XIVè CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XIVè CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Peníscola, 21, 22 i 23 de març de 2002

ORGANITZA:

Societat de Filosofia del País Valencià

VALÈNCIA

2002

Aquestes Actes han estat possibles
gràcies a l'ajut rebut de BANCAIXA

Societat de Filosofia del País Valencià

Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 84-7274-260-1
Dipòsit legal: V. 1.520 - 2003
Arts Gràfiques Soler, S. L.
L'Olivereta, 28 - 46018 València

XIVè CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Peníscola 21, 22 i 23 de març de 2002

BANCAIXA

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

UNIVERSITAT JAUME·I

VALÈNCIA

2002

ÍNDEX

Pàg.

Vicent Agut i Martínez: *El formato de la experiencia estética y su sentido agencial* 7

Francisco Arenas-Dolz y Carmen Cubel Masiá: *Logoterapia: entre ética médica y retórica* 17

Luis Blesa: *Mircea Eliade y el concepto de sagrado* 41

Hugo Aznar: *Un reto práctico para la ética: los problemas de concurrencia* 53

Jesús Gisbert: *Sobre el enunciado que afirma que la filosofía es una rama de la literatura* 65

Juan M. Lorente Tallada: *Minimización de fórmulas lógicas* 81

Amparo Muñoz Ferriol: *Ciudadanía y educación crítica* 99

David Segarra Ríos: *L'estudi de l'alquímia en Eliade* 109

Jordi Valor: *Veritat i circularitat* 123

Alex R. Nadal: *De los celos al amor imposible (o de Otelo al mito del andrógino)* 139

Carmen Ors Marqués: *Gellner: la filosofía como contracultura* 155

Sonia Reverter Bañón: *Actos de habla y feminismo* 167

Domingo García-Marzá: *El paper de l'opinió pública en la democràcia actual* 181

Salvador Cabedo Manuel: *El principi dialògic en Martin Buber* 195

Elsa González Esteban: *Búsqueda de una perspectiva postconvencional para la reflexión y aplicación de la ética empresarial: la Teoría de los Contratos Sociales Integrados –ISCT– de T. Donaldson y T. W. Dunfee* 207

Elena Cantarino: *Séneca, Lipsio y Gracián (sobre el neoestoicismo de los siglos XVI y XVII)* 225

José Pedro Úbeda Rives: *Cálculo formal para razonamientos* 237

Jovino Pizzi: *Las críticas de Habermas a la filosofía de la conciencia* 263

Vicent Gozálvez: *Tras el ocaso de la inteligencia psicométrica* 275

Juan Francisco Lisón Buendía: *¿Es posible la crítica moral en el Comunitarismo?* 289

Paloma Martínez Matías: *El ideal de certeza en la filosofía de la conciencia. Aspectos de la crítica heideggeriana a la fenomenología* 305

Jesús Conill: *La globalización en perspectiva ética* 321

Joan B. Llinares: *Filosofia i història de les religions: el debat Raffaele Pettazzoni - Mircea Eliade* 331

Josep Moncho: *Replanteamiento de la teoría cristiana de la caridad* 343

Pàg.

Karina P. Trilles Calvo: *El* cogito *tácito según Merleau-Ponty. Algunos apuntes* 363

Vanessa Vidal Mayor: *¿Lenguaje configurativo o giro lingüístico-comunicacional? Dos concepciones del lenguaje en Teoría Crítica de la Sociedad* 369

Modest Barrera Aymerich: *Desde lo posible hasta lo válido: la creación del mundo* ... 383

Alfons Gual i Gual: *Del lenguaje mitológico a la ciencia-ficción. Análisis antropológico* 393

Salvador Cuenca i Almenar: *El desig que fuig: ètica aristotèlica i poesia trobadoresca.* 401

Pascual Casañ Muñoz: *Interculturalidad y educación: problemas y soluciones* 415

Jesús Pardo Martínez: *Una lectura bergsoniana del egoísmo racional* 421

Juan Manuel Ros: *Consideraciones sobre el concepto de libertad en el pensamiento de A. de Tocqueville* 431

Fernando-Miguel Pérez Herranz: *Acerca de la tradición* ontológica *del pensamiento español* 439

Vicente Sanfélix Vidarte: *Wittgenstein: ¿filósofo ruritano?* 455

EL FORMATO DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA Y SU SENTIDO AGENCIAL

Vicent Agut i Martínez [1]

Resumen: ¿Qué entendemos por experiencia estética y cuál es su formato? ¿No se constituye toda experiencia según un ideal de verdad? M. Sacristán escribió que la verdad es una idea-madre en trance de replanteamiento. No podemos olvidar que ésta es experiencia de un *quien* en un sentido agencial, es decir, como una re-figuración de nuestro ser realidad con respecto a lo dado, valiéndonos de artefactos. No podemos trazar un *chorismós* entre la experiencia en general y la experiencia estética si queremos comprender en qué medida la experiencia estética guarda con respecto al mundo una relación cognoscitiva. En este trabajo abordamos dos cuestiones: 1) ¿qué es la experiencia y en qué medida es experiencia de lo real como real? 2) ¿Qué es la experiencia estética? Una experiencia agencial de un *quien* según circunstancias comunicativas.

Palabras clave: Experiencia, experiencia estética, acción, comunicación.

Abstract: What do we understand by aesthetical experience and what's its format? Doesn't it imply an ideal of truth? M. Sacristán wrote that it's a mother-idea in the act of revision. We can't forget that it's always the experience of *who* in agencial sense, i. e., like a re-shaping of our being reality in respect to given, using artefacts. We can't design a *korismos* between general experience and aesthetical experience if we like to understand why aesthetical experience implies a cognoscitive relation with the world. This project boards two questions: 1) what is the experience and why is it experience of real like reality. 2) What is the aesthetical experience? A *who*'s agencial experience according to communicative circumstances.

Key words: Experience, aesthetical experience, action, communication.

¿QUÉ debemos entender por experiencia estética y cuál es su formato? ¿En qué medida puede decirse que la experiencia estética tiene un sentido agencial? ¿Y en qué sentido la experiencia se constituye según un ideal de verdad? Ya hace algunos años desde que M. Sacristán escribió que la verdad era una idea-madre en trance de replanteamiento. [2] Después de abandonar la pretensión de explicar las principales corrientes de la filosofía de la ciencia en términos heideggerianos, escribió: "Lo inefable, si existe en un sentido absoluto (y no sólo por accidental o temporal deficiencia del lenguaje) no es objeto de conocimiento, ni pueden usarse a su respecto conceptos como los de verdad y falsedad". [3] Para Sacristán, la verdad es el fruto que se alcanza cuando

---

[1] vicentaguthotmail.es

[2] M. Sacristán, "Verdad: desvelación y ley", en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales,* II, Barcelona, Icaria, 1984, p. 15.

[3] M. Sacristán, *La lógica elemental,* Barcelona, Vicens Vives, 1996, pp. 15-16.

intentamos acercarnos a la realidad mediante procedimientos críticos. Recientemente ha mostrado C. Lafont cómo la radicalización de las tesis de Humboldt acerca del lenguaje –que en manos de Heidegger se convierte en el instrumento que es capaz de activar la "apertura del mundo"–, conduce a una inflación del significado que impide valorar críticamente los mecanismos de referencia que rigen los mecanismos de aprendizaje.[4] Plantea que la absolutización de la función de apertura del mundo no es menos nefasta que la opción contraria, que consiste en considerar el lenguaje desde un punto de vista instrumental. ¿En qué medida es posible restablecer la relación entre los diversos ámbitos de la razón por lo que se refiere a la praxis comunicativa cotidiana si nos movemos dentro de un planteamiento que conduce a una hipostatización de las prácticas lingüísticas? Debemos recordar que la solución de Kant consiste en distinguir la facultad del gusto de la facultad de conocer y desear. Ciertamente la intención de Kant es trascendental y afecta, dicho brevemente, al *cómo* de la experiencia estética. En ese sentido, Kant sitúa la problemática del Juicio estético dentro de la órbita –dicho sartreanamente– del tener-de-ser del sujeto. En gran medida debe interpretarse éste como una muestra de responsabilidad agencial, es decir, como patencia de lo dado según una intención comunicativa. Ya nos referiremos a este aspecto en la última sección de nuestro trabajo.

Pues bien, si consideramos la experiencia estética un problema ontológico, hay que decir que no podemos eludir la cuestión qué sea la verdad. Y ello implica plantear cuáles son los mecanismos de referencia que se ponen en marcha cuando decimos de tal o cual cosa que es verdadera o falsa. ¿Podemos abordar esta cuestión si operamos –por decirlo según Putnam–[5] según el punto de vista del Ojo de Dios? Y si rechazamos un punto de vista externalista, ¿no estamos obligados a adoptar posiciones cercanas a las de Derrida o Rorty? ¿Es posible disolver lo que Wellmer llama "antinomia de la verdad"?[6] De la actual situación –que Sacristán interpreta como la consecuencia que se deriva de la radicalización del planteamiento trascendental–, sólo es posible salir volviendo a plantear qué sea la abstracción y en qué sentido los mecanismos de referencia que utilizamos son operativos y susceptibles de ser tematizados desde una óptica crítica. En su opinión, la actividad intelectual de la abstracción debe concebirse como una formalización de la lógica práctica que fundamenta nuestro contacto con el mundo y no un modo de escapar a éste, como una consecuencia de nuestra propia finitud.[7] En ese sentido, si la abstracción es la principal vía de penetración en la realidad, no podemos razonar como si el abstracto existiera de forma independiente. En tal caso, creo que olvidaríamos en qué medida el lenguaje está hecho principalmente para referirnos a las cosas según contextos mediados simbólicamente y hasta qué punto la función del concepto estriba en ser tematización de lo dado como siendo de suyo. En ningún caso la recusación de la tesis que implica la preeminencia del significado sobre la referencia debe conducir a adoptar un punto de vista preheideggeriano, sino a un nivel de radicalidad mayor. Creo que uno de los grandes méritos de Sacristán consiste: 1) plantear que si no renunciamos a adoptar una perspectiva racional, o sea, compatible con el pensamiento científico-técnico, entonces no podemos eludir la discusión epistemológica; 2) que conseguir un concepto no implica una cosificación de la

---

[4] C. Lafont, *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor, 1993.
[5] H. Putnam, *Razón, verdad, historia,* Madrid, Tecnos, 1988, p. 59.
[6] A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable,* Madrid, Cátedra, 1996, p. 176.
[7] M. Sacristán, *Introducción a la lógica y al análisis formal,* Barcelona, Ariel, 1973, p. 16.

experiencia, sino la acción de abstraer de lo real. Apoyándose sobre Aristóteles, Sacristán afirma que la finitud de la razón implica una razón limitativa y selectiva (abstractiva) con respecto al ser. [8] Y ello ciertamente nos obliga a plantear qué podemos entender por realidad y en qué sentido nuestro inteligir se refiere a la realidad como realidad. Ya para el Zubiri de los años 40, la verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas; dicho brevemente: un acuerdo del pensamiento con las cosas. [9] No podemos concebir la verdad como una suerte de construcción de la cosa inteligida, sino como patencia de lo ya "pro-puesto" a la inteligencia. ¿En qué medida es posible una teoría de la racionalidad que nos permita dar cuenta del mundo desde una óptica no sustantiva, es decir, como razón vital o metafórica, como razón de lo real?, creo que es la cuestión que se deriva de lo hasta ahora planteado.

Ciertamente la recusación de los trasmundos nos obliga a trazar los contornos de una razón sentiente o razón hermenéutica (Ortega, Zubiri, Sacristán, Ricoeur, Putnam y otros). Sólo un planteamiento de este tipo nos permitiría explicar hasta qué punto la experiencia estética es también experiencia de la realidad. Certeramente ha escrito Wellmer a propósito de la dialéctica arte/realidad: "El arte no sólo descubre lo real, sino que también nos abre los ojos. Ese abrir los ojos (y los oídos), esa transformación de la percepción, significa la curación de una parcial ceguera (y sordera), de una incapacidad para percibir y experimentar la realidad tal y como aprendemos a percibirla y experimentarla por medio de la experiencia estética". [10] La capacidad que tiene el arte para sobrepasar la realidad comienza por ser patencia de lo dado.

En mi opinión, sólo es posible preguntar qué es la verdad de la experiencia estética, si rechazamos situar la obra de arte en un reino aparte. [11] En primer lugar, hay que preguntar qué entendemos por experiencia y en qué sentido ésta goza de un carácter agencial. Luego deberemos explicar qué cabe entender por experiencia estética y en qué medida ésta puede definirse en términos agenciales. En resumen: ¿puede considerarse la experiencia estética como una experiencia de lo real? Evidentemente, si no se quiere fallar en nuestra tarea, no hay que perder de vista que el arte (como experiencia) consiste en construir artefactos con cierta capacidad comunicativa y que éstos, cuyo ser se refiere también al uso, pueden adquirir un formato ideológico. [12] Nuestro modo de ser en la realidad consiste en apuntar a algo dado según una intención comunicativa.

---

[8] M. Sacristán, "Apuntes de filosofía de la lógica", en *Panfletos y materiales, II,* Barcelona, Icaria, 1984, p. 242.

[9] X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios,* Madrid, Ed. Nacional, 1978, p. 13.

[10] A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad,* Madrid, Visor, 1993, p. 40. Wellmer apuesta por un concepto de verdad en un sentido metafórico. En su opinión, la metaforicidad de la verdad estética radica en su intención expresiva; dicho desde una perspectiva zubirista: la verdad de la obra de arte consiste en su capacidad para mostrar el poder de lo real, en ser religación de parte a parte de sí misma. No debe extrañar que las vanguardias estéticas a menudo hayan concebido la verdad de la obra como *mímesis* y novedad al mismo tiempo. En cierto modo todo sucede como si después de la obra de arte hubiese, desde el punto de vista del espectador, más verdad en el mundo.

[11] J. Dewey, *El arte como experiencia,* México, FCE, 1949.

[12] Román de la Calle, *En torno al hecho artístico,* Valencia, F. Torres, 1981, p. 104. Véase también del autor: "Educación por el arte: valores pedagógicos y estéticos de la modernidad", en *Actes del XII Congrés valencià de Filosofía,* València, 1998.

1) El sentido agencial de la experiencia y su formato

Debo señalar que las reflexiones que ahora se despliegan son obligatoriamente breves y que en otro momento volveremos sobre ellas. Debe advertirse que la necesidad de traducir la experiencia a conceptos filosóficos no nos asegura un marco último y definitivo. Y ciertamente sucede así porque el ejercicio filosófico estriba en el esfuerzo de superar al concepto mediante el concepto. [13] Nuestro ser experiencia es siempre experiencia de un *quien* que remite a otros *quienes* según un formato agencial, valiéndonos de instrumentos materiales y simbólicos. En ese sentido, hay que decir que no existe experiencia sin presupuestos de alguna clase; y que esos presupuestos pueden servir tanto para mostrar su significado, como también para ocultarlo.

Por lo que se refiere a lo que llamo "sentido agencial", debo decir que tiene aquí una intención orteguiano-zubirista. Por tal creo que debemos entender: 1) la patencia de lo dado; incluso cuando la experiencia se refiere a algo irreal, y por lo tanto simbólico, sigue siendo experiencia de algo dado. En mi opinión, si se arranca lo irreal del mundo, entonces cortamos los lazos que unen a éste con la experiencia; y ello nos impide dar cuenta de la experiencia en un sentido agencial. 2) La acción de *cargar con*..., que sin duda dibuja un horizonte de responsabilidad ontológica y que debe concebirse en términos de mundo. De Heidegger y otros hemos aprendido a concebir el mundo como un espacio simbólico mediado por el lenguaje. No hay que olvidar que el hombre concibe su ser según un ideal de sobrepasamiento que remite a un entramado práctico-lingüístico compartido con otros individuos. Ciertamente qué sea el mundo no puede definirse según ese entramado que compartimos con nuestros semejantes, sino según cierto ideal de verdad. No hay que perder de vista que la verdad: 1) una idealización de las condiciones de racionalidad; 2) la patencia de lo dado como siendo de suyo.

En nuestro análisis de un presupuesto ontológico como el siguiente: no existe una sola versión del mundo ni tampoco una versión definitiva del mismo. Esto significaría olvidar en qué medida es estéril algo así como pretender "toda la verdad y nada más que la verdad". Formular una versión del mundo consiste en atrapar lo dado según una perspectiva y un horizonte imaginario, es decir, según un "como si...". El sentido agencial de la experiencia consiste en dibujar mundos según entramados práctico-lingüísticos con respecto a las cosas ahí propuestas. No hay que pasar por alto que nuestro modo de referirnos a lo real implica también la gestión del sentido de los acontecimientos desde la perspectiva de una memoria agencial.

En opinión de Ortega, por ejemplo –y en ello creo que anda por delante de Heidegger–, la fenomenología no ha captado el carácter ejecutivo del acto. [14] Plantea que la vida no es sólo reflexión intelectual, sino reflexión en sí, es decir, reobrar sobre sí. [15] Lo agencial del acto y de la experiencia en general consiste en un *tener que ser* de un *quien* que reobra sobre sí siendo respectividad a algo dado; incluso podría decirse que si ese algo dado es un no ser, la acción sigue siendo posición absoluta, *ser hacia* de un *quien*. "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", dice

---

[13] Th. Adorno, *Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1984, p. 24.

[14] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?,* Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1984, p. 14.

[15] *Ibidem,* p. 14. Escribe Ortega unas líneas después: "El ser de la vida consiste en, primero, *tener que ser* y, segundo, en tener que ser *único*" (p. 15).

Ortega en las *Meditaciones.* [16] Precisamente nos topamos más adelante con la siguiente exigencia: "Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada cosa el centro virtual del mundo". [17] La función del concepto no puede servir para suplantar la cosa por algo más sutil. En su opinión, la razón es una función tan vital como lo es palpar o ver. El carácter esquemático del pensamiento, que consiste en atar unas cosas con otras, no puede considerarse una nueva versión del dogma hegeliano. Nunca el pensamiento nos dará lo que nos ofrece la impresión: la carne de las cosas. La invisibilidad no es lo otro que la cosa, su ser negativo, sino una cualidad positiva de la cosa; dicho brevemente: lo profundo de la cosa. Para Ortega –que ciertamente busca con ello situarse más allá del realismo tradicional–, hay que decir nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo, o sea, disminuir la realidad. [18]

Precisamente es el último Merleau-Ponty quien más interés ha puesto en elaborar una ontología de la carnalidad: "La carne no es materia, en el sentido de corpúsculos de ser que suman o se prolongan para formar seres.[....] Ni tampoco es representación para un espíritu: un espíritu no podría ser captado por sus representaciones, rechazaría esa inserción en lo visible que es esencial al vidente. La carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia. Para designarla, haría falta el viejo término 'elemento', en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya". [19] Dicho desde una óptica zubirista: la carnalidad de las cosas consiste en su ser *suidad*; en esa interna circularidad entre lo visible y lo invisible, que pone en cuestión el objetivismo, no hay que conceptuar el contacto con la cosa como una forma de engullimiento. Así que plantea Merleau-Ponty lo siguiente: "Preguntamos a nuestra experiencia precisamente para saber cómo nos abre a lo que no es nosotros. *Ni siquiera excluimos la posibilidad de hallar en ella un movimiento hacia lo que en modo alguno puede estarnos presente en persona, y esta ausencia irremediable figuraría entonces entre nuestras experiencias originarias*". [20] Nuestro modo de ser experiencia lo es tanto con respecto a lo dado en tanto que presente, como también por lo que se refiere a lo ausente. Ciertamente con ello Merleau-Ponty dibuja un concepto de experiencia que se sitúa más allá del objetivismo de corte positivista y apuesta por un concepto de la razón no instrumental.

En la misma línea creo que cabe situar el proyecto filosófico de X. Zubiri, que ya en *Naturaleza, Historia, Dios* desmenuza las paradojas del ciencismo y afirma que el hombre, a diferencia del animal, tiene que realizar o malograr propósitos y esbozar proyectos para sus acciones; y el sistema total de estos proyectos es lo que consideraremos su mundo. [21] Define entonces del siguiente modo qué sea la verdad: "La verdad

---

[16] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre el Quijote,* Madrid, Austral, 1982, p. 30. Ya en la escuela platónica –dice seguidamente Ortega–, se nos da el objetivo de toda cultura: "salvar las apariencias", es decir, los fenómenos.

[17] *Ibidem,* p. 77.

[18] *Ibidem,* p. 46.

[19] M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible,* Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 174.

[20] *Ibidem,* p. 199.

[21] X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, Ed. Nacional, 1978, p. 9. Ciertamente deberíamos retroceder más en el tiempo y apuntar a su *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* donde podemos leer lo siguiente: "El primero y el más elemental de los actos cognoscitivos es, ciertamente, el acto de aprehensión. Esta palabra, tomada de la antigua escolástica, es de lo más expresivo para designar un acto vital de un sujeto frente a un objeto, a diferencia de la simple posición de éste, que es una determinación puramente lógica. La aprehensión significa la toma de posesión de un elemento que integra el medio vital;

es la posesión intelectual de la índole de las cosas. Las cosas están propuestas al hombre y la verdad no consiste sino en que la inteligencia revista la forma misma de aquéllas". [22] Creo que lo importante de todo ello es que conduce a un concepto de verdad en un sentido fuerte: la verdad es patencia de lo dado como algo dado. Lingüísticamente la idea de verdad implica la unión inquebrantable de tres dimensiones: el ser, la seguridad y la patencia. En la medida en que la verdad es primeramente verdad de lo real dado, hay que decir que pensar tiene el carácter de sopesar lo real "en" la realidad misma para ir "hacia" lo real dentro de aquélla; [23] por decirlo según Putnam: no hay razón que opere según el punto de vista del Ojo de Dios, es decir, desde una óptica puramente externalista. Desde una perspectiva sartreana, por ejemplo, creo que podría decirse que semejante razón sería víctima de su propio poder, ya que sería incapaz de comprender en qué medida es "estar-en-el-mundo". [24] En resumen: la razón es "mía" en un sentido no subjetivo; el "hacia" de la razón no es un momento adicional, sino el propio ser sí mismo que apunta a lo dado en profundidad. ¿En qué sentido existe continuidad entre ese acto de inteligir lo real en profundidad y la experiencia estética? Escribe Zubiri lo siguiente: "Porque lo allende no es tan sólo un concepto teórico, como lo son la onda o el fotón. El allende puede ser también lo que forja una novela; no la forjaríamos si lo real dado no me diera que pensar. Lo propio debe decirse de la poesía: el poeta poetiza porque las cosas le dan que pensar. Y esto que así piensa de ellas es su poesía". [25] La metáfora es para Zubiri un modo de mi razón con respecto a lo real como real.

Nuestro objetivo hasta aquí no ha sido encadenar unas citas con otras sin ningún propósito, sino tratar de mostrar cuál es la estructura de la experiencia y en qué sentido posee un carácter agencial. Para empezar hay que señalar que la experiencia es siempre experiencia de un *quien* cuyo horizonte debe entenderse en términos discursivos, como un *quien* que remite a otros *quienes*. No digo que no existan experiencias incomunicables, o difíciles de expresar discursivamente, e incluso experiencias donde resulta difícil establecer, por atrofia práctico-moral, un *quien*; pero creo que la experiencia consiste en el tener-de-ser del sujeto con respecto a un mundo, cuyas acciones se fundamentan según mecanismos de representación que comparte con otros individuos; qué sean esos mecanismos, desde un punto de vista práctico-moral y estético, debe entenderse según procedimientos de ajuste y en virtud de las expectativas que de ellos dimanan. Elaboramos nuestra imagen del mundo valiéndonos de procedimientos que contribuyen a dibujar una imagen más coherente de lo experienciado.

Finalmente, creo que es una ocasión magnífica para terminar esta sección citando las siguientes palabras de Gadamer acerca de la verdad: "Verdad es desocultación.

---

la adhesión es más bien la actitud subjetiva de aceptación o integración al medio vital del objeto aprehendido. No olvidemos que la vida mental es un caso particular de la Biología filosófica" (X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926),* Madrid, Alianza/ Fundación X. Zubiri, 1999, p. 228). Creo que no está de más recordar la influencia que ejerce sobre el primer Zubiri la filosofía de Bergson. Para una filosofía de la praxis de corte zubirista, puede consultarse Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera,* Madrid, Trotta, 1997. Merece ser leído con gran atención Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico,* Madrid, Tecnos, 1991. Creo que el objetivo que persigue el profesor Conill es elaborar una teoría de la experiencia de corte comunicativo, cuyo horizonte ontológico es la honradez para con lo real.

[22] *Ibidem,* p. 13.

[23] X. Zubiri, *Inteligencia y razón,* Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios, 1983, p. 40.

[24] J.-P. Sartre, *Cuadernos de guerra,* Barcelona, Edhasa, 1987, p. 53.

[25] *Inteligencia y razón,* p. 43. Creo que las ventajas del planteamiento zubirista son claras si tenemos en cuenta las críticas de C. Lafont al giro lingüístico en su versión habermasiana.

Dejar lo desocultado, hacerlo patente, es el sentido del discurso. Uno presenta algo que así está presente y se comunica a otro tal como está presente para uno. [...]. La verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del 'dejar estar' el discurso a la cosa presente. De ahí deriva la definición de la verdad divulgada por la lógica: *adaequatio intellectus ad rem*". [26] Creo que lo que se deduce del comentario de Gadamer es lo siguiente: 1) no hay que entender la verdad como desocultación como una recusación del ideal de la lógica y de la ciencia natural: *adaequatio intellectus ad rem,* sino como una radicalización de la misma según una perspectiva no sustantiva; dicho desde una perspectiva materialista: no hay verdad allí donde todo está conectado con todo, según un plano de horizontalidad casi translúcida; 2) creo que hay que definir la verdad –que consiste en un "dejar estar" a la cosa presente por medio del discurso–, como una suerte de verdad de lo real: sólo hay "dejar estar" allí donde hay –por decirlo zubiristamente–, *suidad* de lo dado. En mi opinión, lo que puede aportar la crítica de las ideologías a esta exigencia de verdad con respecto a lo real consiste en mostrar: 1) mediante qué mecanismos el aquí y el ahora de la cosa queda oculto: hay verdades a medias o falsedades que funcionan como verdades y que estamos dispuestos a considerar como tales; 2) qué procedimientos puedo poner en marcha para desactivar esos mecanismos que me presentan una verdad menguada de la realidad.

II) La experiencia estética y su sentido fundante

Por lo que se refiere a nuestro modo de conceptuar la experiencia en un sentido moderno –incluida la experiencia estética–, creo que puede decirse que es el resultado de la conexión de tres ámbitos: 1) la referencia a una metafísica del sujeto, cuyo ser consiste ahora en hacer: el sujeto es un *quien* que hace advenir al mundo lo nuevo. La crítica kantiana de la psicología racional nos impide pensar en una teoría de la razón de corte sustantivo; 2) el proyecto de matematización de la realidad. No está de más recordar que el ideal de la matemática consiste en el ejercicio de la propia inteligencia, ya que *mathesis* significa todo lo que se puede aprender y enseñar al mismo tiempo; 3) una teoría de la democracia, que idealmente coincide con el establecimiento de un Estado-nación.

No hay que perder de vista que la acción implica tanto criterios de identificación como la idea de sobrepasamiento. Y tampoco hay que pasar por alto que la identidad personal debe entenderse como una suerte de hilación narrativa, cuya textura son las acciones *in medias res*. Posiblemente el mayor acierto de la filosofía sartreana del lenguaje, que vertebra el conjunto de *L'idiot*, puede decirse que consiste en subrayar que el aprendizaje del lenguaje consiste en aprender a distinguir, desde una óptica comunitaria –que no supone unas relaciones simétricas entre los diversos autores, por decirlo habermasianamente–, entre lo real y lo irreal; por decirlo fichteanamente: la clase de hombre que se es depende de la clase de lenguaje que uno ha internalizado y hasta qué punto ese aprendizaje –que comporta transitar de lo real a lo irreal y a la inversa–, nos permite gestionar el sentido de los acontecimientos. No hay que olvidar que la Modernidad, por lo que se refiere a la configuración de la identidad, coincide con la adopción de una actitud crítica con respecto a los diversos ámbitos racionales. Faltos

[26] H. G. Gadamer, *Verdad y método,* II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 54.

de horizontes sustantivos sólo existe el horizonte teleológico de la buena voluntad; por decirlo según comenta Putnam a propósito de Kant: "*La verdad es bondad última de ajuste*". [27] El "giro copernicano" debe concebirse como un esfuerzo por alcanzar cuál es el punto irrebasable de la razón: su respectividad agencial, la exigencia de *cargar con...* apuntando a la realidad como realidad. La distinción entre el plano fenoménico y el plano nouménico debe interpretarse como un intento de establecer los contornos de una razón experiencial, según un tener-de-ser que comparto con otros individuos; dicho brevemente: soy experiencia arreglo a fines en todos los tramos de la misma, según un horizonte comunicativo. En el epígrafe 17 de la *Crítica del juicio* podemos leer lo siguiente: "Sólo aquel que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el *hombre,* que puede determinarse a sí mismo sus fines por medio de la razón, o, cuando tiene que tomarlos de la percepción exterior, puede sin embargo ajustarlos a fines esenciales y universales y juzgar después estéticamente también la concordancia con ellos, ese *hombre* es el único capaz de un ideal de la *belleza,* así como la humanidad en su persona, como inteligencia, es, entre todos los objetos en el mundo, única capaz de un ideal de la perfección". [28] Es justamente ese tener-de-ser arreglo a fines lo que hace del hombre el único ser que puede alcanzar el ideal de belleza; y esto significa que en ningún caso puedo concebirme independientemente de mi tener-de-ser hombre como experiencia. En ese sentido, hay que decir que la experiencia estética es la experiencia de un *quien* que tiene-de-ser su ser, como experiencia en "carne y hueso". Desde un punto de vista ontológico, sólo puede interpretarse esta experiencia en virtud de un entramado de fines que comparto circunstancialmente con otros individuos. No hay que perder de vista lo que hay en la experiencia estética de ejercicio deliberativo.

En mi opinión, la experiencia estética consiste en administrar el tiempo y la memoria con respecto al mundo y los otros echando mano de artefactos. Desde un punto de vista kantiano, creo que se podría decir que consiste en administrar lo dado según un ideal de perfección. Sólo entonces puede descubrirse el hombre como el único capaz de un ideal de perfección. ¿Y en qué sentido ese tiempo que dura, y que es tiempo de un *quien* o *quienes,* consiste en sumergirnos en la memoria? La obra de arte, incluso cuando está concebida como un objeto efímero, está hecha para durar un tiempo. Y no hay que pasar por alto que la experiencia consiste en un cierto *habitar en...* según ciertas expectativas. Puede decirse que la obra es el ser-ahí del autor, o ser-en-el-mundo del autor a través de la obra, como vehiculización del sí mismo que se muestra según ciertos *habitus.* [29]

Preguntemos de nuevo: ¿En qué medida disfrutar estéticamente de algo, o el mismo proceso creativo, se refieren a la acción? Puede decirse que la obra de arte es la materialización de un proyecto y que constituye, por ella misma, una realidad proyectiva; dicho de otro modo: una experiencia lingüística que consiste en producir centros ontológicos (por ejemplo: el "urinario" de Duchamp es y no es un urinario en un sentido convencional; en este caso, lo ontológico se refiere al sobrepasamiento de la cotidianeidad por una suerte de inflación de la misma, ya que a pocos se les ocurriría utilizar dicho artilugio para su fin inicialmente previsto. Lo que hay de provocación en la

---

[27] H. Putnam, *Razón, verdad e historia,* p. 73.

[28] I. Kant, *Crítica del juicio,* Madrid, Austral, 1991, § 17, p. 169.

[29] P. Bourdieu, *Razones prácticas,* Barcelona, Anagrama, 1997, p. 20. Ver también del mismo autor el excelente trabajo: *Las reglas del arte,* Barcelona, Anagrama, 1995.

acción de enviar un urinario a una exposición consiste en estampar su firma en un objeto que percibimos sólo según la función que cumple en el mundo ordinario. Y si nos referimos ahora a *La fuente de mercurio* (Calders), creo que lo verdaderamente interesante consiste: 1) la idea de movimiento, que se deja captar como algo frágil y caprichoso, ya que envía tanto a formas orgánicas elementales como a un elemento ajeno a la obra; 2) la utilización del mercurio, que trata de expresar la solidez y la fortaleza del movimiento. En cierto modo nos sucede lo que a alguien le ocurrirá si intenta bañarse dos veces en el mismo río del que hablaba Heráclito: que uno es y no es al mismo tiempo por lo que se refiere al mundo; y ello diríamos que sucede así a pesar de hallarse inmerso en una circunstancia. No existe otro agarradero que el propio fluir que remite a otro ser que el propio yo mismo. La función de la obra consiste en remitir a un entorno que la envuelve. En síntesis: la función primera de la obra de arte consiste tanto en ser la materialización de la praxis creadora del artista como en su *ser-hacia,* que remiten al espectador y a su capacidad para inteligir. La obra de arte pertenece al ámbito de lo imaginario-en-el-mundo, cuyo espacio está constituido por la memoria en un sentido agencial.

Ciertamente no podemos agotar todas las cuestiones conectadas a todo ello. El error de Heidegger y otros, no consiste en subrayar que la obra de arte es dadora de verdad, sino en situarse desde una óptica primordialista y pasar por alto hasta qué punto lo ontológico puede adoptar un formato ideológico. Lo que llamamos experiencia sólo puede entenderse según criterios generales de inteligibilidad y posiblemente no existe mejor fundamento, dicho kantianamente, que el entendimiento común humano. En su opinión, el *sensus communis* es lo que debe suponerse a todo hombre que merezca realmente el calificativo de hombre.[30] Y no está de más volver a recordar cuáles eran las condiciones del mismo: 1) pensar por sí mismo; 2) pensar en lugar de cada otro; 3) pensar siempre de acuerdo consigo mismo. En opinión de Kant, la tercera de las condiciones sólo puede alcanzarse como consecuencia de las dos primeras. La fuerza de la estética kantiana consiste todavía en la distinción entre Juicios determinantes y Juicios reflexionantes.

En resumen: la experiencia estética, que ciertamente consiste en referirnos a algo intencionalmente, y cuyo horizonte es lo bello en general, sólo puede conceptuarse desde una óptica discursiva. Lo que llamamos experiencia sólo puede entenderse según criterios generales de inteligibilidad. De la obra de arte deberemos hablar, al menos idealmente, según criterios comúnmente compartidos.

---

[30] I. Kant, *Crítica del juicio,* § 40, p. 246.

LOGOTERAPIA: ENTRE ÉTICA MÉDICA Y RETÓRICA

Francisco Arenas-Dolz
Carmen Cubel Masiá
Universitat de València

«Pitágoras nos aconsejará que *demos de comer* al gallo, esto es, que *alimentemos* la parte divina de nuestra alma con el conocimiento de las cosas divinas, verdadero *alimento* sustancioso y ambrosía celestial. Este es el gallo al que el león –esto es, el poder terrenal– teme y reverencia. Este es el gallo al que, según leemos en Job, le fue dada inteligencia. Cuando este gallo *canta*, el hombre descarriado *vuelve en sí*. Este es el gallo que a la *débil luz* del amanecer *canta* con las estrellas en alabanza del Señor. Este es el gallo que Sócrates, moribundo, mientras esperaba *unir* la divinidad de su espíritu con la divinidad de un mundo superior y en quien cualquier *cuidado respecto de la enfermedad corporal* había ya desaparecido, quería sacrificar a Asclepio, es decir, al *médico del alma*».

G. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*

Resumen: El propósito de este artículo es ofrecer un estudio de la curación por la palabra desde una perspectiva hermenéutica, en la que nos centraremos en la noción griega de lovgoς y sus efectos terapéuticos. Asimismo, ofreceremos una perspectiva actualizadora que, desde la bioética, el psicoanálisis y las tecnologías del yo foucaultianas tratará algunos casos aplicados.

Palabras clave: Filosofía griega, retórica, psicoanálisis, bioética.

Abstract: The aim of this paper is to show the talking cure strategies from a hermeneutic viewpoint, considering the Greek notion of lovgoς and its healing effects. Likewise we try to show some applied cases from a renewed perspective of bioethics, psychoanalysis and Foucaultian technologies of the self.

Key words: Greek philosophy, rhetoric, psychoanalysis, bioethics.

En el transcurso de la historia el sujeto moral se ha ido construyendo desde la libertad, si bien la autonomía y la autorrealización son una conquista bien reciente de la humanidad, todavía por estrenarse. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* hace un elogio del hombre como inventor de las artes, como microcosmos, como animal racional y parlante. Es éste un tema común a la literatura clásica y medieval. La noción de que el hombre está más cercano a Dios que cualquier otra criatura aparece en el *Génesis* y permea todo el Antiguo Testamento. Estas ideas fueron repetidas por otros humanistas que escribieron apologías de la dignidad del hombre antes que Pico. La originalidad de éste radica en el énfasis puesto en la *libertad de elección*, causa última de la dignidad humana. Creado indeterminado, el hombre tiene el poder de elegir qué quiere ser. Sólo él de entre

todas las criaturas no tiene fijada su naturaleza al nacer, por lo que puede elevarse hasta la divinidad. En este ascenso hasta la forma más elevada de vida le asiste la filosofía, en la que reside la unidad universal de la verdad, oculta bajo las palabras enigmáticas de la cábala judía, el hermetismo griego y oriental. He aquí el propósito visionario de la *Oratio de hominis dignitati* (1485-1488), que mantiene intacto el atractivo de una *elocuente* defensa de la dignidad del hombre.

Y es que durante mucho tiempo el hombre ha expresado su pensamiento a través de la *palabra*. Todavía en la actualidad se mantiene la supremacía de la *palabra* en disciplinas tales como la literatura, el derecho o la teología. El combate de las ideas se desarrolla en el terreno de la *palabra*. La hermenéutica ha puesto de relieve que la *palabra* constituye el *fármaco* más adecuado contra el olvido. Asimismo, podría decirse que la *palabra* es el mejor antídoto contra la enfermedad (?). Es la noción de enfermedad moral y su relación con las posibles terapias, especialmente con la terapia por la *palabra*, la que aquí nos interesa abordar. Dejamos de lado otras estrategias *no verbales*, entre las que se encuentra la sanación a través de los colores, olores, sabores o sonidos, pese a considerarlas de tanta o mayor importancia que la curación por la palabra, que será el objetivo de nuestro estudio. El tema aparece desarrollado a partir de un doble enfoque:

– desde una perspectiva *hermenéutica* (I) consistiría en el estudio del tratamiento de la enfermedad y la terapia por la *palabra* en el pensamiento antiguo: pensamiento bíblico (§1), chamanismo (§2), Homero y Hesíodo (§3), el pensamiento presocrático (§4), los sofistas y Platón (§5), la medicina hipocrática (§6) y Aristóteles y la tragedia griega (§7), especialmente focalizado en la perspectiva de la medicina hipocrática y en Aristóteles. El estudio de los temas de la ejpwdhv/ y kavqarsiς en la tragedia griega, sobre todo desde la *Poética* (§7.1) como texto fundamental en la arquitectura aristotélica; por otro lado el estudio del lovgoς persuasivo y su relación con el lovgoς noético-científico, las pasiones trágicas, la teoría aristotélica de las emociones, la persuasión, los tópicos retóricos, la función de lo retórico y lo literario... desde la *Retórica* (§7.2); y, por último, el estudio de la relación enfermedad-ética desde la *Ética* aristotélica y del tema de las virtudes y los hábitos de vida (§7.3);

– desde una perspectiva *actualizadora* (II) se trataría de ver desde las distintas teorías contemporáneas médico-científicas cómo pueden pensarse esos temas clásicos de la *enfermedad moral* y de la *terapia por la palabra* desde el marco postmoderno de autores como Foucault (§1) y Lacan (§2). Asimismo nos ocuparemos del tema del síntoma en psiquiatría y en psicoanálisis (§3) y señalaremos las diferencias que separan la logoterapia en el psicoanálisis (§4.1) y en la actualización de Frankl (§4.2) para terminar con el análisis del caso Nash y algunas reflexiones entorno a la psicosis (§5). En la raíz del mal –de la enfermedad moral– se encontraría el concepto moderno de subjetividad. De lo que se trata es de dar una visión clara de la evolución del marco filosófico para pensar la enfermedad moral desde la transición de la fuvsiς a la subjetividad desde una nueva óptica bioética, desde *una ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad* y desde las posibilidades e imaginables fuentes de la autonomía en el yo: el *conocimiento y el cuidado de sí*, las *tecnologías del yo* postmoderno y urbano, el trabajo de autoconstrucción de uno mismo como obra de arte... todo ello desde la pretensión radical de búsqueda de un *nuevo marco* desde el que ha de surgir *un nuevo hombre capaz de salud, libertad y autorrealización*.

I. La experiencia del dolor y la palabra curativa

1. *El dolor y la muerte en la Biblia*

1.1. *Sentido educativo del dolor en la Biblia*

La experiencia del dolor y de la muerte posee para Israel una función purificadora. Ésta aparece claramente en el siguiente texto del profeta Ezequiel (24, 12-13): «Pero ni por el fuego se va la herrumbre de la que está roñosa. De la impureza de tu inmoralidad he querido purificarte, pero tú no te has dejado purificar de tu impureza. No serás, pues, purificada hasta que yo no desahogue mi furor en ti».

La idea que Israel tiene de la enfermedad y la muerte participa de las concepciones comunes al mundo arcaico, que se sentía seguro en el marco del clan. Estos acontecimientos se toman como consecuencia del pecado. El enfermo, el muerto, queda separado así del lugar de los vivientes, del lugar de la vida, echado a una zona donde la comunicación es imposible, zona que supone una destrucción de vida precisamente por la carencia de relaciones. La enfermedad y la muerte hacen perder al hombre comunicación. Ambas suponen la destrucción de relaciones de vida. Al igual que el cuerpo se viene abajo, con la enfermedad y la muerte también el entretejido social cae. La enfermedad y la muerte introducen al ser humano en el abandono, el aislamiento, la soledad, la entrega a la nada, de modo que la muerte equivale a la maldición, a la carencia de relaciones, mientras que la vida se llega a identificar con la bendición. Vida significa comunidad.

El carácter educativo de los acontecimientos que nos hacen sufrir lo pone de relieve el libro de los Macabeos (II Mac 6, 12-17): «Ruego a los lectores de este libro que no se desconcierten por estas desgracias; piensen antes bien que estos castigos buscan no destrucción, sino la educación de nuestra raza; pues el no tolerar por mucho tiempo a los impíos, de modo que pronto caigan en castigos, es señal de gran benevolencia. Pues con las demás naciones el Soberano, para castigarlas, aguarda pacientemente a que lleguen a colmar la medida de sus pecados; pero con nosotros ha decidido no proceder así, para que no tenga luego que castigarnos, al llegar nuestros pecados a la medida colmada. Por eso mismo nunca retira de nosotros su misericordia: cuando corrige con la desgracia, no está abandonando a su propio pueblo. Quede esto dicho a modo de recuerdo».

En este texto nos encontramos con la idea de que el sufrimiento humano, en lugar de ser un mal, es un bien para la persona. El dolor humano es dado por Yavé, pero no es fruto de ninguna malevolencia por parte de Dios. Se trata más bien de una prueba. El dolor enviado por Yavé tiene la función de probarnos y amonestarnos (Judit 8, 25-27).

1.2. *Fenomenología de la enfermedad y la muerte*

La enfermedad (novsoς), designada o matizada mediante diversos términos: debilidad (a[rrwstoς, a[sqenhvς «sin vigor»), languidez (malakiva, «flojedad»), el hecho de estar «golpeado» (de mavstix, «azote») o de sentirse mal (kakῶς e[œin), no se

interpreta como un simple fenómeno natural, sino siempre en relación con el pecado y con los poderes del mal. Sin embargo, ni los profetas ni Jesús la atribuyen a una retribución colectiva.

Ante nuestras enfermedades, Jesús siente compasión y lucha contra ellas curándolas y «llevándolas», porque ve en ellas una consecuencia del pecado y un signo de la dominación de Satanás. El retroceso de la enfermedad simboliza el triunfo progresivo de la vida sobre la muerte. Ahora la enfermedad, como todo sufrimiento, está situada en la corriente de la redención, en espera de que los hombres sean curados para siempre por las hojas del árbol de la vida.

Además de los verbos clásicos en griego qerapeuvw «prestar servicios a, hacerse siervo de»; iaomai, «hacer cesar una enfermedad» o uJgiaivnw, «devolver la salud», el Nuevo Testamento usa en este sentido los verbos kaqarivzw, «purificar de la lepra», swvzw, «mantener en buena salud», «conservar», «preservar», «salvar», y, una vez, ajpoluvw, «desatar». Además de éstos, aparecen otros dos verbos: exaireuw, «arrancar de, sacar» y rJuvomai, «librar de» la enfermedad, las persecuciones, el poder del mal y de la muerte, etc. El resultado de la acción es «curar».

Las curaciones efectuadas por Jesús simbolizan la salvación. Es la fe la que mantiene la relación vital a través de la cual produce Dios la curación: «Tu fe te ha salvado» (Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42). Es la duda la que provoca la perdición, mientras que la esperanza garantiza la salvación definitiva. El Salvador es Dios, el viviente, y también, Jesús, cuyo nombre, que significa «Yavé salva», trae la salvación. Jesús curó a numerosos enfermos, generalmente por su sola palabra, con frecuencia en conexión con el sábado; quería significar así que el reino de Dios se había acercado. El poder de curar a los enfermos fue dado a los Doce e incluso a los 72 discípulos. Esta actividad se ejercía en el nombre de Jesús. Existe un don de curaciones entre los médicos (gr. ijatrovς, heb. apr), que se asemejaban a los magos o eran idénticos a los sacerdotes; el médico parecía competir con Dios, único que cura. En consecuencia, se tenía gran estima de su función y, en la época romana, los profesionales eran numerosos –sangradores, cirujanos, bañistas– y gozaban de gran consideración, aun cuando fueran criticados.

2. *La eficacia terapéutica del ritual chamánico*

¿Qué grado de eficacia ha de reconocerse a las prácticas terapéuticas de la medicina tradicional y popular? ¿Cuáles son los mecanismos específicos que garantizan la eficacia terapéutica de las prácticas populares y cuáles, por el contrario, los que comparte con la medicina occidental?

En el contexto específico de la curación chamánica la eficacia terapéutica del ritual se basa en una serie de creencias y de elementos culturales:

– creencia en el origen mítico-religioso de la enfermedad y en la capacidad de intervención del mundo sobrenatural sobre el mundo natural;

– creencia en la función del especialista médico, el chamán;

– manipulación del lenguaje ritual;

– manipulación del entorno social del enfermo y de su familia.

Si nos ocupamos del desarrollo del lenguaje ritual en aquel trabajo, aquí pondremos el acento en los procedimientos de actuación del especialista médico, el chamán. Ha sido común en la literatura antropológica y etnopsiquiátrica establecer un parale-

lismo entre la curación psicoanalítica y la chamánica. En ambas el itinerario del especialista –chamán o psicoanalista– apunta a la búsqueda del alma y de un conflicto que hay que solucionar. En ambas, el procedimiento busca crear una catarsis: la enfermedad es interpretada como una opresión negativa de las emociones y será resuelta en la medida en que estas emociones vuelven a fluir. Hay también una coincidencia en cuanto a los objetivos: el reconstruir la historia del conflicto que generó la crisis.

Sin embargo, encontramos diferencias fundamentales en lo que respecta a la forma de llevar a cabo los procedimientos. En el primer caso, es el chamán el encargado de reconstruir el mito que desencadenó la enfermedad, a través de la revelación que le hacen los espíritus cuando alcanza el estado de trance. En el segundo caso, el analista acompaña al paciente en un proceso de introspección que debe conducir a lo que se conoce teóricamente como «abreación», entendiendo ésta como: «ese momento decisivo de la cura en que el enfermo revive intensamente la situación inicial que originó su trastorno, antes de superarlo definitivamente» (Levy-Strauss 1968: 164). Así, al contrario de las modernas formas de psicoterapia en las cuales el médico pide al paciente dramatizar su propio mundo mítico, en la curación tradicional es el chamán quien dramatiza y proyecta el mundo mítico dentro del cual tiene que ser resuelta la enfermedad. El paciente permanece pasivo (Levy-Strauss 1968: 165-167).

La creación y el mantenimiento de un mundo mítico como parte de la cultura representan un elemento muy importante de la curación simbólica. En la curación tradicional es la dramatización de la experiencia del chamán la que hace posible la creación y el contacto con el mundo mítico. En la curación psicoanalítica es siempre el terapeuta el que acompaña al paciente en la exploración de un mundo mítico personal, intentando por lo general no involucrarse directamente en el proceso y mantenimiento de una posición externa, como lo expresa J. Dow: «Todos los sistemas de curación simbólica se refieren a un mundo mítico cultural establecido. El sistema difiere según donde se le sitúe. Algunos lo plantean en el ámbito sobrenatural. Otros podrían verlo como parte de la realidad cotidiana o como un conocimiento científico. El mundo mítico cultural contiene un conocimiento que es verdadero en cuanto a experiencia, pero no necesariamente en un sentido empírico» (Dow 1986: 60).

En el ritual terapéutico lo que crea la eficacia es la manipulación de la cultura, la particularización del mundo mítico, la transformación y utilización de los símbolos, operada por el chamán durante el ritual. Esta manipulación de los símbolos culturales permite llegar a la solución positiva del conflicto. El mismo autor se refiere a este proceso utilizando el concepto de *símbolo transaccional*: «La curación simbólica efectiva comienza con un médium simbólico generalizado en el sistema social y particularizado de tal manera que es capaz de afectar la transacción en el sistema del yo... si el símbolo transaccional utilizado en la curación es la versión particular de un médium simbólico generalizado, será más probable que evoque emociones» (Dow 1986: 64).

3. *Homero*

Tal como señala P. Laín Entralgo (1987: 7), la medicina inicialmente fue pensada como *muta ars*, «arte muda». Sin embargo, en los poemas homéricos aparece ya con fuerza la idea de enfermedad y su curación mediante la palabra. El tratamiento de la

enfermedad y su tratamiento por la palabra en la cultura griega constituyen la siguiente parte de nuestro estudio: Homero, el pensamiento presocrático, la medicina hipocrática, la tragedia griega, Platón y Aristóteles serán los ejes que recorrerá nuestra reflexión.

Para Homero la enfermedad puede ser de distintos tipos:

– *traumática*: es decir por violencia de los hombres, luchas, espadas que chocan, sangre, heridas...;

– *punitiva*: de origen divino como castigo a veces más arbitrario, pero con cierta lógica siempre;

– *ambiental*: causa natural externa, por ejemplo, el frío;

– *demoníaca*.

La fuvsiς es concebida en los poemas homéricos desde la mutabilidad y la divinidad. De lo que se trata es de ver las propiedades de los seres naturales. La fuvsiς es caduca, pero también «regular»: el movimiento de la naturaleza es divino, no es azaroso, sino regular. También en la terapia, tanto la catarsis (kavqarsiς, por ejemplo, la peste en la *Ilíada* y el baño purificador acompañado de las plegarias y sacrificios) como el ensalmo (ejpwdhv, por ejemplo, vendar la herida y, luego, pronunciar un ensalmo) constituyen dos momentos con un movimiento regular.

La relación clave es la que existe entre la palabra y la enfermedad. La palabra puede ser de tres tipos:

– *plegaria* (eujchv): se trata de una palabra interpretativa;

– *ensalmo* (ejpwdhv): se trata de una palabra mágica;

– «*decir placentero*»: se trata de una palabra psicológica.

El ensalmo terapéutico helénico reúne una serie de notas:

– no está relacionado directamente con la casta o clase (sacerdotal);

– el enfermo no es tratado directamente, sino de lo que se trata es de dirigir el ensalmo terapéutico a las potencias y propiedades de la fuvsiς;

– no es mágico por nombrar verdaderamente (pensamiento semita) ni mágicamente (pensamiento árabe), sino porque funcionalmente el ensalmo terapéutico encanta el ánimo de las potencias físicas.

El «decir placentero» que es, no lo olvidemos, psicológico, tiene dos notas características:

– se halla dirigido directamente hacia el enfermo, a su qumovς (ánimo);

– se basa en la eficacia natural de las palabras, no en una eficacia mágica.

4. *El pensamiento presocrático y la persuasión*

La clave en el pensamiento pitagórico la encontramos en los conceptos de música y chamanismo (véase *supra* §2). El pensamiento presocrático trata de recorrer el camino de la verdad (Heráclito), que seguiría el camino de la retórica de la persuasión. Éste consistiría en el tránsito del ser al decir (el ser dicho por la palabra); del decir al diálogo; del diálogo al encuentro con el otro; y, del otro, de nuevo, al decir del ser. De este modo, el círculo hermenéutico se cierra en ese decir y en esta retórica de la persuasión que pretende aplicarse a las creencias (pivsteiς). El mito constituye en el pensamiento presocrático el punto de partida y el punto de llegada. Encierra el conocimiento humano. El lovgoς presocrático es un lovgoς que rescata lo mítico, lo poético, lo metafórico, un lovgoς más allá del lovgoς.

5. *Los sofistas y Platón*

De lo que se trata en la retórica de la persuasión sofística es de curar la opinión o las creencias (pivsteiς). Ese lovgoς persuasivo en el que consiste la doctrina sofística de la persuasión como tevcnh de los sofistas, lo cual supone ya el inicio de lo que podemos llamar logoterapia, en el sentido de curación, pero inicialmente desde los sofistas sólo significaría curar la opinión.

Para Gorgias las palabras se utilizan para distintas funciones, al igual que los fármacos. La palabra puede ser instrumento de persuasión y, al igual que el fármaco, conducir el pensamiento a la victoria y hacer fuerte al débil (estrategia retórica).

Curar la opinión es distinto de la curación que pretende el médico, que cura la verdad del ser de la enfermedad, unas propiedades físicas. Se hallaría, pues, en la línea del lovgoς noético-científico, diferenciado, e inicialmente por encima (debería estar siempre al lado) del lovgoς persuasivo, inicio del lovgoς dialógico.

Para los sofistas la clave estaría en pensar la relación fuvsiς-novmoς o, lo que es lo mismo, la relación-unión de lo físico y lo psíquico.

Todo ello conecta con el pensamiento platónico y la mayéutica. De lo que se trata aquí es de pensar la relación entre la medicina y la retórica. En esa pretensión inicial platónica de ir pro;ς to; ‘Upokravth‡, «más allá de Hipócrates».

El lovgoς kalovς y también la ejpwtchv actúan sobre la swfrosuvnh o prudencia, que es una virtud del alma del oyente. Esta virtud la va adquiriendo en el arte de la escucha.

La clave en Platón estaría en la relación cuerpo-alma. Si en los escritos hipocráticos existe, a juicio de Platón, una prioridad del cuerpo, él pretendería en su concepción de la salud dar prioridad al alma, como rectora del cuerpo. Lo fundamental serían los hábitos del alma, las virtudes (ajretai), en una palabra, la swfrosuvnh. Hacia ella tendería el lovgoς kalovς.

La psicoterapia verbal-técnica consistiría precisamente en ese logro dialógico y prudencial de la salud. En este sentido quedaría constituida desde la perspectiva platónica. Otro tema clave serían las relaciones entre ejpwtchv y kavqarsiς.

6. *La medicina hipocrática*

De la multiplicidad de textos hipocráticos podemos entresacar una serie de puntos clave sin necesidad de entrar en la problemática de su autoría:

– la enfermedad estaría pensada desde la medicina hipocrática como desorden interno a la naturaleza humana;

– la causa actuaría directamente –acción natural– perturbando el orden «físico». Esa causa puede ser pensada como castigo si, y sólo si, la culpa es del paciente. Pero en muchos casos la enfermedad es por azar (ajtuciva);

– la tecnhv ijatrikhv o arte médica consistiría en un saber hacer. Estaría conectado este saber hacer con un saber teórico acerca de qué es la enfermedad y cuál es su naturaleza y la naturaleza del ser humano como paciente de esa enfermedad;

– el conocimiento de la fuvsiς del hombre y de la fuvsiς del remedio (fisiología presocrática);

– el lovgoς ijatrikovς aplicado a la naturaleza del cuerpo puede ser diagnóstico, terapéutico y también aquel que consistiría en la buena palabra, en el bien nombrar. El conocimiento de la experiencia que posee el médico por su conocimiento de la fuvsiς no es la mera persuasión de la opinión. El médico hipocrático no se dirige a los dioses, sino que su palabra se halla encauzada a la terapia del paciente. Por ello habla al enfermo y a los familiares. Eso sí, dependiendo del tipo de posición social del paciente: al esclavo lo curan los esclavos;

– la somatización. Como conclusión podríamos pensar que la medicina hipocrática cae en la somatización de la medicina. Por otro lado, parece mostrar un interés por el paciente, sobre todo en el tema de la ajnavmnhsiς o recuerdo, en el que al paciente le son formuladas ciertas preguntas y el enfermo habla de sí según su opinión y su sentir. Por esta vía sólo se alcanza un *conocimiento conjetural* distinto de la ciencia médica –conocimiento de las propiedades físicas de la enfermedad y del fármaco– y se llega a la conjetura (eijkasivh).

7. *Aristóteles y la tragedia griega*

7.1. *La Poética*

Especialmente focalizaremos nuestro estudio en Aristóteles. Expondremos aquí el pensamiento aristotélico acerca del poder de la palabra. Dejaremos de lado lo que Aristóteles piensa y dice sobre la operación psicológica del lovgoς dialéctico –la psicología de la convicción lógica– y estudiaremos la doctrina de la persuasión contenida en la *Retórica* y la acción catártica de la tragedia que aparece en la *Poética*. Nuestra atención se centrará en el análisis de los temas de la ejpwdhv y la kavqarsiς en la tragedia griega, sobre todo desde la *Poética* como texto fundamental en la arquitectura aristotélica.

En la *Poética* el poder persuasivo de la palabra recibe el nombre de kavqarsiς. El estudio de la especial relación de la kavqarsiς con la medicina es el que nos va a ocupar ahora. El término *kátharsis* procede del léxico religioso, pero también del ámbito médico. La kavqarsiς, fruto del entuasiasmo ritual, constituye una purgación del alma en el sentido más puramente médico de la expresión. En ella distinguimos hasta cuatro momentos:

– momento religioso-moral;
– momento dianoético o lógico;
– momento patético o afectivo;
– momento somático o medicinal.

El tema de la catarsis de las pasiones ha sido abordado desde un punto de vista estético y moral, sobre todo. Sin embargo, la catarsis –como si se tratase de un remedio terapéutico– impulsa a la eliminación del temor, del espanto (fovboς) y de la compasión, de la aflicción (eJleoς). La consideración médica del problema ha sido puesta de relieve por P. Laín, entre otros. Es precisamente él quien pone de relieve la base fisiológica de la *Poética* de Aristóteles. La catarsis produce en el cuerpo del individuo una purgación de todos aquellos elementos que le perturbaban y conduce a un restablecimiento del organismo en el sentido más médico de esta palabra.

El efecto propio de la catarsis trágica no es moral: es, pura y simplemente, placer (hJdonhv), el placer a que específicamente se hallaba ordenada la asistencia al espec-

táculo de la tragedia. El placer proporcionado por el espectáculo trágico produce que el espectador vuelva a su casa «mejor», pero no en el orden moral, sino en relación con su bienestar físico. La *Poética* de Aristóteles se abre en este punto a la *Política*. Como han puesto de relieve numerosos pensadores, es indudable la conexión entre el texto de la *Política* y la definición de la *Poética* en este punto. Podemos recorrer el camino que va de *Poética* VI a *Política* VII. Tampoco puede hablarse del pensamiento de la *Poética* sin tener en cuenta que su autor fue también el autor de la *Ética Nicomáquea*. La kavqarsiς de que nos habla Aristóteles en su *Poética* se puede equiparar a la que con sus palabras puede producir el orador en su auditorio y el psicoterapeuta en su paciente.

7.2. *La Retórica*

La filosofía se ha preguntado desde los últimos tiempos acerca del tipo de argumentación del que se puede echar mano y del tipo de racionalidad que la anima. Ha encontrado que necesita modos de argumentar más amplios que el de la lógica analítica. Los últimos años han supuesto un regreso a la retórica.

La filosofía práctica de Aristóteles contiene una teoría del hombre y de la acción comunicativa desde la que es posible una concepción de la ciudadanía moderna fundamentada en una lectura de la *Política* de Aristóteles, en el contexto de su *Ética Nicomáquea* y de su *Retórica*.

Tras abordar el papel del lovgoς persuasivo y su relación con el logos noético-científico, las pasiones trágicas y la teoría aristotélica de las emociones, tal y como aparece en la *Poética*, debemos analizar temas tales como la persuasión, los tópicos retóricos, la función de lo retórico y lo literario... desde la *Retórica*.

La *Retórica* de Aristóteles supone un estudio del carácter y de las pasiones. La *Retórica* profundiza en una serie de aspectos fundamentales:

– el carácter (h\qpς) del que habla;

– la disposición (diavqesiς) del oyente, que está determinada por las pasiones (pavqh) y los caracteres –edad, fortuna, hábitos viciosos y virtuosos– de los oyentes del discurso. Aquí se plantea Aristóteles definir lo que es una pasión y exponer el modo de modificarla o provocarla. Las pasiones constituyen la parte más importante en la determinación de las «opiniones» de los hombres;

– lo que con el discurso se dice, pues en la retórica el lovgoς está siempre por encima del h\qpς;

– la acción de la palabra persuasiva en el alma de aquel en quien es eficaz. En todos los géneros de la retórica –judicial o forense, deliberativo y epidíctico o demostrativo– el orador usa, para conseguir su objeto, los argumentos propios de su arte, llamados pivsteiς (confianzas, creencias).

La racionalidad hermenéutica, que trata de conjuntar comprensión y explicación, no dejando de lado la primera por privilegiar a la segunda, nos ofrece una mayor comprensión de la retórica, puesto que ésta es una especie de hermenéutica.

Con este trabajo no sólo pretendemos abordar los problemas de la Retórica clásica, sino también seguir el desarrollo y aplicación de la *Retórica* aristotélica a los problemas de nuestro tiempo. La *Retórica* constituye un excelente método discursivo de desarrollar el conocimiento ético y social mediante el diálogo.

Destaca el valor de la teoría retórica para la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y el psicoanálisis. Asimismo, la relación de la retórica con la pragmática y la psicolingüística.

Es importante iniciar una reflexión sobre el lovgoς aristotélico. La concepción del lovgoς como un constructor de consenso implica una concepción comunitaria de la sociedad humana. El diálogo entendido como mediación supone un pluralismo social en el que el lenguaje es patrimonio de todos y de cada uno.

El concepto de lovgoς nos lleva al estudio de la teoría de la deliberación aristotélica. La comunidad humana se basa en la concordia, desarrollada en una auténtica actividad comunicativa. La teoría de esta actividad comunicativa se encuentra recogida en la *Retórica*, que estudia el arte que los seres humanos utilizan y desarrollan para dar expresión a su pensar y a su sentir, comunicándoselo unos a otros.

Insistimos en el hecho de que la *Retórica* aristotélica constituye el fundamento creador de comprensión mutua y consenso propio de una sociedad comunitaria democrática. Durante siglos se ha olvidado el valor de la retórica como teoría del lenguaje y como concepción del conocimiento humano mediante el uso de la palabra.

El objeto de la *Retórica* es, en la concepción aristotélica, la deliberación sobre «aquello que puede, podría o habría podido ser de otra manera», a diferencia del discurso científico de lo objetivo que se ocupa de «aquello que no puede ser de otra manera». Los ciudadanos tienen que ponerse de acuerdo para desarrollar una vida en común. La deliberación no es ni una deducción ni una mera construcción inductiva que busca la constatación de hechos objetivos, sino la búsqueda de una decisión acerca de lo que convenga hacer o no hacer.

El objeto de la *Retórica* es el discurso de lo bueno, lo útil, lo recto. Deliberamos para actuar en un sentido u otro, y juzgamos el resultado de nuestras actuaciones no por que sean verdaderas o falsas, probables o verosímiles, sino porque sean buenas o malas, útiles o inútiles, justas o injustas.

Es en la política donde la ética alcanza su aplicación fundamental. La ética es así una cierta disciplina política que requiere su propio discurso y método. La retórica es la forma discursiva de la ética y la ética el material del discurso retórico. La ética es entendida así a la manera de Aristóteles, como teoría general de la acción, no como mera doctrina de la norma moral. El estudio de la retórica nos lleva a la pregunta por el poder de la palabra.

7.3. *La Ética*

Nuestro objetivo aquí es centrarnos en el estudio de la relación enfermedad-ética desde la *Ética* aristotélica y a partir del tema de las virtudes y los hábitos de vida. El espectáculo trágico nos proporciona una especie particular de placer. Un placer que nos conduce a la acción. Una acción que es educativa. Esta acción educativa de la tragedia es, pues, moral. Nada en la vida del hombre puede ser amoral.

II. Ética médica y logoterapia: ética, psicología y medicina

Desde una perspectiva actualizadora se trataría de ver desde las distintas teorías contemporáneas médico-científicas cómo pueden pensarse esos temas clásicos de la enfermedad moral y de la terapia por la palabra desde el marco postmoderno de autores como Foucault y Lacan. En la raíz del mal –de la *enfermedad moral*– se encontraría, a nuestro modo de ver, el concepto moderno de subjetividad. De lo que se trata es de dar una visión clara de la evolución del marco filosófico para pensar la enfermedad *moral* desde la transición de la φυσις a la subjetividad desde una nueva óptica bioética, desde una ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad y desde las posibles e imaginables fuentes de la autonomía en el yo: el *conocimiento y cuidado de sí*, las *tecnologías del yo* postmoderno y urbano, el trabajo de autoconstrucción de uno mismo como *obra de arte*... todo ello desde la pretensión radical de búsqueda de un nuevo marco desde el que ha de surgir, si no un *súper* sí al menos un nuevo hombre capaz de salud, libertad y autorrealización. En última instancia, se pretende aplicar esa reflexión postmoderna a casos médicos tan actuales como son el *estrés* –los dolores de cabeza y estomacales del sujeto urbano y el resto de síntomas que le acompañan como *segunda* naturaleza en esa «enfermedad del siglo XX» que amenaza con serlo del XXI– o la *depresión* –tipos de terapia, administración con explicación razonada sobre los fármacos, y sobre todo la clave ética del tratamiento mediante un *nuevo estilo de vida terapéutico*.

Lo difícil a estas alturas del ensayo es decidir el orden de investigación adecuado. A nuestro modo de ver, resulta apropiado empezar por la ética, seguir por la psicología y, por último, investigar desde una perspectiva médica amplia los casos y sus posibles terapias, siempre en el marco de la *enfermedad moral* –enfermedad fundada en los hábitos de vida del paciente– y la terapia –pensada como *regula vitae*, régimen de vida mejor, más prudente y terapéutico.

1. *La ética*

En este apartado realizaremos un breve recorrido por Foucault, en esa búsqueda de herramientas desde las que pensar la *enfermedad moral* y su terapia, pensadas ambas en el contexto del paciente como persona libre comprometida en la autoconstrucción desde esa libertad y desde el contacto con los otros. En el surgimiento de las enfermedades mentales se cruzan distintos elementos: la mirada del otro y, sobre todo, la palabra del otro y del sí mismo hacia el otro, el decir-se a otro o el silencio en la incomprensión del «otro-loco» pensado en el marco del sí mismo cuerdo, la razón que regulariza y clasifica las palabras en un orden supuestamente verdadero, pero en el fondo ficticio...

Desde la lectura de Foucault del *¿Qué es la ilustración?* kantiano, Morey habla de un objetivo unificador de fondo que sería «no descubrir sino rechazar lo que somos», ser autónomos en sentido radical es ser libres de la presión del poder y el decir que opera sobre nosotros desde el Estado moderno configurándonos como sujetos de una identidad ya dada e inmutable, cuando en el fondo lo único real no es precisamente la categoría de la sustancia o del sujeto ya hecho sino como diría Nietzsche la libertad radical desde el cuerpo que crea desde una voluntad de poder u otra.

A nuestro juicio la clave es el problema del lugar de la enunciación del sujeto: ¿desde dónde nos decimos? En primer lugar, desde una historia peculiar; en segundo lugar, desde unas relaciones sociales de poder con lo Otro y los otros y, finalmente, desde un modo de decirnos a nosotros mismos y de construirnos desde nuestro decir a otros y a nosotros mismos en una autoconstrucción que es la autonomía en un sentido radical y profundo distinto del kantiano, más cercano al nietzscheano, fundado en un conocimiento de sí que es ya «gay saber».

En su *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica* Foucault se preocupa del hecho que la locura y la enfermedad han sido entendidas como objeto científico, desde un saber racional que pone las condiciones y reglas de juego. En la *Historia de la locura en la edad clásica* (1961) Foucault hace una historia de las relaciones razón-sinrazón en Occidente investigando la genealogía de la psiquiatrización del loco y su marginación en los manicomios. A la *Nave de los locos* renacentista sucede la del *Hospital de los locos,* en que el internamiento no es más que la explicitación de ese «parámetro normativo tanto gnoseológica como ético» de separación del alienado respecto de lo racional. Ya bien entrado el XVIII la locura se separa de las distintas formas de sinrazón, la distinción mentalmente «sano», mentalmente «patológico», que lleva a un sometimiento de los locos desde el poder y el decir del discurso fuerte e ilustrado de la razón. (Actualmente, podemos añadir, con la reforma psiquiátrica en España se va hacia la desaparición de los manicomios y su sustitución por una red de servicios de rehabilitación, centros de día o centros de salud mental. Han demostrado mejorar el estado de los pacientes, pero el problema es que son muy escasos en número. Resultado: el manicomio en la casa familiar, necesidad de atención...)

La clave foucaultiana es el desentrañamiento los «efectos de poder» desde la nueva mirada médica y clínica y su decir acerca del paciente loco desde el marco de las relaciones médico-paciente pensadas en clave bioética de dominio. Desde esta línea, surge el movimiento antipsiquiátrico contemporáneo. A nuestro juicio, de lo que se trata es de pensar en serio al paciente como sujeto-objeto en la relación médica que pierde la raíz humana y deja al «loco» sin voz para decirse y para curarse a sí mismo desde unas «tecnologías del yo» autónomas. Esa es la búsqueda radical de camino por el que andar en el presente ensayo.

Brevemente revisemos ahora la perspectiva ética que nos aporta Foucault en sus últimas obras, en concreto, en *Tecnologías del yo* y en *La hermenéutica del sujeto*. Lo primero que podemos señalar es el escepticismo foucaultiano en cuanto al humanismo y los universales antropológicos, no hay algo así como una continuidad en el sujeto, sino que lo que hay son «prácticas» –modos de actuar y de pensar– en las que se constituye eso que sea el sujeto y los objetos que nos son dados. ¿Qué son las tecnologías del yo? Éstas son, como dice Foucault en las *Howison Lecture*, «técnicas que permiten a los individuos efectuar por sus propios medios un cierto número de operaciones sobre sus cuerpos, sus almas, sus pensamientos, y sus conductas, y ello de un modo tal que se transforme a sí mismo, y que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto grado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc.».

Las tecnologías del yo son estudiadas por Foucault como «estética» en los griegos, como «cuidado de sí» en los romanos, «hermenéutica del yo» en los cristianos, así como en posibles formas actuales (psicoanálisis). En el cristiano hay una estrecha relación entre la verdad que viene del exterior y la que emana del interior del hombre, el artífice de ambas es Dios. El griego entendía el gobierno de sí como conectado con el gobierno de la ciudad en una existencia estética, con el romano y sobre todo con el

estoico se focaliza todo en el dominio de sí, y en la existencia estética de uno mismo –se pierde el sentido comunitario–, en ambos modelos el yo se puede dominar, puede autoimponerse desde sí; con el cristianismo no, el yo es negado por el código externo, el autodesciframiento no es más que descubrir ese código dentro de uno como legislación del corazón (tablas de la ley externa divina, grabadas también en el corazón humano), seguir el código es salvarse (con auxilio divino, ese es el papel de Cristo, único salvador).

La historia de las tecnologías del yo pasa por distintos rellenos estratégicos y transformaciones y parentescos: el análisis de los sueños en Artemidoro y el análisis de los sueños en Freud; la búsqueda del yo profundo en los cristianos y una búsqueda similar en algunas formas de psicoanálisis; el cuidado del cuerpo en los grecorromanos y ciertos cuidados corporales actuales. El psicoanálisis, en su aspecto analítico, es cristianismo desacralizado, la «falta» es carencia, no pecado. Únicamente una cultura largamente curtida en la búsqueda de la verdad de uno mismo dentro de la interioridad del deseo pudo asumir, como relativamente normal, la indagación en el propio yo para producir cambios liberadores.

La historia de Occidente en cuanto a las tecnologías del yo es una historia de inversión: de la primacía del «cuídate a ti mismo» sobre el «conócete a ti mismo» a la supremacía de este último. Partiendo del «conócete a ti mismo» délfico pasamos al «confiesa tus pecados» monástico, al «*cogito* cartesiano» y, finalmente al diván psicoanalítico. Desde una perspectiva bioética podemos añadir el nuevo «conócete a ti mismo psiquiátrico» de identifica tus síntomas y tómate tus pastillas. Subyace la idea de un yo que se puede conocer, un substrato por debajo del hacer (Nietzsche lo negará con fuerza). El cristianismo marca un giro fundamental: decir*se*, decir la verdad acerca de uno mismo para renunciar a uno mismo. Es la «hermenéutica de sí», manifestada en dos formas*: exomologesis*, no es verbal, sino más bien dramática y relacionada con la penitencia; y, la *exagoreusis*, de herencia estoica (pero en Séneca la relación era instrumental, se buscaba la felicidad y la autonomía que se alcanzaban), consiste en la expresión verbal de pensamientos en una relación de obediencia completa a una voluntad ajena, se busca un yo oculto, pensamientos ocultos e impureza interior, exige la constante verbalización, contarle todo al director espiritual, porque es él quien realizará el escrutinio entre los buenos y los malos pensamientos (Foucault 1996: 91). Todo ello vale para la confesión. En ambas tecnologías subyace la renuncia del propio deseo y del propio yo. Al final de *Tecnologías del yo* dice Foucault que desde el XVIII hasta el presente las ciencias humanas han utilizado estas técnicas de verbalización, pero sin renuncia del yo, en aras de construir un nuevo yo (quizá se refiere al psicoanálisis y otras corrientes).

2. *Una perspectiva lacaniana para pensar la depresión*

2.1. *La tristeza y la melancolía en Lacan: más allá de la depresión*

La depresión no es sólo un rasgo propio del siglo XX y de la sociedad contemporánea, sino un mal que no respeta edad ni sexo ni contextos históricos. Un mal, no de moda –romanticismo francés– sino de actualidad, por pertenecer a la estructura ontológica del ser humano –ontología histórica foucaultiana. Para Lacan hay que diferen-

ciar entre depresión –discurso médico– y tristeza y melancolía –discurso humanístico y psicológico de la radicalidad ontológico-histórica humana.

Lacan no va a hablar de depresión, concepto psiquiátrico –clasificatorio-racional, falso o ficticio en terminología foucaultiana– adoptado por la psicología para hablar de la «tensión vital» como cualidad psicológica del ánimo. Lacan se remite a un filósofo, a Spinoza y a su *Ética*: la tristeza sería una pasión desde una perfección menor, sería melancolía y dolor; el placer o alegría una afección del gozo conectada con la relación bilateral alma-cuerpo. Esto se conecta con la concepción médica psiquiatrizada y excesivamente somatizada del trastorno bipolar del maníaco-depresivo, que debiera ser revisada desde otra perspectiva más humanista y personalista.

2.2. *Lacan versus la psiquiatría contemporánea*

La psiquiatría contemporánea distingue *lo exógeno* –factores externos desencadenantes, situaciones vitales complejas y estresantes para el sujeto que las sufre, el paciente– de *lo endógeno* –atribuible a metabolismos internos. Sin embargo, no piensa las relaciones. En el fondo es la última heredera de la distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*. Todo lo que la medicina occidental toca lo somatiza al racionalizarlo desde una lógica en la que el verdadero cuerpo queda ausente, pues el cuerpo, nos enseña Lacan, es el lugar de inscripción del sujeto, su lugar de enunciación o de renuncia del yo es, en el fondo, el lugar de la palabra y de la libertad entendida como autoconstrucción libre y tecnológica-artística (foucaultiana).

La neurofisiología médica confunde distinciones meramente instrumentales (cuerpo-alma) para caer en una somatización en la que el cuerpo no es lugar del goce sino cárcel ya no del alma sino de unos síntomas fisiológicos y bioquímicos quedando la terapia sin sujeto, sin palabra y en el fondo *sin terapia*.

Esa es la paradoja de la medicina contemporánea actual, todo por el paciente, pero sin el paciente. La autonomía es el caballo de batalla, lo nunca logrado y siempre entrevisto por ese sujeto moderno que quiere (¿o quizá no quiere?) ser mayor de edad. La Ilustración todavía no se ha estrenado, como bien afirma en sus análisis éticos la profesora Cortina.

El prejuicio de fondo a criticar es la separación abismal entre el afecto y el intelecto. Las psicoterapias de la psicología convencional se guían ciegamente por el afecto, como si los lágrimas, los llantos, las risas... en una palabra, la expresión de afectos fuera el lugar de enunciación verdadero del sujeto en su decirse auténtica y genuinamente a sí mismo. Para Lacan, el afecto o el sentimiento a menudo miente, es engañoso, en la terapia por la palabra que propone hay que ser más radical, los afectos no nos dan un acceso infalible a la verdad, son sólo aparentemente verdaderos han de ser verificados. Esto es, hay que descubrir lo que en ellos permanece del inconsciente.

Hacer hablar a los afectos en la terapia por la palabra en la vertiente del significante. Hacer pasar los afectos, signos del cuerpo, al campo del lenguaje, sería la apuesta psicoanalítica lacaniana desde una ética que interroga a los afectos y los hace hablar, sabiendo que pueden ser mentirosos, pero al menos son una expresión de la palabra escrita en el cuerpo que ha de ser dicha en el decirse del sujeto en la terapia o búsqueda del yo genuino o del cuerpo capaz de goce.

En la *tristeza* («cobardía moral») resuena el discurso del amo contrario a la autonomía de lo particular, del goce concreto del cuerpo. El sujeto se enuncia desde el

sufrimiento en el lenguaje de los afectos, idioma engañoso, pues el objetivo de la terapia es que se produzca el significante que regula la relación con la verdad. Los afectos no son de fiar porque a menudo en la dinámica del yo sufren desplazamientos difíciles de desenmascarar.

El discurso médico se fía de esa «vivencia depresiva» o «afecto depresivo», pero para Lacan los afectos han de verificarse desde la logoterapia, que es una exigencia ética de bien-decir, sobre todo bien-decir-*se*. El sujeto que se sabe triste es el lado opuesto del gay saber (a nuestro juicio, por este gay saber es por el que apuesta Nietzsche y por un nuevo sentido no médico y somatizado sino griego y espiritual de *manía*).

La terapia de la tristeza consiste en logoterapia, en bien-decir-*se* el inconsciente para liberar al yo –al cuerpo– de sus cadenas que le impiden el genuino goce para el que está no ya hecho desde una lógica divina, sino por hacer desde una tecnología artística del sujeto que se crea como obra de arte. La melancolía hay que pensarla en otro registro, no es una carencia del bien-decir, «es un retorno de lo real del goce que invade el organismo y lo sacrifica hasta hacerlo tan insoportable que el sujeto se precipita en el acto suicida» (Mattalía 1996: 73).

3. *El tema del síntoma en psiquiatría y en el psicoanálisis*

El discurso psiquiátrico se fía del lenguaje de los afectos, porque tiene una concepción del síntoma distinta de la del psicoanálisis:

En un tratamiento breve del tema podemos decir que la medicina psiquiátrica entiende el síntoma en un plano fenoménico –es todo aquello que el paciente sufre y nos comunica verbalmente, mientras que el psicoanálisis sitúa el síntoma en un plano más profundo, como producto de la «resolución» de un conflicto inconsciente, donde luchas fuerzas opuestas y que viene de la infancia. Por consiguiente, el acceso al síntoma es mucho más rápido en psiquiatría que en el psicoanálisis; el psicoanalista ha de explorar primero el inconsciente mediante un largo proceso de libre asociación, estableciendo el síntoma sólo al final de la terapia.

El psiquiatra tienda a pensar el síntoma –usaremos terminología aristotélica– desde la causalidad eficiente –por la herencia, por un desequilibrio químico, por los neurotransmisores... se busca una causa orgánica– mientras que para el psicoanalista, que es un «filósofo de la sospecha», el síntoma esconde algo inconsciente, deseos reprimidos desplazados; el síntoma no es gratuito tiene una finalidad, causa final, una intención inconsciente. Freud incluye los sueños y los actos fallidos como síntomas. También habla de actos sintomáticos: mientras un delirio celotípico en la neurosis es un síntoma, dejarse la puerta de la consulta abierta al entrar es un acto sintomático, no es un síntoma porque no implica sufrimiento, pero no es azaroso, está motivado inconscientemente. Los sueños y los actos fallidos, en tanto expresiones simbólicas inconscientemente motivadas también corresponden a la neurosis, pero tomada no en sentido patológico, sino en sentido amplio, como cuando Freud dice que somos en última instancia neuróticos, pues la condición humana es tal que tiene que ver con la constitución de un inconsciente y una represión primaria, posibilitante de los procesos de simbolización. Como decía un psicoanalista argentino, la neurosis no es más que la «locura de los cuerdos».

4. *Logoterapia: entre la palabra y el sentido*

4.1. *La logoterapia en el psicoanálisis*

Tendríamos aquí dos tipos distintos de terapia, pero con aspectos comunes. La principal nota que comparten ambos tipos de terapia es la huida del «moralismo», que consistiría bien en no responder a lo que en psicoanálisis se llama «demanda» o bien en responder a la pregunta por el sentido, en el caso de Frankl. Ambas terapias rechazan la posición de poder, de dominio. Por ello, ambas dan –o devuelven– el protagonismo al lugar en el que debe estar, esto es, en el sujeto analizado. Tanto en el psicoanálisis como en el análisis existencial, el paciente deja de ser paciente –pavqpoς, pasivo– para convertirse en agente de su terapia convirtiéndose ésta en autoterapia. Rompen así ambas posturas con lo que se ha venido llamado paternalismo médico, que consistía en atribuir al médico un absoluto saber y, por tanto, un absoluto poder de actuación sobre el paciente desde el principio de beneficencia sin pedir permiso ni opinión al paciente (actualmente parece que la situación ha cambiado, piénsese por ejemplo en el consentimiento informado).

Existe una característica que, tal como expresa Freud en su escrito «Los caminos de la terapia psicoanalítica», era fundamental en el discurso psicoanalítico: distanciarse del discurso de dominio. Lo primero que no es el psicoanálisis es un discurso de dominio. Es imprescindible adoptar y rechazar una serie de prácticas en la relación psicoanalítica. Queda tajantemente prohibido imponer –aunque nos lo demande urgentemente el analizado– al otro la propia ética, el propio modo de ver la vida, la idea de bien, de valores, de cómo ha de vivir (norma que se saltan muchos psicoterapeutas más parecidos a los moralistas): «Por nuestra parte, rehusamos decididamente adueñarnos del paciente que se pone en nuestras manos y estructurar su destino, imponerle nuestros ideales y formarle, con orgullo creador, a nuestra imagen y semejanza. Mi opinión continúa siendo hoy contraria a semejante conducta, que, además de transgredir los límites de la actuación médica, carece de toda utilidad para la obtención de nuestro fin terapéutico» (Freud 1993: 2460).

«Talking cure»

El término lo recoge Freud de una histérica Anna O. Suele traducirse por curación por la palabra, a nuestro modo de ver, también puede traducirse por «logoterapia», siempre que tomemos la acepción de palabra como traducción de *logos*. Pero nosotros tenemos distintas experiencias en nuestra vida que tienen que ver con eso. En la vida cotidiana, unos recurren a un amigo para que escuche sus preocupaciones y les aconseje; otros recurren al sacerdote para «quedarse con la conciencia tranquila», le cuentan lo escondido, los secretos, los pecados... y la exculpación del sacerdote –que siempre va aconsejada de «sabios» consejos, ¡cuidado con el moralismo!– junto a la penitencia, los deja limpios, renovados; otros se apoyan en sus parejas con las que dialogan y algunos alcanzan una relación ética en el sentido de Pedro Salinas –«es que quiero sacar de ti tu mejor tú»; otras veces más que palabras, apoyo y cariño, lo que hay son gritos... pero la relación psicoanalista es radicalmente distinta. El amante o el amigo responde a nuestra demanda, el analista no ha de hacerlo. El único deseo es el

deseo del analista, el deseo de saber. Al contrario de satisfacer, ha de ir contra la tendencia a dejarse arrastrar que tiene el paciente por los beneficios de su neurosis, queriendo permanecer en esta posición cómoda del no-saber (no saber del deseo inconsciente).

El paciente demanda consejos de vida, pregunta acerca de porqué sufre, cómo debiera vivir, qué actitud debiera adoptar ante los otros y ante sí, pide amor... El psicoanalista es el que ha recibido toda una formación para quedarse quieto y callado y no responder, en parte porque no quiere caer en la posición de dominio como un moralista, privando así de autonomía a su paciente. El único poder no es el del saber del psicoanalista, sino el poder de la palabra, pero de la palabra del propio sujeto que se psicoanaliza. De ahí que el psicoanalista proponga al paciente: «diga lo que quiera», «asocie libremente», «hable de lo que quiera». ¿Por qué la palabra?, ¿qué nos da la palabra? Las patologías tienen su origen por la saturación de afectos o la represión de deseos en el inconsciente. En psicoanálisis hay un momento en el que la palabra se torna verdadera, llega a esa raíz inconsciente de la patología, refleja de un modo peculiar el inconsciente, mediante la alusión, la palabra tiene poder en cuanto se torna alusiva del conflicto del inconsciente. Tendríamos dos ámbitos:

Demanda	lo que se puede decir	enunciado
Deseo	lo que no se puede decir	enunciación

La palabra alude al deseo, pero no lo nombra directamente. La palabra no puede decir todo el deseo, sólo alude. El deseo es precisamente lo que no se puede decir directamente, lo que está entre líneas: sueños, lapsus, actos fallidos. Es lo que hay que descubrir en la curación. No es el ser, es la falla en el ser. Es lo indecible, lo que corre por debajo de lo que se dice. La cura pretende hacer consciente lo inconsciente por la palabra, pues lo que funciona provocando patología desde el inconsciente si pasa al lado consciente es descargado. El objetivo de la curación psicoanalítica es llevar al analizante a reconocer la verdad sobre su deseo. No obstante, sólo es posible reconocer el propio deseo cuando se articula por la palabra. Sólo cuando el deseo es nombrado en presencia del otro es reconocido. Por eso, el psicoanálisis intenta enseñar al sujeto a nombrar, a articular, a traer a la existencia, a la conciencia ese deseo. Hay un gran problema de base para nombrar el deseo por la palabra: la incompatibilidad entre el deseo y la palabra. Esto tiene que ver con la naturaleza del inconsciente, éste no sólo no es conocido, sino que no puede ser conocido. Es cierto que la verdad acerca del deseo está presente en alguna medida en la palabra, la palabra nunca puede expresar la verdad total sobre el deseo. Cuando la palabra intenta nombrar el deseo queda siempre un resto que excede a la palabra. La palabra tiene un poder meramente alusivo.

Caso: una señora neurótica obsesiva, a quien le surge la idea de que su marido le engaña y desarrolla un delirio celotípico, injustificado. Gracias a la logoterapia, a las palabras de la paciente, el psicoanalista ve tras este delirio un deseo reprimido: la inclinación erótica de la señora hacia su yerno. La represión de este deseo no es total, deja un resto, retorna en forma enmascarada como celos hacia su marido: la defensa contra su deseo ha consistido en proyectarlo en el otro (así como las personas recatadas, en el fondo lascivas, andan todo el día despotricando contra las parejas que se besan por la calle), la proyección consiste en que ya no es ella quien desea (deseo que rechaza su super-yo) sino el marido. El síntoma (la maniobra) ha tenido éxito, pues a

pesar de que el delirio celotípico no es placentero, al menos evita y tapona el sufrimiento mayor del reconocimiento consciente y directo de su deseo. La proyección sería un mecanismo de defensa del yo. Aquí actúa el «super-yo», la represión del deseo sexual hacia el yerno es inmediata e inconsciente por eso funciona el mecanismo, si lo desenmascaramos por la palabra le quitamos el poder patógeno.

4.2. *Logoterapia en Frankl*

Frankl era un psiquiatra y neurólogo austríaco, que tras su experiencia en los campos de concentración como prisionero inventó la «logoterapia». En una ocasión un colega le preguntaba a Frankl si era psicoanalista. Frankl le respondió que era un logoterapeuta, y le pidió a su colega que le explicara en qué consistía el psicoanálisis. El colega respondió que el psicoanálisis consistía en tumbarse en un diván y decir cosas desagradables de decir. Entonces le pidió a Frankl que le explicara qué era la logoterapia, a lo que Frankl dijo que consistía en escuchar cosas desagradables de oír. Vemos, pues, que la logoterapia es una inversión del psicoanálisis. El acento ahora recae en el escuchar. El logoterapeuta sí dice, orienta, pero tampoco es un moralista.

La logoterapia toma la acepción de sentido para traducir la palabra griega λόγος. Así pues, la logoterapia sería una búsqueda autónoma que inicia el paciente –o mejor, el agente– para darse un sentido en su vida, en sus circunstancias personales... Por debajo hay toda una antropología –«mínima»– que Frankl explícita: consiste en pensar al ser humano como aquel ser que se distancia de los animales por el hecho de tener que darse un sentido, tener que buscarse su lugar en el cosmos. Creemos que Zubiri esclarece este punto cuando compara a los animales –seres instintivos, ferentes, pulsionales, al fin y al cabo responden en último término al esquema estímulo-respuesta...– con el ser humano que se caracteriza porque tiene que hacer su justeza ya no al medio sino al mundo y tiene no ferencias, sino preferencias, imaginar posibilidades. En esta perspectiva, Frankl ve al hombre como voluntad de sentido (y no como voluntad de placer, como hace el psicoanálisis). El ser humano sería un ser cuya fuerza motivante no es un deseo que actúa desde el inconsciente, sino la fuerza motivante que consiste en encontrarse un sentido a la propia vida. Ésta es la tarea intransferible: le corresponde a uno y sólo a uno el darse un sentido, sino caemos en la enajenación y en la heteronomía.

La logoterapia presenta otras peculiaridades frente al psicoanálisis: es *menos introspectiva* (ir al inconsciente) y *menos retrospectiva* (volver a la infancia para descubrir el deseo sexual). Para la logoterapia es más importante el futuro. En este sentido es *optimista*: el sentido nos da una meta, una razón para vivir y orientarnos. La esencia de la logoterapia es enfrentar al paciente con el sentido de su propia vida. Eso es precisamente lo que el neurótico quiere esquivar. Aquí neurosis hace referencia a la llamada por Frankl «neurosis noógena» diferenciada de la «psicógena» que trataría el psicoanálisis. La neurosis noógena es la originada en el νοῦς o νοῦς (mente), en la dimensión espiritual de la persona, pero esta dimensión no es algo de carácter divino o ideal, sino que es simplemente la aspiración humana primaria y radical por una existencia significativa, si esa aspiración se ve frustrada caemos en la neurosis o en lo que comúnmente llamamos «crisis existencial». Este tipo de neurosis suele subyacer al otro tipo, por eso siempre es recomendable complementar el psicoanálisis con la logoterapia, sino se cae en riesgo de recaídas.

La frustración existencial es algo humano, no es algo necesariamente patológico. Esta situación puede llevar a la angustia espiritual, pero esto no debe confundirse con una enfermedad mental que haya que medicar (actualmente algunos psiquiatras siguen la máxima «tomate tus pastillas y cállate», primero fueron los antidepresivos, ahora los neurolépticos y los ansiolíticos). Lo correcto en estos casos es aplicar la logoterapia que hace que pasemos de una situación de crisis existencial y de la desesperanza a un crecimiento y desarrollo del sentido. Esta terapia en parte se parece al psicoanálisis en cuanto a que el sentido está también oculto, pero no se parece en cuanto no está oculto en el inconsciente, sino que aquí se alude sólo a la dimensión espiritual.

Teniendo en cuenta que «quien tiene un porqué puede soportar casi cualquier cómo» (Nietzsche), entendemos porqué la demanda profunda del paciente es siempre por el sentido, pero no existe el sentido en general para todos, ni siquiera para toda una vida; el sentido existe sólo encarnado para cada vida, para cada momento. Preguntar cuál es el sentido de la vida es lo mismo, para Frankl, que preguntarle a un ajedrecista cuál es la mejor jugada. La máxima de la logoterapia dice: «Vive como si ya estuviera viviendo por segunda vez y como si la primera vez hubieras obrado tan desacertadamente como ahora estás a punto de obrar». Consiste en imaginar que el presente ya es pasado y que se puede cambiar. Es hacer caer en la cuenta al sujeto, hacerle ver que su actuación cuenta que ya no habrá marcha atrás, que ahora es el momento. El sujeto es responsable de su obrar. Y al actuar responde con su vida a la pregunta por el sentido. Pero él decide de qué y ante quién es responsable. El logoterapeuta no le impone juicios de valor, pues quien tiene la responsabilidad de juzgar es el paciente. Concluiremos este apartado con dos casos de depresión y de logoterapia.

Caso 1: Un viejo doctor arrastraba una depresión dos años y medio, desde que su amada mujer había muerto. Frankl le preguntó en una ocasión qué habría sucedido si fuera él quien hubiera muerto y ella la que le hubiera sobrevivido. Entonces el viejo doctor le dijo que ella habría sufrido mucho. Entonces Frankl le dijo «imagínate el sufrimiento que le has ahorrado, pero tienes que pagar por ello con tu propio sufrimiento». Estas palabras sirvieron para cambiar de repente la actitud del viejo doctor, porque se le había introducido en el camino del sentido, se le ha planteado una nueva perspectiva para pensarse en sus circunstancias, dando un sentido al sufrimiento, el sentido del sacrificio.

Caso 2: Es el caso de una madre que pierde a su hijo de 11 años y se queda con otro hijo paralítico. Ella intenta suicidarse, pero el niño paralítico lo impide, él sí quiere vivir, sí ve un sentido en su vida... Todo esto lo cuenta la madre en una sesión de terapia de grupo. Entonces entra Frankl y le pregunta a otra señora que pensaría de su vida si en vez de 30 tuviera 80 años y estuviera moribunda en la cama recordando que ha sido rica, que se ha casado con un millonario, que ha tenido prestigio social... La señora responde que su vida no habría tenido sentido y se sentiría triste, fracasada... Entonces Frankl le hace la misma pregunta a la madre y ésta responde llorando que ella sí que ha tenido una vida cargada de sentido, porque quiso tener hijos y los tuvo, y que su sentido ahora es cuidar a su hijo.

5. *El caso Nash: algunas reflexiones entorno a la psicosis*

La historia de John Forbes Nash, hijo, es un *misterio*. A los 21 años revoluciona la teoría de los juegos con una intuición cuasi sobrenatural, con una teoría económico-matemática; luego, 30 años de miseria y delirios bajo la esquizofrenia paranoica y, finalmente, un progresivo resurgir de sus cenizas hasta la cuasi recuperación de esa incurable enfermedad. ¿Qué hay detrás del *misterio*? Quizá nos aporte algo de luz examinar la personalidad de Nash. El *carácter narcisista fálico* –propio de las personalidades paranoicas– se caracteriza por un tipo de personalidad que busca el éxito y el prestigio a cualquier precio, y no soporta las críticas y fracasos. Recordemos cómo al comienzo del film está obsesionado con conseguir una idea genial, algo que lo encumbre por encima de sus compañeros y que le dé fama y prestigio. Su sexualidad es de tipo predominantemente homosexual, algo que en el film es decorosamente omitido. Nash siempre se caracterizó por un «retraso» emocional, quizá por su falta de amigos, y por una pansexualidad infantil, que le impedía decidir si le gustaban hombres o mujeres. Esto reforzó aún más el aislamiento entorno a él, sus compañeros le llamaban *homo*. (Esta sexualidad se da a menudo en esquizofrénicos paranoicos. Por ejemplo también se daba en el caso clásico del juez Schreber.) En el MIT de Massachusetts intentó relacionarse primero con tres hombres. Sólo después de eso tuvo un romance con Eleonor Stier con quien tuvo un hijo, a los que abandonó (otra decorosa omisión del film). Nada menos que fue expulsado de la prestigiosa Corporación RAND por «escándalo público» en los lavabos (recuérdese que era la época de McCarthy y la caza de brujas, comunistas y homosexuales). En el MIT conoció a Alicia Larde, alumna suya, y en 1957 se casaron. Justo antes de este hecho sus padres se enteran de lo que sucede con su hijo, rompen relaciones con Nash y muere su padre (otra omisión clave, con la que lo único que la película consigue es que no nos enteremos de las causas ambientales de la esquizofrenia paranoica). Creo que esta situación de estrés en un sentido amplio: *personal* –doble cara homosexual, padre, marido– y *social* –obligaciones docentes, de investigación, de afán de prestigio narcisista– puede haber sido el detonante de algo, una patología dormida en Nash.

Nash era un hombre con una profunda creencia en la racionalidad de las cosas, esto lo llevó a buscar obsesivamente conexiones ocultas, significados escondidos a cuanto percibía (esto lleva a una ontología que sólo puede ser o poesía o locura: la percepción del mundo psicótica entronca con la teoría de las correspondencias de Baudelaire o de Rimbaud, que no lo olvidemos escribían en estados psíquicos fruto de alucinógenos como el opio, una ontología nueva que si se dice fuera del ámbito privilegiado de libertad de la poesía es locura). Este gesto, propio del esquizofrénico paranoico, es a la vez gnoseológico y ontológico: hay una nueva percepción del mundo, que es por un lado percepción (subjetiva), pero por otro, es del mundo, inmediatamente se le atribuye objetividad, realidad. ¿Por qué?, ¿qué nuevo criterio gnoseológico establece el psicótico? Pues justamente el mismo criterio que utilizamos todos los días cuando bebemos un vaso de agua, tomamos un tren o, por poner la escena clásica, estamos en bata junto al fuego. Sí, es el criterio cartesiano de claridad y distinción. Recordemos que en la *Meditación Primera* titulada «De las cosas que pueden ponerse en duda» Descartes escribió: «Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o remotas, acaso hallaremos otras muchas de las que podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por

ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo son míos, sino es poniéndome a la altura de esos insensatos cuyo cerebro está turbio y ofuscado por los vapores de la bilis que aseguran constantemente ser reyes siendo pobres, o ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos y no lo sería yo menos si me rigiera por su ejemplo» (Descartes 1995: 130). Esto lo expresa muy bien el propio Nash cuando a un profesor del MIT que va a visitarlo al psiquiátrico y le pregunta cómo un hombre tan lógico puede creer que los marcianos intentan comunicarse con él, le responde: «porque las ideas sobre seres sobrenaturales vinieron a mí de la misma forma que las ideas matemáticas. Por eso las tomé en serio».

Descartes parece que va a plantear esto, pero de un plumazo elude la cuestión con «son los locos», que van quedar expulsados de la racionalidad, y, por ello, no importa nada su percepción del mundo. A menudo nosotros somos incapaces de imaginar una situación así: una percepción clara y distinta que a la vez no es real. Tanto es así que J.J. López-Ibor Aliño, presidente de la Organización Mundial de Psiquiatría, nos cuenta el caso de uno de sus primeros pacientes: «Uno de los primeros enfermos que vi era un psiquiatra, ya mayor, que padecía desde hacía muchos años una esquizofrenia, cuyas voces alucinatorias le hacían sufrir considerablemente. Se dirigían a él de forma coercitiva y, como suele decirse, dominando su voluntad, insultándole e incitándole a que tuviera relaciones homosexuales con los seres queridos, entre ellos su padre. Con cierta ingenuidad yo le comentaba que aquellos fenómenos no eran reales, que correspondían a irritaciones de su cerebro, que eran síntomas de una enfermedad, que algún día cederían con un tratamiento y otras reflexiones análogas. El viejo psiquiatra me escuchó con paciencia y respeto y al final me respondió: «Gracias por sus esfuerzos por consolarme, pero son inútiles. Los enfermos con esquizofrenia dicen que oyen voces, pero yo las oigo de verdad» (López-Ibor Aliño 2001). J.J. López-Ibor Aliño concluye que el viejo psiquiatra alemán estaba en lo cierto; esto lo prueba mostrando la actividad metabólica de ciertas áreas cerebrales. El PET de un paciente de esquizofrenia muestra en la neuroimagen que cuando una persona esquizofrénica oye voces se activa la corteza cerebral auditiva de la misma manera que se activa en nosotros cuando oímos la voz de otro, son voces como cualquier otra. Por otra parte, esas voces llevan al paciente al autismo, le impiden su desarrollo y su evolución personal, y, sobre todo, le impiden la libertad, la relación interpersonal y encontrar el sentido de la propia vida. En este sentido, podemos pensar la escena del film en la que Nash deja al cuidado de su amigo imaginario el baño del bebe. Si el esquizofrénico hace caso a las voces y alucinaciones entonces se convierte en un ser peligroso para sí y para otros.

La situación se nos ha complicado, tenemos a Nash con unas percepciones claras y distintas que además se originan cerebralmente como cualquier otra, pero a veces son verdaderas y a veces son falsas, pero Nash no lo sabe. Al menos no lo sabe hasta que observa una irregularidad, la niña (sobrina de su amigo imaginario) no envejece con los años, luego no puede ser real. Ese es el primer momento en el que Nash empieza a dudar de sus percepciones claras y distintas, muchos esquizofrénicos jamás alcanzan ese momento de *duda metacartesiana*. Esa es la clave. Los antipsicóticos no impiden las alucinaciones. El esquizofrénico ha de aprender a vivir con ellas, porque le toca vivir con ellas, *uelis nolis*. Hay un momento de libertad todavía para el paranoico: escoger una actitud ante las alucinaciones, y, en general, ante las percepciones;

una actitud ética ante lo gnoseológico que ponga en duda lo ontológico. La reacción natural es creer en ellas, ya que son claras y distintas, y, como decía Nash, vienen al sujeto como las otras ideas (las matemáticas). Pero el sujeto debe, si quiere «curarse» o, mejor, si quiere vivir con dignidad, aprender a dudar de sus percepciones por muy claras y distintas que éstas sean. Ser más cartesiano que Descartes. Ese es el camino de la terapia. Ese es el camino de Nash. Nada de curaciones milagrosas, sino ética del cuidado de uno mismo, por decirlo con Foucault. En este sentido debe entenderse la escena al final del film en la que un personaje desconocido se dirige a Nash a la puerta de clase hablándole del Premio Nobel. Nash pregunta a una alumna si puede verle. Esa es la actitud terapéutica de la psicosis paranoica. Nash sigue viendo a sus alucinaciones y las oye, pero ya no les hace ningún caso.

Vista la historia de Nash trataremos de responder a tres cuestiones: ¿Es el lenguaje del psicótico un lenguaje privado como diría Wittgenstein?, ¿es posible dudar de nuestro criterio de verdad subjetiva cartesiano para poder convivir con las alucinaciones?, ¿en qué sentido desea el psicótico? En cuanto a la primera pregunta, recordemos que un lenguaje privado es el que no sólo no entendemos sino el que no podríamos entender, podemos decir que el lenguaje del psicótico es en parte un lenguaje privado y en parte no lo es, lo es en cuanto su ontología se nos escapa, no lo es en cuanto a que, al igual que el diario privado de la sensación dolor en Wittgenstein, cualquier otro podría entender al psicótico paranoico si éste no es autista y lo cuenta. Es más, el psicótico, por ejemplo Nash, lo cuenta primero usando palabras que conocemos o que podemos descifrar (suelen darse muchos neologismos más semejantes a los poéticos, a las imágenes visionarias del tipo «un pajarillo es como un arco iris») y, además habla desde una vivencia que nosotros podemos entender pensando en el sueño, que a menudo ni son lógicos, ni jamás son reales... podemos entender al psicótico pensando por ejemplo que igual que tenemos una facultad que nos hace soñar dormidos tal vez otros tengan interferencias y esta facultad a veces les invada la vida diurna. Las voces, las visiones, los delirios... su mundo no es tan distinto del nuestro y, aunque se nos escapen ciertas conexiones profundas que ellos perciben y no los entendamos porque no tenemos sus vivencias (en este sentido su lenguaje sería privado, sólo ellos oyen y ven lo que oyen y ven), por otra parte no nos son tan ajenos. En cuanto al tema del criterio de verdad del ser humano, claridad y distinción, éste debe ser puesto en duda desde un tercer criterio, como bien nos enseña Nash, el de intersubjetividad (no vale con que yo lo veo o lo oiga clara y distintamente, me fío si otros también ven y oyen lo mismo). Por último, la estructura deseante sí se encuentra en el psicótico como hemos visto en Nash, al menos en dos sentidos, por un lado, el patrón de la personalidad paranoica implica narcisismo y en este sentido deseo de ser deseado, de ser admirado, además es un deseo motivante para actuar en un sentido o en otro (en el fondo, a mi juicio, hay un deseo primero que como el de felicidad, y, quizá relacionado con éste, no elegimos, sino que nos viene dado: todos queremos que nos quieran); por otro lado, primero desea que le crean mientras se cree en lo cierto (además los delirios suelen ser egocéntricos, narcisistas... o bien uno va a salvar el mundo, o bien a uno lo ha elegido Dios... en este sentido se conectan con la personalidad paranoica narcisista), luego si descubre su paranoia lo que desea inicialmente, es como un neurótico, dejar de sufrir, dejar de tener alucinaciones, dejar de oír las voces... y, luego, cuando descubre que éstas van y vienen pero no le abandonan, desea si no estar sano, al menos poder vivir con dignidad, poder seguir siendo el mismo desde sí y no desde lo que esas voces le dicen. En una palabra, deseo de libertad.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

La complejidad de las enfermedades modernas –o no tan modernas, sino «humanas»– del estrés y la depresión en ese amplio marco de pensamiento que nos han abierto la reflexión ética y la psicoanalítica es un hecho. El problema de fondo es lo humano y cómo ha de ser dicho lo no dicho por la medicina, esto es, la complejidad de lo personal que es alma y cuerpo y –como mediación de ambos– palabra, significante, goce, libertad o cárcel... El enfermo psíquico ha sido en algunos momentos venerado como profeta y visionario, en otros perseguido por brujo o poseso... En numerosas ocasiones han visto disminuida su autonomía. Lo evidente es que son personas y tienen derecho y capacidad para la autorrealización. Más allá de un arte médico mudo (*ars muda* de la *Eneida*) que pretende medicalizar sin más al sujeto, es preciso que éste encuentre su propia voz desde una renovada terapia por la palabra, desde una concepción más amplia del λογος que incorpore otros elementos de la comunicación humana dejados de lado en nuestra cultura occidental.

El sujeto que conoce se desconoce a sí mismo. Ese es el diagnóstico nietzscheano. La autonomía no es una conquista de la modernidad. Y en medicina está por estrenarse. No es un logro, sino un *quehacer*, diría Ortega. El sujeto se autoconstruye desde la libertad. Parece que olvidamos que el paciente posee una naturaleza humana y merece en la terapia un trato humanitario en el que se le ayude a recuperar su voz perdida desde antaño.

El desafío del paciente es el desafío de la persona, la vieja y actual búsqueda de la libertad y la autorrealización. Y eso, dada la estructura humana *dialógica* de raíz, sólo es posible desde la palabra (?). De ahí la implicación ética del paciente psiquiátrico y su responsabilidad. La enfermedad moral se cura desde el decir*se* y desde un nuevo régimen de vida más autónomo que el del paciente depresivo o estresado (Sturgeon 1989: 251). Una *palabra* más allá de la palabra y un *nuevo estilo de vida terapéutico* son las claves de la terapia.

BIBLIOGRAFÍA

a) *Aristóteles: hermenéutica y retórica*

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, M. Araujo & J. Marías (trad.), Madrid 1970.
Aristóteles, *Política*, M. Araujo & J. Marías (trad.), Madrid 1997.
Aristóteles, *Poética*, V. García Yebra (ed. trilingüe), Madrid 1992.
Aristóteles, *Retórica*, Q. Racionero (trad.), Madrid 1994.
E.S. Belfiore, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton 1992.
M. Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona 1998.
J.M. Cooper, *Reason and emotion: Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton 1998.
E.M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Cambridge 1867.
D.J. Furley & A. Nehamas, *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton 1990.
A. López Eire, *Orígenes de la Poética*, Salamanca 1980.
A. López Eire, *Actualidad de la Retórica*, Salamanca 1995.
A. López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, Salamanca 2000.
J. Montoya & J. Conill, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid 1986.

M.C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, A. Ballesteros (trad.), Madrid 1995 (=Cambridge 1986).
M.C. Nussbaum & Rorty, A.O., (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford 1996.
A.O. Rorty (coord.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980.
A.O. Rorty (coord.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton 1992.
A.O. Rorty (coord.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996.
N. Sherman, *Aristotle's Theory of Moral Education*, Harvard 1987.
N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.
N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997.
N. Sherman (coord.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Nueva York 1998.

b) *Psicología, medicina y ética*

J.Mª Álvarez, *La invención de las enfermedades mentales*, Barcelona 1996.
F. Arenas-Dolz, «Ética, género y desarrollo: La eficacia terapéutica de la palabra en el ritual chamánico de las machi mapuches». Inédito.
P. Browly, *La pérdida afectiva*, Barcelona 2000.
T. Burge, «El individuo y la psicología», en E. Rabosi (coord.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona 1995.
Mª C. Cubel, «La arqueología del deseo», en F. Arenas-Dolz & L. Folgado, *La voz de la piedra. Entre arqueología y lenguaje. Actas del IV Congreso Nacional de Estudiantes de Humanidades*, Valencia 2002. En prensa.
G. Deleuze, *Le pli*, París 1988.
G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona 1987.
R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas. Correspondencia,* Barcelona 1995.
J. Dow, «Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis», *American Anthropologist* 88 (1986) 56-69.
M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid 1966.
M. Foucault, *Historia de la locura*, 2 vols., Madrid 1961.
M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid 1975.
M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid 1994.
M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona 1996.
M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Madrid 1997.
M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, 3 vols. [1976, 1984, 1984], Madrid 1998.
S. Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona 1993.
C. Kordon, *El cerebro*, Barcelona 1994.
J. Lacan, *La ética del psicoanálisis, seminario 7* [1959-60], Barcelona 1988.
J. Lacan, *Écrits*, París 1971.
P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid 1970.
P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona 1987.
P. Laín Entralgo, *Alma, cuerpo y persona*, Barcelona 1998.
Cl. Levy-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires 1968.
J.Mª López Piñero, *La medicina en la historia*, Madrid 1984.
J.Mª López Piñero, *Introducción a la medicina*, Barcelona 2000.
J.J. López-Ibor Aliño, «El problema de la verdad en Psiquiatría», en *II Congreso Virtual de Psiquiatría (Interpsiquis 2001 - 1 febrero al 7 de marzo de 2001)*, en www.interpsiquis.com/2001.
J. Marías, *El tema del hombre*, Madrid 1996.
G. Mattalía, *La anatomía no es el destino (estudio monográfico de Lacan)*, Valencia 1996.
A. Rifflet-Lemaire, *Lacan*, pról. de J. Lacan, Barcelona 1969.
L. Rowen & V. Coleman, *Adiós al estrés*, Barcelona 1985.
W. Sturgeon, *Depresión. Cómo identificarla, cómo curarla, cómo superarla*, Barcelona 1989.

MIRCEA ELIADE Y EL CONCEPTO DE SAGRADO

Luis Blesa

Abstract: This article describes the main aspects of Mircea Eliade's theory about the sacred experience in primitive cultures. As this author thinks, there are two basic principles that help us to understand the structure and the beginning of the religious behavior: the knowledge of what is sacred and the consequent ontic desire felt by pre-modern human beings. Although Eliade has built a system that explains many ethnological facts, we criticize some elements of his work and its philosophical background.

Key words: Philosophy of religion, history of primitive religions, anthropology, religion's beginning.

La concepción del mundo del hombre religioso divide la realidad en dos categorías distintas de seres: el conjunto de las entidades cuya característica común consiste en la sacralidad y aquellas otras que tienen en su ser profano su rasgo definitorio. El término "sagrado" en la obra de Eliade presupone esta división ontológica pues equivale al conjunto de realidades que en el pensamiento arcaico se distinguen, por su naturaleza, de las profanas.

Entre lo sagrado y lo profano se da una relación de oposición absoluta. No cabe concebir esta oposición en términos de diferencia cuantitativa. Dos elementos se distinguen cuantitativamente cuando comparten una unidad sustancial pero se diferencian accidentalmente por su grado. Sin embargo lo sagrado y lo profano son categorías de seres sustancialmente distintos, por lo que la diferencia que los separa excede lo meramente accidental. A esta heterogeneidad absoluta la llama Eliade ruptura ontológica.

Si lo sagrado y lo profano son dos clases de seres cualitativamente diferentes, ¿cuáles son las peculiaridades que las oponen? El pensamiento religioso considera lo sagrado como la realidad por excelencia, lo auténticamente real.

> *(...) para los primitivos como para el hombre de todas las sociedades pre-modernas, lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. (...) La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre real e irreal o pseudo-real.* (Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* Labor, 1994, p. 20)

La causa de esta concepción radica en la identificación que establece la ontología arcaica entre ser con propiedad y ser trascendente. En efecto, lo que propiamente es, lo real por excelencia, coincide con lo necesario, con lo eterno, con lo que no queda

sometido a las leyes del cambio y la corrupción que rigen la esfera del devenir. Así pues, el pensamiento arcaico considera sagradas a aquellas entidades que tienen la peculiaridad de ser trascendentes, eternas y necesarias.

> *Toda hierofanía, incluso la más elemental, revela esa paradójica coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser y el no ser, de lo absoluto y lo relativo, de lo eterno y el devenir.* (Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, 2000, p. 99)

Por el contrario, profanas serán las realidades que quedan sujetas al devenir, que se revelan como contingentes, innecesarias y, en virtud de la identidad establecida entre real y trascendente, como irreales.

Eliade ve en la ontología arcaica un germen de la posterior reflexión filosófica. El pensamiento religioso genera las bases estructurales de la reflexión conceptual. La distinción sacro-profano constituye un precedente de la oposición que el pensamiento lógico-conceptual registrará entre lo universal y lo particular, entre el concepto y su extensión. Sin embargo, Kirk alega que ésta es una imagen disparatada del pensamiento arcaico, por cuanto le atribuye la facultad de elaborar una ontología. Si caracterizamos la oposición sacro-profano en los mismos términos que Eliade, nos vemos obligados a afirmar que el hombre primitivo posee conceptos tales como "ser", "no-ser", "contingente", "trascendente", etc. Dos caminos se entreven para salvar este escollo. Por un lado, podría decirse que esa ontología a la que llamamos arcaica es algo que el historiador de las religiones ha de suponer para dotar de sentido a los comportamientos y creencias del hombre religioso. Si se opta por esta respuesta la representación arcaica del mundo deviene una suerte de gramática de la que el hombre religioso no sería consciente. En ese caso, la idea de lo sagrado como lo auténticamente real, no habría sido captada de forma activa y consciente por el hombre arcaico, sino que sería algo con lo que da el pensador de las religiones para presentar la conducta religiosa bajo la forma de una estructura lógica.

Esta postura supera la crítica de Kirk no por invalidar su objeción, sino por conferirle total validez. Afirmar que la ontología arcaica es la estructura gramatical inconsciente del comportamiento religioso linda con la idea de que el hombre primitivo carece de una ontología. Eliade no escapa al laberinto de Kirk por esta salida. Según su teoría, el hombre arcaico no sólo es capaz de elaborar una concepción del mundo, sino que dispone efectivamente de una en sus mitos. Por otra parte, aceptar la existencia de una ontología arcaica no nos compromete necesariamente con una visión anacrónica del pensamiento salvaje, en la que se suponga que éste opera mediante conceptos tales como "ser", "no-ser", etc. El hombre arcaico no sólo carece de tales conceptos, sino que desconoce por completo el pensamiento conceptual. Sin embargo, no se encuentra por ello impedido de elaborar una ontología, pues el lugar que ocupa el concepto en la reflexión filosófica lo ocupa el símbolo en el pensamiento religioso. En resumidas cuentas, el pensamiento simbólico otorga al hombre religioso la posibilidad y el medio de representarse el mundo de una determinada forma y entender lo sagrado como una clase de entidades que escapan a la determinación caótica del devenir.

Que el hombre arcaico sea capaz de construir de forma activa y consciente una ontología es una tesis a la que Mircea Eliade no puede renunciar, ya que sobre la verdad de ésta se funda su explicación de los orígenes de la experiencia religiosa. La religión comienza con el conocimiento y la manifestación de lo sagrado. No hay religión sin una previa ontología que comprehenda, como parte integrante del mundo, la esfera de lo sagrado, esto es, ese conjunto de realidades necesarias y trascendentes.

Antes de continuar es preciso aclarar un matiz. Cuando decimos que la ontología es anterior a la constitución de la experiencia religiosa, no nos estamos refiriendo a una prioridad cronológica sino lógica. Eliade no considera que la ontología venga antes en el tiempo que la religión, pues esa ontología es ya de por sí una vivencia religiosa. El mito, por ejemplo, es el lugar por excelencia donde se recoge la concepción del mundo del hombre religioso, siendo a un tiempo el vehículo de aprehensión de lo sacro y una manifestación de lo sagrado, esto es, una hierofanía. De manera que si la ontología es anterior a la religión en algún sentido, lo es sólo desde un punto de vista lógico. Y así, para explicar la relación que el hombre establece con lo sacro, hemos de suponer, como antecedente lógico, un previo conocimiento de ese conjunto de realidades trascendentes a las que el hombre primitivo considera sagradas. Como puede verse, el conocimiento de lo sacro juega un papel prioritario en la explicación de la experiencia religiosa, motivo por el cual Eliade hace del mito, por las razones ya apuntadas, el núcleo hermenéutico de los fenómenos religiosos.

La intelección de lo sacro desvela la posibilidad de una existencia más allá del flujo caótico y destructor del devenir. El hombre, sumido en su condición profana, sujeto a las leyes de un mundo en eterno cambio, experimenta frente a la naturaleza trascendente de lo sagrado una inclinación, un deseo de ser auténticamente real, de sustraerse a sí mismo del flujo del devenir.

> *(...) lo sagrado es lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión.* (*Lo sagrado y lo profano,* Labor, 1994, p. 31)

En toda experiencia religiosa podemos destacar dos elementos básicos o principios: el conocimiento de lo sacro, que se integra en el concepto más amplio de ontología arcaica, y el deseo óntico que experimenta el hombre primitivo ante lo real por excelencia. La correlación de estos dos principios cumple una doble función. Una función genética de explicación del origen de la experiencia religiosa y una función descriptiva de la estructura de dicha experiencia. Así, la experiencia religiosa del mundo y de sí mismo, comienza para el hombre en el momento en que el conocimiento de lo sacro desencadena un deseo óntico de trascender la propia finitud, la existencia en el tiempo. Esto, que explica el origen de la religión, revela también los aspectos básicos de la estructura de toda experiencia religiosa. Todo fenómeno religioso muestra un conocimiento de lo sacro y un deseo humano de realidad, sin que la concreción histórico-cultural de dicho fenómeno altere en lo más mínimo esta estructura común a toda experiencia religiosa. Salta a la vista lo que aquí sucede. Esa estructura que Eliade encuentra en el fenómeno religioso adquiere el rango de universal cultural.

Para mostrar que de hecho Eliade concibe esta estructura como un universal de la experiencia arcaica de lo sagrado, atendamos a la descripción que nos ofrece de la vida religiosa del hombre y otros fenómenos afines. En primer lugar, es preciso distinguir entre dos modos posibles de la existencia humana en el mundo: la existencia sagrada y la profana.

> *El lector se dará cuenta en seguida de que lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.* (*Ibidem,* p. 21)

A estos dos modos de existencia o modos de ser en el Mundo, como los llama Eliade en terminología que evoca el pensamiento de Heidegger, les corresponden respectivamente dos formas distintas de experiencia. En efecto, el hombre religioso, por su modo sagrado de ser en el Mundo, tiene una experiencia sagrada del Cosmos y de sí mismo. En cambio, el hombre profano, que se equipara sistemáticamente al hombre moderno, experimenta la misma realidad desde el punto de vista de la profanidad.

> *Para la conciencia moderna, un acto fisiológico: la alimentación, la sexualidad, etc., no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabús que le inhiban aún (...). Pero para el "primitivo" un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es, o puede llegar a serlo, un sacramento, una comunión con lo sagrado.* (*Ibidem,* p. 21)

No es redundante apuntar que "experiencia" se emplea aquí en su doble acepción cognitiva y práctica o vital. La experiencia sagrada que conviene al hombre religioso implica, al mismo tiempo, un conocimiento del mundo como algo sacro y una forma humana de conducirse, que toma al mundo y a sí mismo, como algo sagrado o susceptible de convertirse en sagrado. En la cultura arcaica la existencia del hombre es una existencia plenamente religiosa. Todo cuanto hace y piensa el hombre arcaico tiene la forma del acto religioso. En este contexto, vivir como ser humano es en sí un acto religioso. Por el contrario, para el modo profano de ser en el Mundo la existencia carece por completo de un sentido sagrado.

Queremos mostrar que el conocimiento de lo sacro y el deseo óntico que dicho conocimiento despierta en el hombre, configuran la experiencia correspondiente al modo sagrado de ser en el mundo. Una característica fundamental de la existencia del hombre religioso es que otorga a lo sagrado el estatuto de universalidad, de ejemplaridad. Lo sagrado es para el primitivo un modelo primordial, un arquetipo que debe informar su vida. Este carácter ejemplar y arquetípico de lo sagrado aparece con gran nitidez en el mito.

A través del mito el pensamiento simbólico comprende el mundo y accede al conocimiento de lo sacro. El mito es el lugar primordial donde el hombre acude para saber qué es lo sacro y, en la medida en que lo sacro deviene ejemplar, el mito recoge los modelos primordiales por referencia a los cuales el hombre organiza su existencia en el mundo. Trabajos como la cocción de la arcilla o las labores metalúrgicas o minerales, las actividades sexuales e incluso la guerra repiten los modelos arquetípicos recogidos en los mitos.

Este carácter ejemplar de lo sacro y la imitación de los modelos arquetípicos es, como en el caso del conocimiento de lo sacro y el deseo óntico que despierta, una estructura universal de la experiencia religiosa.

> *La vida humana se llena de sentido imitando los modelos paradigmáticos revelados por los seres sobrenaturales. La imitación de los modelos transhumanos constituye una de las características primordiales de la vida religiosa, una característica estructural que es indiferente a la cultura y a la época. Desde los documentos religiosos más arcaicos accesibles al cristianismo y al islam, nunca se interrumpió la imitatio dei, como norma y guía de conducta de la existencia humana.* (Mircea Eliade, *La búsqueda,* Kairós, 1999, p. 8)

Sin embargo, pese a su carácter estructural básico, la ejemplaridad de lo sacro y la imitatio dei derivan en última instancia del deseo óntico del hombre ante el conocimiento de lo sacro. Si lo sacro se revela al hombre como una realidad ejemplar que

debe imitar, ello se debe a que a través de esta imitación el hombre espera participar de lo sagrado y satisfacer así su deseo de ser auténticamente real.

> *(...) la ontología y lo óntico son la única "obsesión" del hombre arcaico. Por eso, todo aquello que hace o piensa es la copia de un prototipo divino o de un gesto cosmológico. Por eso, en todo lo que hace o piensa persigue siempre el mismo objetivo: participar de lo real, situarse en el corazón de la realidad.* (Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Mesterului Monole,* 1943, pp. 26-27. Citado por Marcelino Agís Villaverde, *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado,* Universidad de S. de Compostela, 1991, pp. 66-67)

Los ritos de comunión con lo sacro y el tabú son otros tantos fenómenos que presuponen los principios del conocimiento de lo sacro y del deseo óntico. La toma de conciencia por parte del primitivo de la oposición ontológica existente entre lo sagrado y lo profano, tiene como consecuencia la separación de ambas clases de realidades. Debido a esta ruptura ontológica, el hombre religioso considera que un contacto inmediato entre estos ámbitos podría ser desastroso. Para evitarlo, se instaura un conjunto de prohibiciones que mantenga separadas a estas realidades opuestas. Aquí radica la función del tabú. Junto a este aspecto prohibitivo de contacto con lo sacro que manifiestan algunos hechos religiosos, subsiste el fenómeno opuesto. En efecto, el contacto y la comunión con lo sacro es un hecho religioso generalizado en todas las culturas. Sin embargo, dicho contacto, en la medida en que adopta la forma de un acercamiento ritual a la realidad sagrada, presupone también el conocimiento de la ruptura ontológica y de las consecuencias desastrosas de un contacto inmediato entre lo sagrado y lo profano. Los ritos de iniciación son un buen ejemplo. En ellos el contacto con lo sacro está mediado por un ritual, cuyo papel principal es el de consagrar a la realidad profana que pretende acercarse a lo sagrado: el neófito. Esta consagración ritual opera una mutación ontológica en la realidad profana, la sacraliza. De esta forma se posibilita un contacto libre de las consecuencias desastrosas que entrañaría un acercamiento inmediato a la realidad sagrada.

Queda, pues, por ilustrar en qué sentido el deseo óntico ante lo sagrado da comienzo a la experiencia religiosa. Con esto entramos en la peliaguda cuestión del origen de la religión. El problema del origen de la religión es una preocupación decimonónica. A lo largo de este siglo se resuelve de forma diversa, pero nunca definitiva. Cada vez que se confiaba en haber dado con una forma religiosa primordial, un nuevo estudio crítico la desacreditaba. La posición de Eliade no deja lugar a dudas: la historia de las religiones no puede resolver el problema del origen de la religión. El fenómeno religioso no puede ser reducido a una única forma primordial.

Aquellos que han buscado el origen de la religión, han tratado, en primer lugar, de identificar la experiencia religiosa más primitiva. Una vez localizada, la religión primitiva se ha presentado como un culto simple y elemental a una determinada modalidad de lo sagrado. El totemismo de Durkheim, el animismo de Tylor, así como el culto naturalista de Max Müller satisfacen esta descripción. Sin embargo, los documentos de que dispone el historiador de las religiones ponen de manifiesto que no hay religión conocida, cuya experiencia de lo sagrado pueda reducirse a un único culto elemental. Junto a dicha experiencia se encuentran huellas cultos precedentes. En consecuencia, ninguna religión primitiva revela una experiencia de lo sagrado simple y reductible a una única forma originaria.

Mircea Eliade recurre frecuentemente al ejemplo del culto a los dioses supremos. Aquellas sociedades cuya religión ha sido identificada con el animismo o el totemismo, muestran, sin embargo, indicios de un culto precedente a seres supremos.

> *Las hierofanías y las cratofanías elementales antes mencionadas están muy lejos de agotar la experiencia y la teoría religiosa de los primitivos. (...) Dicho de otro modo: ninguna religión, ni aun la más primitiva, puede reducirse a un nivel elemental de hierofanías. Junto a esas experiencias y teorías religiosas monovalentes encontramos constantemente huellas más o menos ricas de otras experiencias o teorías religiosas.* (*Tratado de historia de las religiones,* p. 93)

Resolver la cuestión de la forma originaria de la experiencia religiosa, requeriría disponer de documentos que nos desvelaran un hecho religioso "puro" y simple, lo más próximo posible a su origen. Sin embargo, hechos de este tipo no son accesibles al historiador de las religiones. Los materiales documentales indican claramente que los fenómenos religiosos son complejos, ya que presuponen una evolución histórica que les precede. Dada esta complejidad del hecho religioso, una investigación del origen de la religión ha de ser necesariamente infructuosa.

> *El historiador de religiones sabe actualmente que es incapaz de llegar al "origen" de la religión. Lo que sucedió al principio, ab origine, ya no es un problema para el historiador de las religiones...* (*La búsqueda,* p. 75)

Si esto es así, ¿resulta contradictorio situar el deseo óntico ante lo sacro en el origen de la religión? Sería así, si el deseo óntico fuera un culto o experiencia religiosa determinada, como es el caso del totemismo o el animismo. Pero el deseo óntico ante lo sacro no es una experiencia religiosa, sino la forma de toda experiencia religiosa. De manera que al afirmar que da comienzo a la religión, no se sostiene que un culto en concreto origine la religión, sino que cualquiera que sea la experiencia que situemos en el origen, tendrá necesariamente al deseo óntico como estructura o sustrato.

Ha llegado el momento de introducir el concepto capital de la teoría eliadiana de lo sagrado. Hasta ahora hemos dado por supuesto que el hombre primitivo conoce lo sagrado sin indicar, sin embargo, de qué manera accede a dicho conocimiento. El concepto de hierofanía resuelve este problema. El hombre conoce la realidad sacra porque ésta se manifiesta. A dicha manifestación de lo sagrado Eliade la llama hierofanía.

> *El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía...* (*Lo sagrado y lo profano,* p. 18)

Lo sagrado se manifiesta en realidades de distinta naturaleza. En el *Tratado de historia de las religiones* Eliade realiza una clasificación general de las hierofanías, dividiéndolas en celestes, solares, lunares, acuáticas, vegetales, etc. Las diversas manifestaciones de lo sagrado en la historia de las religiones van desde objetos inertes como las piedras a regiones del cosmos como las hierofanías celestes, pasando por el carácter hierofánico de animales, vegetales, etc. A pesar de las diferencias, en toda hierofanía sucede siempre el mismo acontecimiento: la manifestación de lo sacro, de una realidad trascendente, en objetos, seres o regiones del mundo que pertenecen al ámbito profano de realidad.

Con ello entramos en el aspecto esencial de toda hierofanía: su carácter dialéctico. Tomando una expresión de Nicolás de Cusa, Eliade llama *coincidentia oppositorum* a esta estructura paradójica revelada por toda hierofanía. Dialéctica es toda realidad que integra los contrarios como momentos de una única unidad o polos de un solo movimiento. Dialética es la manifestación de lo sagrado, pues en ella lo sagrado y lo profa-

no no se encuentran en un estado de mera oposición, sino integrados en la única realidad que constituye la hierofanía.

Este planteamiento no agota la naturaleza dialéctica de la hierofanía. La coincidencia de opuestos admite otras descripciones que nos ayudarán a comprender la riqueza y complejidad de este fenómeno. En toda hierofanía algo es y no es al mismo tiempo. El objeto hierofánico, en tanto que manifestación de lo sagrado, participa del ámbito ontológico de lo trascendente, sin embargo, para la experiencia inmediata no se distingue en nada de los objetos profanos de su misma especie.

> *Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra;* (*Ibidem,* p. 19)

Otro aspecto dialéctico de las hierofanías lo constituye la misma hierofanía. Lo sagrado al manifestarse se incorpora en un objeto material. Aquello que el primitivo concibe como una realidad trascendente no sujeta al devenir, se manifiesta, y con ello se limita, en una realidad finita, contingente, en definitiva, profana. Por ello, la figura esencial de toda hierofanía es la Encarnación, en cuanto coincidencia de los opuestos, en tanto que símbolo de la materialización de lo sacro. Esta naturaleza dialéctica de lo sacro la remite Eliade, nuevamente, al deseo óntico que experimenta el hombre primitivo ante lo sacro. Si los opuestos se conciben como aspectos complementarios de una única realidad, es porque el hombre religioso desea vivir en un mundo trascendente, desea ser auténticamente real. Esta concepción de lo trascendente como algo capaz de encarnarse y de hacer participar a lo profano de su sacralidad, es el resultado de un deseo, constante en el hombre religioso, de cercanía con lo trascendente; un anhelo de vivir en un mundo eterno y necesario. Altizer confirma esta lectura.

> *Recientemente, Eliade ha afirmado que el símbolo de la coincidentia oppositorum-que él considera como un símbolo universal-delata (...) una nostalgia de un estado paradójico en el que los contrarios coexisten sin oponerse (...). En última instancia es el deseo de recuperar este paraíso perdido el que empuja al hombre a concebir los opuestos como aspectos complementarios de una única realidad.* (Altizer, *Mircea Eliade,* Marova-Fontanella, 1972, p. 110)

Por otra parte, no debemos olvidar que la hierofanía es la manifestación de lo sagrado, pero no lo sagrado mismo. Así, toda hierofanía es una manifestación de algo distinto de ella misma. Por esta razón un objeto hierofánico se asemeja profundamente a un signo. A grandes rasgos, en todo signo podemos distinguir un soporte material al que llamamos significante, y la realidad significada por éste a la que llamamos referente. Otro tanto sucede con la hierofanía. En el signo hierofánico el significante corresponde al objeto en que se encarna lo sagrado, y el referente equivaldría a lo sagrado mismo, a la realidad trascendente.

> *Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) algo distinto de él mismo.* (*Tratado de historia de las religiones,* p. 79)

Esta distinción es de suma importancia y facilitará la comprensión de la crítica eliadiana a las teorías que pretenden fijar un origen de la religión en un culto determinado. El rasgo común que las define radica en haber pasado por alto la coincidentia oppositorum, la naturaleza dialéctica de lo sagrado. Como ignorasen la dimensión

dialéctica de lo sagrado, esto es, el hecho de que lo sagrado se manifiesta en lo profano, no alcanzaron a entender el carácter hierofánico de los objetos sagrados y así, en vez de tomarlos como manifestaciones de lo sagrado, los juzgaron como lo sagrado mismo.

Sin embargo, en ninguna religión se adora a los objetos porque se los considere sagrados. Los objetos, los fenómenos naturales..., son realidades naturales, profanas. De modo que si se les rinde culto no es debido a que sean realidades sacras, sino porque en ellos se encuentra la realidad última encarnada. En ellos se adora lo que a través de ellos se manifiesta. El objeto hierofánico es sagrado, sin embargo, su carácter sagrado es subsidiario de su participación con lo sacro. Es decir, el objeto hierofánico es sagrado sólo en la medida en que la manifestación de la realidad trascendente a través de él lo consagra.

Aun si el objeto hierofánico es un signo de lo sagrado, de modo que lo sagrado no es tanto el objeto como la realidad significada por él, ¿cuál es la naturaleza de esta realidad? ¿Cómo concibe el primitivo lo sagrado? En este punto Eliade examina las aportaciones de algunos teóricos de la religión y toma posición respecto a ellas, empezando por el concepto de fuerza impersonal de Marett. Éste, basándose en el mana de los melanesios, arguye que el primitivo concibe lo sagrado como una fuerza impersonal, cualitativamente distinta de las naturales y poseída por ciertos individuos, las almas de los muertos y todos los espíritus en calidad de receptores de la misma.

Marett entiende que el mana es una fuerza impersonal que se encuentra a la base de la idea que los primitivos poseen de lo sagrado. Además, defiende que la creencia en la existencia de esta fuerza impersonal es universal, razón por la que la considera una fase pre-animista de la religión, y, en consecuencia, la experiencia originaria de lo sagrado. Frente a esto, Eliade sostiene que, si bien la noción de mana se encuentra en religiones que no forman parte del círculo melanesio, no es una noción universal. En consecuencia, no puede ser considerada como la primera fase de toda religión, y está lejos de agotar la concepción que los primitivos tienen de lo sagrado.

> *El mana no aparece en todas las religiones, y aun en aquéllas en que aparece no es ni la única ni la más antigua forma religiosa* (*Ibidem,* p. 90)

Es inexacto considerar el mana como una fuerza impersonal. ¿Cómo puede ser impersonal si está siempre vinculada a seres personales? Eliade apela a las investigaciones de Hogbin que muestran que, en Guadalcanal y en Malaita, poseen el nanama únicamente los espíritus y las almas de los muertos. Además, según señala Radin algunos pueblos primitivos no oponen personal a impersonal, ni corpóreo a incorpóreo. En su pensamiento no tiene sentido una distinción semejante. En consecuencia, la teoría que considera el mana como una fuerza impersonal y equipara dicha fuerza con la noción que los primitivos tienen de lo sacro no está en absoluto justificada.

Por otra parte, tampoco es adecuado identificar lo sacro con la divinidad. Como ya mostró Durkheim, dicha identificación comporta una reducción abusiva que ignora la realidad de muchos hechos religiosos que la refutan.

Eliade renuncia a identificar la noción primitiva de lo sacro con una forma determinada. Desde su punto de vista, existen diferentes modalidades de lo sagrado a las que corresponden características y facultades de diferente índole. En cambio subraya que, cualesquiera que sean dichas propiedades y la concepción concreta que de lo sacro tenga una cultura primitiva, ya se identifique con lo divino o con una fuerza impersonal, lo sacro será siempre una realidad trascendente y eterna, por referencia a

la cual el hombre religioso organizará su relación con el mundo y erigirá una concepción de éste y de sí mismo. Lo sacro es lo óntico y lo ejemplar. Es, en definitiva, el "centro del mundo" del primitivo.

Por último, quisiera llamar la atención sobre la problemática del simbolismo, ya que sólo en este contexto cobra pleno sentido el concepto de sagrado. Al analizar la crítica de Kirk a la noción de ontología arcaica, observamos que Eliade respondía que dicha noción no implicaba atribuir al primitivo la capacidad de un pensamiento reflexivo basado en conceptos. El autor rumano mantiene que la ontología arcaica es una concepción coherente y lógica de la realidad, fruto de un pensamiento simbólico y no conceptual. En la medida en que lo sagrado es, ante todo, una categoría de seres, forma parte integrante de esa ontología, por lo que cabe considerarlo, al igual que ésta, un producto del pensamiento simbólico del hombre arcaico.

El símbolo suplía en el hombre primitivo la potencia de abstracción que caracteriza al concepto. A través del pensamiento simbólico se elaboró una concepción global y coherente de la realidad, que desvelaba la naturaleza oculta del ser y ponía un cierto orden en el mundo caótico de sensaciones en que el hombre primitivo tenía que subsistir.

> *El comportamiento mágico-religioso de la humanidad arcaica revela, en el hombre, una toma de conciencia existencial con respecto al Cosmos y a sí mismo. Allí donde un Frazer no veía más que una superstición, había implícita ya una metafísica, aun cuando se expresara por mediación de símbolos más bien que por el entrelazamiento de conceptos: una metafísica, es decir, una concepción global y coherente de la realidad...* (Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos,* Taurus, 1974, pp. 189-90)

Si la ontología arcaica es elaborada en el contexto de un pensamiento simbólico, es de suponer que la lógica trascendental de dicho pensamiento quede reflejada en la concepción de la realidad que presenta dicha ontología. ¿Podríamos determinar los rasgos básicos de lo sagrado por referencia a la estructura básica del pensamiento simbólico? En cierto sentido, Eliade apunta que daremos cuenta de la comprensión religiosa del mundo, refiriéndola al pensamiento simbólico que elabora dicha comprensión.

En un capítulo que analiza los símbolos como medios de aprehensión de la realidad, nos dice:

> *para los primitivos, los símbolos son siempre religiosos, puesto que se refieren bien a algún aspecto de lo real, bien a una estructura del mundo. Ahora bien: en los niveles arcaicos de la cultura, lo real... equivale a lo sagrado* (Mircea Eliade, *Mefistófeles y el andrógino,* Kairós, 2001, p. 201)

La realidad a la que se accede a través del pensamiento simbólico es la realidad sacra, razón por la cual, es de suponer que exista una cierta relación genética o estructurante entre el pensamiento simbólico y la realidad que desvela: lo sagrado. El símbolo como medio de aprehensión intelectual del objeto conlleva la sacralización del objeto conocido.

Este planteamiento vincula directamente la obra de Eliade con la de Rudolf Otto. En efecto, este autor defiende la idea de un origen a priori de la noción de lo santo, así como de los elementos racionales e irracionales que la componen.

> *Así, pues, los elementos racionales e irracionales que componen juntos la compleja categoría de lo santo son elementos a priori. (...) En ella lo irracional arraiga, con raíces propias e independientes, en las recónditas profundidades del espíritu.* (Otto Rudolf, *Lo Santo,* Alianza, 2001, p. 174)

Otto llega incluso a hablar de una facultad de la razón humana, la facultad divinatoria de Schleiermacher, semejante a la que da lugar al juicio del gusto, que sería la responsable de las representaciones religiosas. A pesar de estas semejanzas, no debe entenderse que Eliade esté a favor de una completa determinación a priori de la noción de sagrado. Esto sería absurdo y pondría en entredicho la investigación empírica de toda su obra como historiador de las religiones. Sin embargo, considera que dicha labor empírica debe ser completada con un estudio del pensamiento simbólico que revele de qué manera la aprehensión simbólica del mundo supone la sacralización del mismo.

El simbolismo pone de manifiesto el estrecho vínculo que destaca Eliade entre el lenguaje simbólico y la noción de sagrado. En última instancia lo sagrado remite a la palabra. Dios es el Verbo.

> *Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.* (F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos,* Alianza, 1998, p. 55)

Lo cierto es que el recorrido que efectúa Eliade es sumamente atractivo y seductor. Embelesa el exotismo de las creencias religiosas que describe, así como el misticismo que recorre sus explicaciones. Todos estos ingredientes conspiran para que asimilemos el pensamiento del autor rumano de forma semejante a como nos dejamos cautivar por una obra literaria. Sin embargo, si estamos ante un estudio de historia de las religiones es preciso que nos distanciemos crítica y prudencialmente.

En primer lugar, cabe poner en duda la noción de sagrado como categoría de la ontología arcaica. Las manifestaciones de lo sagrado son de una diversidad casi inabarcable. Las hierofanías van desde la región celeste hasta espacios concretos de la tierra, pasando por el medio acuático, los vegetales, etc. A esta diversidad sustancial hay que añadir el hecho de que lo sagrado puede manifestarse a su vez tanto en un mito, como en un objeto, así como en los símbolos, las personas, etc. A pesar de la confusión que semejante variedad ha de despertar en un pensamiento que carece de la capacidad de abstracción del concepto, Eliade nos dice que el primitivo ve en todas las hierofanías la manifestación de una misma realidad última. Partiendo de esto hemos de entender que el pensamiento primitivo encuentra en la diversidad de las hierofanías al menos una nota común a todas ellas: constituyen el soporte en que se encarna lo trascendente.

Sin embargo, existen documentos de sociedades mítico-arcaicas, que revelan a un hombre incapaz de establecer un vínculo entre manifestaciones diversas de un mismo fenómeno. El hombre homérico es testimonio de esta incapacidad con respecto a realidades más cotidianas y próximas a la experiencia que la realidad sacra. Erwin Rohde pone de manifiesto que los griegos del tiempo de los mitos poseían una visión analítica tanto de su cuerpo como de su alma. Las diversas formas en que el alma se manifiesta, recibían diferentes nombres y respondían, en el imaginario del hombre de entonces, a facultades de "órganos" distintos e independientes. Esta concepción analítica en el plano de la psiqué, tenía su correlato en lo corporal. No existe en Homero

un término para el conjunto del cuerpo. El hombre homérico no ha efectuado el paso de abstracción necesario para representarse las diferentes partes del cuerpo como miembros de una totalidad.

Si el hombre primitivo no es capaz de una síntesis entre fenómenos tan próximos y semejantes entre sí como éstos, qué razón tenemos para pensar que sería capaz de establecer entre el cielo y una piedra el vínculo que supone entenderlas como manifestaciones de una misma realidad última y trascendente.

Por otra parte, si el primitivo concibe lo sagrado como lo trascendente, como aquello que no puede ser afectado por el devenir ni sufrir ningún cambio, ¿qué sentido tiene entonces el tabú? Eliade justifica el tabú, esto es, el sistema de prohibiciones que mantiene aisladas a las realidades sacras, apelando a un supuesto contacto nefasto entre lo sagrado y lo profano. Es posible que para lo profano un contacto con lo divino acarree consecuencias desastrosas, pero si lo sagrado es aquello que trasciende a todo cambio y afectación, no se entiende por qué motivo podría alterarlo un contacto con lo profano.

Hay otras afirmaciones de Eliade que resultan, si no contradictorias, al menos problemáticas. Hemos visto que presenta al hombre arcaico como un *homo religiosus*. El primitivo es religioso en todo cuento hace y piensa: su vivir es un acto religioso. Si esto es el caso, qué valor tiene la distinción, en el entorno cultural arcaico, entre vida cotidiana, quiere decirse profana, y vida sacra. Es más, si el modo sacro de ser en el mundo se manifiesta en todo cuanto hace y piensa el primitivo, qué sentido tiene el rito, como forma de consagración del neófito para posibilitar una comunión con lo sagrado libre de consecuencias nefastas. Si el primitivo es un *homo religiosus*, no hay ruptura ontológica que sobrepasar cuando trata de comulgar con lo sagrado.

Eliade recurre una y otra vez al deseo óntico como principio explicativo de la experiencia religiosa. Como se ha mostrado, le otorga el privilegio de constituir la estructura universal del fenómeno religioso. Ahora bien, ¿cuál es el estatuto de este principio? Parece ser una afirmación general acerca de la naturaleza humana, antes que una hipótesis científica más o menos próxima a los fenómenos que pretende explicar. Encontrar enunciados semejantes en estudios de las religiones, o en cualquier trabajo etnológico es algo común, con la salvedad de que en estos casos, dichas proposiciones no están en relación directa con los hechos a explicar, sino que constituyen los postulados en que se asientan las hipótesis y los principios metodológicos que dan cuenta directa de los fenómenos. En la obra de Eliade parece faltar este último ingrediente. Entre los hechos y los postulados hay un vacío epistemológico. En efecto, el fenómeno religioso se explica por referencia directa al postulado del deseo óntico, sin que medie entre ambos alguna hipótesis explicativa más próxima a los hechos. Esta peculiaridad distancia a la obra eliadiana del canon o estructura tradicional del discurso de las ciencias humanas. Por ello, es de justicia preguntarse: ¿es la historia de las religiones una ciencia humana?

Por otra parte, si el deseo de realidad trascendente que experimenta el hombre ante lo sacro fuera la estructura universal del fenómeno religioso, toda experiencia religiosa sería descriptible en términos de dicho deseo. Sin embargo, hay al menos un caso en que dicho principio falla. La explicación de la ambivalencia de lo sacro, ofrecida por el mismo Eliade, cuestiona la universalidad del deseo óntico, a pesar de que nuestro autor pase por alto este corolario. El hombre ante lo sacro experimenta atracción y repulsión, en el doble sentido axiológico y psicológico.

> *Por un lado, trata de asegurarse y de incrementar su propia realidad mediante un contacto lo más fructuoso posible con las hierofanías y cratofanías; por otro, teme perder definitivamente esa realidad al integrarse en un plano ontológico superior a su condición profana; aun deseando superarla, no puede abandonarla del todo.* (*Tratado de historia de las religiones*, p. 85)

El deseo óntico de superar la realidad profana no es universal en el hombre, puesto que, como el propio Eliade afirma, dicho deseo se halla en conflicto con su contrario, a saber, el de permanecer en la profanidad. Es de suponer que dicho conflicto emocional se resuelva de forma diversa según qué casos.

Por otra parte, el pensamiento que elabora la concepción sacra del mundo es el simbólico. Como hemos visto, el pensamiento religioso establece una identidad entre ser y trascendencia, de modo que lo que propiamente es, equivale a lo trascendente. En su crítica a la metafísica occidental, Nietzsche considera que el origen del nihilismo se encuentra en la identidad que el pensamiento conceptual establece entre ser y trascendencia. Si es el símbolo y no el concepto el responsable de esta identificación, debemos buscar el origen del nihilismo en el pensamiento simbólico. En consecuencia, la comprensión simbólica del mundo, es decir, la concepción sacra del mundo, lleva en su seno, desde sus orígenes, el germen de su propia destrucción. Por ello podemos decir que la obra de Eliade no cumple con uno de sus propósitos: presentar el pensamiento simbólico-religioso de los primitivos como un patrón para resolver el problema occidental de la pérdida de sentido.

Para finalizar quisiera llamar la atención sobre una última cuestión. Como vimos, el hombre arcaico concibe lo sagrado encarnándose en lo profano, porque desea estar en cercanía con lo sacro. Si el deseo influye de esta forma en la concepción que el primitivo tiene del mundo, el pensamiento simbólico aparece como un mecanismo de representación que proyecta sobre el objeto los deseos del sujeto. Esta interpretación cobra coherencia si tenemos en cuenta la similitud que encuentra Eliade entre el lenguaje de los sueños y el del mito.

> *Los modos arcaicos de la vida psíquica, "fósiles vivientes" enterrados en la oscuridad del inconsciente, son hoy día accesibles al estudio gracias a las técnicas desarrolladas por Freud y otros psicólogos profundos.* (*La búsqueda,* p. 73)

Así, el pensamiento mítico funciona a la manera del inconsciente, proyectando representaciones que satisfacen nuestros deseos ocultos. Pero si las ideas míticas acerca del mundo no son sino proyecciones de los deseos ocultos del hombre, el pensamiento religioso recobra en esta teoría su rostro decimonónico de enfermedad del lenguaje y la razón.

Bibliografía

Agís Villaverde, Marcelino. *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado.* U. Santiago de Compostela, 1991.
Altizer. *Mircea Eliade.* Marova-Fontanella, 1972.
Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano.* Labor, 1994.
Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones.* Cristiandad, 2000.
Eliade, Mircea. *La búsqueda.* Kairós, 1999.
Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino.* Kairós, 2001.
Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos.* Taurus, 1977.
Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos.* Alianza, 1998.
Rudolf, Otto. *Lo Santo.* Alianza, 2001.

UN RETO PRÁCTICO PARA LA ÉTICA: LOS PROBLEMAS DE CONCURRENCIA

Hugo Aznar
Universidad C. Herrera-CEU (Valencia)

Abstract: The article presents and defines the problems of concurrence as a particular kind of practical problem related to the massive occurrence of actions initially innocuous. After providing some examples of this kind of problems, the features of our society which favor its appearance are indicated. Finally, the difficulties of the traditional ethical theories, deontology and utilitarianism, to tackle these problems from a moral point of view are exposed.

Key words: Ethics, deontology, utilitarianism, concurrence, modernity.

1. Introducción [1]

En lo que sigue presentaré un tipo de problemas que considero que entrañan un importante reto a la reflexión práctica tanto ética como política: los que denominaré *problemas de concurrencia*. Tanto esta denominación como su planteamiento no tengo noticia de que se hayan abordado de forma sistemática. Esto no quiere decir que no hayan sido tratados previamente –hoy es imposible que exista algo de lo que no se haya hablado ya y exista abundante bibliografía–, sino más bien que yo no dispongo de dicha información. Precisamente, el plantear aquí [2] el tema es una invitación a recibir cuantas indicaciones estimen que pueden servirme para mejorar su planteamiento.

Comenzaré dando una definición tentativa de estos problemas y señalando cuáles son sus características preeminentes y en qué medida se relacionan con nuestras sociedades actuales. La mención breve de algún ejemplo de este tipo de problemas contribuirá a dar una mejor idea de ellos. En segundo lugar, plantearé la cuestión de por qué creo que estos problemas suponen un reto a los planteamientos éticos tradicionales. Por "planteamientos éticos tradicionales" me refiero a la distinción habitual de las propuestas éticas modernas en deontológicas y teleológicas, y más concretamente dentro de ella a la disyuntiva típica entre planteamientos de tipo kantiano y de tipo utilitarista. Como puede imaginarse, no entraré en detalles acerca de estos planteamientos sino que me limitaré a hacer uso de las 'versiones tipo' para aplicarlas a

[1] Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación (I+D) BFF2000-0508-C05-03, "El liberalismo de J. S. Mill: antecedentes, planteamiento y crítica", del Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento. Cualquier aportación, sugerencia o comentario sobre el mismo puede hacerse llegar a la siguiente dirección de correo electrónico: haznar@uch.ceu.es

[2] XIV Congrés de la Societat de Filosofia del País Valencià, Peníscola, 21 al 23 de marzo de 2002.

los problemas que me interesan. Dejo para otra ocasión el sugerir algún planteamiento alternativo a la hora de abordar estos problemas y sus posibles soluciones, así como el evaluar a fondo las implicaciones derivadas de su misma existencia y constatación.

1.1. *Presentación de los problemas de concurrencia*

Dado que, como he dicho, no conozco un abordaje sistemático previo de los problemas que voy a plantear, procederé dando una definición de los mismos tal y como los entiendo, precisando luego sus rasgos más destacados.

Entiendo por problemas de concurrencia problemas con la siguiente estructura: se trata de acciones o actividades que, bien por el hecho de llevarlas a cabo muchos individuos a la vez o bien por el hecho de afectar a muchos individuos a la vez en un espacio más o menos limitado de tiempo, producen consecuencias imprevistas de carácter negativo. En principio (y ésta será la razón clave para que constituyan un reto a los planteamientos éticos tradicionales), las acciones implicadas aquí son moralmente inocuas individual o aisladamente consideradas. Es precisamente al realizarlas *muchos* o tener efectos sobre *muchos* individuos que se produce un resultado negativo imprevisto.

Por "efecto negativo" se entiende el hecho de que este tipo de acciones produzcan un perjuicio o un incremento de la probabilidad efectiva de perjuicio para la sociedad o alguna parte de la misma. Los detalles específicos de ese perjuicio así como las partes de la sociedad a las que pueden afectar sólo se pueden concretar en relación ya con los ejemplos de problemas de este tipo. Por "efecto imprevisto" se entiende obviamente que dicho efecto no se prevé al realizar la acción aislada; y aún menos puede aparecer en la intención con la que se lleva a cabo. De hecho, en cierta medida es imposible preverlo ya que dicho efecto tiene que ver *exclusivamente* con el hecho de que sean muchos los individuos que llevan a cabo dicha acción o se ven afectados por ella.

Se podría dar pues la siguiente fórmula de los problemas de concurrencia: acciones inocuas x alto número de ocurrencias (o de afectados) = efectos (o riesgo de efectos) imprevistos negativos.

Aunque en seguida volvemos sobre algunas de las cuestiones morales que plantean estos problemas, conviene subrayar que están en juego acciones o actividades humanas. Es decir, no se trata de otro tipo de eventos masivos de consecuencias trágicas –como sería una catástrofe natural– que no dependen para nada de la voluntad ni de la acción humanas. Estamos pues, siguiendo una distinción reciente, [3] ante problemas de *riesgo* –y no de peligro– en los que el factor humano tiene un protagonismo claro.

Pero por otra parte, a diferencia de las acciones con efectos negativos masivos llevadas a cabo directamente con la intención de provocarlos o al menos con la de no evitarlos (puntualmente mucho más graves: como un atentado masivo, un bombardeo masivo, etc.), en los problemas de concurrencia el daño que se pueda seguir es imprevisto y depende fundamentalmente del carácter masivo de las acciones implicadas, de que sean muchas las acciones de un mismo tipo que se realizan a la vez. De modo que se plantea un importante problema de cualificación moral y atribución de responsabilidad en relación con dichas acciones, pese a ser humanas e implicar efectos perjudiciales.

---

[3] U. Beck (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.

1.2. *Algunos ejemplos*

Quizás algunos ejemplos concretos ayuden a entender mejor el tipo de problemas que se plantean aquí, si bien obviamente la complejidad de estos ejemplos impide hacer otra cosa que una breve mención de los mismos. Los ejemplos que puedo poner tienen que ver con mi campo de trabajo actual: la actividad de los medios de comunicación. De todas formas, el que los ejemplos planteados pertenezcan a este ámbito de actividad no se debe únicamente a una razón personal; [4] como veremos, el campo de los medios de comunicación masivos, por sus propias características, es especialmente proclive a generar problemas de concurrencia.

Un ejemplo especialmente representativo (e importante en cuanto a sus efectos) de problema de concurrencia es el de la violencia mediática, es decir la creciente abundancia de violencia en las producciones cinematográficas y consiguientemente en las emisiones televisivas de los países occidentales (a lo que se podría sumar también la violencia de los videojuegos, los videoclips, etc.). Cuando se plantea este aumento de la violencia mediática y de consumo –normalmente a raíz de alguna matanza o asesinato protagonizado por jóvenes, adolescentes e incluso niños– los grandes productores y emisores de este tipo de contenidos alegan no tener nada que ver con dichos sucesos. Sin embargo, aunque es prácticamente imposible establecer un vínculo causal directo entre una emisión de este tipo y un acto violento real, lo cierto es que los estudios más detallados y documentados que se han realizado han probado sobradamente la existencia de una correlación positiva a medio y largo plazo entre la emisión de contenidos violentos por los medios, especialmente la televisión, y el aumento de la violencia real entre sus receptores. [5]

Otro ejemplo de problema de concurrencia que de algún modo está relacionado con la actividad de los medios es el de la anorexia; o más concretamente el del enorme incremento de los casos de anorexia registrados en los últimos años. Como se sabe, esta enfermedad psicológica consiste en la negativa a ingerir alimentos; negativa que en casos extremos, aproximadamente un 10% del total según algunos cálculos, puede conducir incluso a la muerte. En muchos casos esta negativa se debe a que la afectada (suelen ser adolescentes de sexo femenino) piensa que tiene sobrepeso y se ve excesivamente gorda incluso cuando llega a pesar apenas unas pocas decenas de kilos. En los últimos años se ha producido un notable incremento de los casos graves de anorexia (los que requieren hospitalización), habiéndose llegado a hablar de una auténtica epidemia. Esto hizo que el Senado español dedicara hace algunos años una Ponencia de estudio al tema, en cuyas conclusiones se afirmaba que "La anorexia y la

---

[4] De hecho ha sido la necesidad de hacer frente a algunos problemas relacionados con este ámbito de actividad la que me ha llevado a plantear la posible especificidad de este tipo de problemas de concurrencia. Obviamente, del mismo modo que su definición tentativa, la selección de estos ejemplos como posibles casos de problemas de concurrencia es exclusiva responsabilidad mía.

[5] Vid. los estudios recogidos en José Sanmartín *et al.* (eds.) (1998), *Violencia, televisión y cine*. Barcelona, Ariel. O el más reciente de J. G. Johnson *et al.* (2002), "Television Viewing and Aggressive Behavior During Adolescence and Adulthood", *Science*, vol. 295, 29 marzo, págs. 2468-2471. La autoexoneración de cualquier responsabilidad por parte de estos productores y emisores se hace con independencia de que dichas emisiones violen en su gran mayoría las disposiciones jurídicas y deontológicas existentes sobre el tema, recogidas en Hugo Aznar y David Calatayud (1998), "Medios de comunicación y violencia: recopilación de legislación y códigos deontológicos", en José Sanmartín (ed.), *Ética y televisión*. Valencia, Centro Reina Sofía para el Estudio de la Violencia, págs. 89-101.

bulimia son enfermedades multicausales en cuya génesis confluyen condicionantes socio-culturales que actúan como factores predisponentes, precipitantes y perpetuadores". [6] Aunque las causas de la anorexia puedan ser múltiples, existe coincidencia entre los expertos en que hay un importante desencadenante sociocultural asociado a la presión simbólica y social de los estímulos y mensajes que bombardean a diario a los adolescentes desde los medios de comunicación (también desde otros ámbitos como los gimnasios, las clínicas estéticas, etc.) y que subrayan una y otra vez la importancia esencial de una apariencia externa de delgadez extrema. Obviamente, ninguno de estos mensajes tomado aisladamente puede considerarse el desencadenante de un caso cualquiera de anorexia. Y sin embargo sí lo puede ser el que se den muchos mensajes de este mismo tipo casi de forma constante, afectando a los y las adolescentes en un período clave de la formación de su personalidad.

El último ejemplo de problema de concurrencia, también relacionado con la actividad de los medios, tiene que ver con los casos de suicidio inducidos por la cobertura de casos anteriores de suicidio. Es lo que se denomina técnicamente como el *efecto Werther*, nombre tomado, como se habrá adivinado, de la célebre novela de Goethe cuyo joven protagonista termina suicidándose. La obra constituyó un auténtico éxito de ventas y al parecer no faltaron en las siguientes décadas casos reales de suicidio inducidos por dicho modelo de conducta. Se ha comprobado en diversas ocasiones que los medios de comunicación pueden provocar efectos de este tipo. Un caso bien documentado que prueba la correlación existente entre la cobertura mediática de un suicidio y posteriores ocurrencias de casos similares es el que tuvo lugar en Italia en los meses siguientes a septiembre de 1990. [7] A principios de este mes 3 jóvenes de clase media acabaron con su vida conectando una goma del tubo de escape al interior de un coche cerrado. Los medios, en un período del año proclive a ello, se volcaron con el caso, dando toda clase de detalles sobre los suicidas y su proceder. Pues bien, en los meses siguientes, a lo largo de todo el país, se produjeron hasta 28 (!) nuevos casos de suicidio en los cuales los implicados reproducían uno u otro de los elementos que habían destacado los medios en relación al primero de los casos de suicidio.

¿Qué rasgos comparten estos ejemplos y en qué medida constituyen ejemplos de problemas de concurrencia? En primer lugar, las acciones implicadas en estos eventos, tomadas aisladamente, pueden considerarse, dentro de ciertos márgenes, inocuas desde el punto de vista moral y seguramente también carentes de cualquier efecto relevante. Así, a grandes rasgos no parece que pueda haber nada inmoral en el hecho de que una película contenga escenas violentas. Menos aún cabe objetar a una campaña publicitaria de un yogur que elija como *leitmotiv* el interés de una modelo por mantener su línea. Y algo similar puede decirse de la presencia de un caso de suicidio en las páginas de un periódico (o una novela). Obviamente no se trata de que en estos casos nuestro parecer moral, estético, educativo, etc., nos pudiera hacer preferir unos contenidos y modelos de conducta diferentes; se trata más bien de la dificultad o imposibilidad de juzgar como *incorrectos* desde un punto de vista moral estos hechos tomados aisladamente. Ésta es la razón que hace muy fácil para quienes llevan a cabo tales acciones el poder exonerarse de toda *culpabilidad* en relación a los efectos

---

[6] Senado (1999), *Informe de la Ponencia sobre condicionantes extrasanitarios de la anorexia y la bulimia.* Cortes Generales, Senado, VI Legislatura, Boletín Oficial de 25/11/1999.

[7] *Vid.* Sylvia Amat López (1993), "Tratamiento informativo del suicidio. El 'Efecto Werther' en las informaciones sobre suicidios". *VIII Jornadas Internacionales de CC. de la Información "La información ante el dolor"*. Pamplona, Universidad de Navarra, mimeo.

imprevistos que se sigan de ellas: además de que las acciones parecen totalmente inocuas, resulta imposible vincular las posibles ocurrencias de sucesos posteriores con cada una de ellas en particular.

Ahora bien, el segundo rasgo de los ejemplos considerados es que, al adquirir dichos mensajes un carácter masivo –propiciado por su soporte mediático–, es decir al darse en una gran cantidad de ocasiones y en un espacio de tiempo más o menos limitado (muchas escenas de violencia, muchos estímulos sobre el requisito de la delgadez, muchos medios narrando y dando detalles de un caso de suicidio) y afectar a un gran número de receptores, entonces aparecen efectos negativos inesperados: aumentan los actos de violencia, los casos de anorexia y los suicidios inducidos por un efecto imitativo o de contagio. Los efectos negativos de estas acciones no están pues asociados tanto a la ocurrencia de cada una de ellas aisladamente, sino al hecho de que se produzcan masivamente. A esto es a lo que nos hemos querido referir con el término *concurrencia*.

El tercer rasgo de estos ejemplos se limita a constatar que, con independencia de cómo podamos calificar a estas acciones tomadas aisladamente, lo cierto es que al sumar sus efectos entre sí producen consecuencias negativas con un evidente impacto social. Es decir, se produce un daño evidente para la sociedad y sobre todo para algunos de sus miembros, tal y como se puede apreciar teniendo en cuenta el sufrimiento de los pacientes de anorexia, de las víctimas de actos de violencia o de los suicidios, así como el de los familiares y allegados de todos ellos. Estamos ante consecuencias de suficiente gravedad como para que la sociedad deba enfrentar las mismas así como sus posibles causas. Es decir, ante verdaderos *problemas*.

Creo que los ejemplos planteados responden bien al perfil de los problemas de concurrencia. Y creo también que la gravedad de sus consecuencias y la dificultad de abordarlos y darles solución justifican sobradamente la introducción de esta tipología particular de problemas. Como he apuntado antes, los medios de comunicación, por su carácter masivo, son especialmente proclives a plantear este tipo de problemas. Pero sería fácil encontrar otros tantos ejemplos de problemas de concurrencia en otras áreas de actividad humana o en otros ámbitos de preocupación social. Uno de estos ámbitos donde probablemente sería muy fácil encontrar el perfil típico de los problemas de concurrencia es el de la ecología, con toda la relevancia que gana cada día que pasa para nuestro futuro común. Al margen de los casos puntuales de agentes contaminadores individuales, una parte fundamental del reto de la ecología está más bien en las consecuencias inducidas por las acciones y pautas de conducta sumadas entre sí de un gran número de individuos, lo cual hace también de estos casos ejemplos paradigmáticos de problemas de concurrencia.

1.3. *Sociedades contemporáneas y problemas de concurrencia*

Que los problemas de concurrencia aparezcan asociados a elementos característicos de nuestras sociedades contemporáneas, como la actividad de los medios o los problemas ecológicos, no es casual: tiene que ver con algunos rasgos propios de estas sociedades que contribuyen específicamente a su aparición.

El primero de estos rasgos es que se trata de sociedades masivas, es decir sociedades formadas por un elevado número de personas conviviendo en una relativa proximidad y llevando a cabo acciones ocasionalmente similares o idénticas. Es importante

insistir en que los problemas de concurrencia son aquellos que se siguen de la realización masiva de acciones que tomadas aisladamente son de escasa relevancia. El ser muy numerosas es un rasgo necesario de las acciones para que estemos ante un problema de concurrencia; consiguientemente también será un rasgo de aquellas sociedades en las que se producen este tipo de problemas.

Es probable que ejemplos de tales problemas puedan encontrarse también en el pasado, pero debería ser en circunstancias y ocasiones en las que se diera una gran concentración de personas (una ciudad, una migración, un ejército, etc.); cosa que en definitiva no era algo demasiado frecuente y mucho menos permanente en las sociedades antiguas. En todo caso la posibilidad de que se dieran tales acciones masivas es indudable que se modificó sustancialmente con la formación de las grandes concentraciones urbanas modernas y con la unión no física de las personas a través de los medios de comunicación y otros fenómenos culturales contemporáneos (con lo que darían lugar a una unidad sin compartir un espacio físico común). [8] Por todo ello los problemas de concurrencia constituyen un fenómeno esencialmente contemporáneo, propio de las sociedades masivas actuales.

Un segundo rasgo de nuestras sociedades que contribuye de modo muy especial a la aparición de problemas de concurrencia es que son sociedades muy tecnológicas, sociedades donde un gran número de las actividades que llevamos a cabo cotidianamente están mediadas o influidas por elementos que entrañan un alto componente de desarrollo tecnológico. Esto tiene consecuencias sobre dichas actividades. Así, puede permitir que dichas actividades, como mencionábamos en el punto anterior, adquieran carácter masivo al ser hechas o recibidas por muchas personas a la vez, sin que por lo demás exista necesidad alguna de que compartan el mismo espacio y/o hayan de ponerse de acuerdo.

El componente tecnológico hace también que muchas de las acciones mediadas por él se conviertan en acciones *poderosas*, es decir acciones cuyos efectos producen un impacto muy amplio en el tiempo y el espacio (incluso cuando resulta poco perceptible), favoreciendo la posible combinación y agregación de estos efectos al margen de toda previsión. Esto hace que las actividades mediadas tecnológicamente puedan producir consecuencias y efectos difíciles de prever y de controlar, así como muy alejados de los fines intencionales que han podido guiar su realización. [9]

Un último elemento asociado a la mediación tecnológica que podría tener relación con los problemas de concurrencia estaría en la capacidad derivada de esa mediación de generar efectos 'a distancia' (quizás sea otra forma de reincidir en su carácter de acciones poderosas). Es decir los efectos de las acciones (de modo especial aquellos que tienen que ver con el ámbito cultural humano) ya no se circunscriben a un espacio donde existe proximidad física entre causa y efecto, sino que tales efectos pueden desencadenarse a gran distancia de la causa. Esta 'deslocalización' de las acciones y sus efectos favorece mucho la imprevisibilidad de las consecuencias así como incluso

---

[8] Esta posibilidad derivada de los medios de comunicación *masivos* modernos constituye uno de sus rasgos más distintivos, como destaca John B. Thompson (1998), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación.* Barcelona, Paidós.

[9] Todo lo cual contribuye a la creciente necesidad de enfrentar socialmente los retos asociados a este componente tecnológico creciente de nuestras actividades. Una buena introducción a los retos que se plantean aquí puede encontrarse en José A. López Cerezo y José Luis Luján (2000), *Ciencia y política del riesgo*. Madrid, Alianza. Desde un punto de vista más ético, Evandro Agazzi (1996), *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid, Tecnos.

la percepción misma del vínculo entre unas y otros, a diferencia de las acciones tradicionales donde era fácil ver la relación entre una acción y sus efectos, y consiguientemente prever éstos.

Por último, hay un tercer rasgo de nuestras sociedades que puede incidir en el tema de los problemas de concurrencia. Se trata de la complejidad creciente de las mismas, en el sentido de estar cada vez más diferenciadas funcionalmente y especializadas. En realidad este rasgo no tiene que ver tanto con la formación de los problemas de concurrencia como con la posibilidad de abordarlos y darles solución. En efecto, al ser sociedades muy diferenciadas, donde las responsabilidades por las acciones y actividades están igualmente segmentadas y consiguientemente limitadas, resulta muy difícil abordar problemas que (como los de concurrencia) a menudo son multicausales, implican a muchas personas y sectores de actividad, implican subsistemas diferentes, etc. La diversificación y la complejidad representan una importante dificultad a la hora de establecer responsabilidades compartidas y de diseñar estrategias para abordar la solución de los problemas de concurrencia. Aunque la sociedad gana en eficacia a la hora de abordar los temas y problemas dentro de cada ámbito especializado, parece perder esa misma eficacia cuando se trata de abordar problemas que afectan a varios de estos ámbitos de actividad socialmente diferenciados.

Así pues resulta claro, a partir de estos 3 rasgos considerados, que las sociedades contemporáneas favorecen la aparición de problemas de concurrencia; y al mismo tiempo también parecen dificultar su solución. De ser cierto esto, se sigue una importante consideración a la hora de emitir juicios sobre "la moral" de estas sociedades.

En efecto, abundan últimamente ciertos discursos tremendistas que atribuyen el incremento de los problemas colectivos de nuestras sociedades a una cierta perdida de *sustancia moral* –por llamarlo de algún modo– de las personas y grupos que las forman. [10] Frente a la situación actual, la alternativa sería un regeneracionismo moral de signo bastante conservador que recuperaría los valores tradicionales en la vida individual y colectiva de nuestras sociedades y que contribuiría de este modo a solucionar y/o evitar estos problemas colectivos.

Pero si el planteamiento de algunos de estos problemas colectivos como problemas de concurrencia es acertado, y también lo es la explicación de su incremento a partir de ciertos rasgos estructurales de las sociedades contemporáneas, entonces la consideración que nos haya de merecer la situación "moral" de nuestras sociedades es muy distinta. No estamos ante un aumento de la "maldad" de nuestras sociedades o de sus miembros que requieran un proceso de *regeneración moral* individual y colectivo; más bien estamos ante cambios estructurales de nuestras sociedades que llevan asociados la aparición de nuevos problemas y retos colectivos. Lo que desde luego sí puede suponer un grave mal es que estos cambios y sus posibles consecuencias negativas no sean debidamente abordados, dejándose al azar sin más el que algunos (o todos) sufran (o suframos) los efectos negativos derivados de estos problemas. Esto no sólo sería grave, sino contraproducente al servir de caldo de cultivo para el éxito de los discursos tremendistas que se mencionaban antes.

Ciertamente la solución de estos problemas pasará seguramente por el necesario aumento del compromiso y la implicación prácticas de las personas y los grupos

---

[10] Este es un discurso más ideológico que filosófico por lo que resulta difícil aportar referencias. Sin embargo, no dejan de percibirse ecos del mismo en algunas posiciones comunitaristas extremas así como en algunos autores conservadores americanos de cierto éxito en los últimos años.

sociales –este es nuestro punto de vista aunque no lo desarrollemos en esta ocasión–, [11] pero no a partir de un discurso regeneracionista en ocasiones bastante tremendista, sino a partir de una toma de conciencia lúcida del tipo de problemas y de retos que están en juego aquí. En todo ello la filosofía práctica, antes que ninguna ideología fácil, debe tener bastante que decir. Y sin embargo, en una primera aproximación al tema, lo que parece desprenderse es la dificultad de los planteamientos éticos tradicionales de la modernidad a la hora de abordar estos problemas de concurrencia desde el punto de vista de su estimación moral.

2. Limitaciones de los planteamientos normativos habituales

Creo que los planteamientos normativos modernos habituales, por los que ya he dicho que entiendo fundamentalmente el deontologismo y el utilitarismo, tienen dificultades a la hora de abordar la dimensión moral de los problemas de concurrencia. Corresponde ahora indicar estas dificultades para cada una de estas propuestas. Después, de forma todavía más breve, sugeriré una posible razón común de estas dificultades.

2.1. *El planteamiento deontologista*

A la hora de hacer una valoración moral de los problemas de concurrencia el planteamiento deontologista tiene especiales dificultades por razones que resultan bastante obvias. Podemos partir de considerar que este planteamiento afirma que existen determinadas acciones que son intrínsecamente incorrectas como tales, de manera que es inaceptable el llevarlas a cabo en cualquier ocasión, incluso cuando son un medio para un fin correcto. El deontologismo valora una conducta moral esencialmente a través de la valoración de la acción a realizar y no de la posible intención o finalidad de la misma.

Al margen de algunos planteamientos deontologistas de carácter religioso que prohíben determinadas acciones poco relevantes (al menos poco relevantes desde el punto de vista del sentido común ilustrado: como no realizar una transfusión de sangre, no comer carne de cerdo u otros alimentos impuros, etc.), normalmente el veto moral deontologista se reserva para acciones de singular trascendencia y gravedad (como ajusticiar a un inocente, esclavizar a un ser humano, asesinar, torturar, etc.). Ahora bien, lo característico de las acciones implicadas en los problemas de concurrencia es precisamente su inocuidad desde el punto de vista moral, es decir el hecho de que carecen totalmente de trascendencia y gravedad. Esto es claro si las tomamos aisladamente –qué puede haber de intrínsecamente malo en coger el coche para ir al trabajo–; pero tampoco cabe modificar este juicio por el hecho de que sean muchas las acciones de este tipo: la cantidad no puede afectar a la cualidad moral de la acción en cuanto tal. Es más, habría ocasiones en las que incluso las acciones que dan origen a algunos problemas de concurrencia serían incluso acciones buenas o positivas tomadas aisladamente. Es obvio que el deontologismo no nos permitiría hacer un juicio moral de tales acciones, de modo que no nos permitiría abordarlas desde este punto de vista.

---

[11] Lo que hará de ello una propuesta de solución fundamentalmente ética.

Podemos, dando un paso más, traer a colación las diferentes versiones de los test kantianos para determinar las acciones inaceptables moralmente y ver su relación con los problemas de concurrencia. [12] Así, el test de la no utilización como medio de otra persona (la no vulneración de su autonomía) tiene escasa aplicación a los casos de concurrencia. Las acciones implicadas aquí son muchísimo menos dramáticas tomadas aisladamente: ninguna de ellas incurriría en semejante instrumentalización de la persona, al menos no en un sentido particularmente relevante o grave desde un punto de vista moral.

Algo diferente podría ser el caso del test de la universalización de la acción. Comenzando por la versión que propondría convertir la acción en una ley natural, también semejante test tendría escaso sentido aplicado a las acciones implicadas en los problemas de concurrencia. Sería bastante extraño pararnos a plantear si convertir o no en ley natural la máxima reguladora de tales acciones cuando se trata de acciones prácticamente irrelevantes. Tomadas cada una de estas acciones aisladamente, caerían de pleno en el ámbito de las acciones moralmente indiferentes y plantearse su posible elevación a ley natural resultaría un tanto fuera de lugar.

Si lo que está en juego con la universalización kantiana es una cuestión lógica, entonces tampoco tendría demasiado sentido aplicarla aquí ya que no llegaríamos a contradicción posible alguna en el caso de las acciones implicadas en los problemas de concurrencia. En cambio, si de lo que se trata con el test de la universalización es el plantearse la generalización efectiva de la acción en cuestión, entonces esto sí que podría tener sentido aplicado al caso de los problemas de concurrencia, ya que éstos están asociados a la ocurrencia masiva de una determinada acción. Dejamos ahora de lado la cuestión de si no se produce aquí un tránsito a un consecuencialismo encubierto. En todo caso, incluso este test no estaría exento de dificultades (que volveremos a encontrar en el caso del utilitarismo) a la hora de aplicarlo a los problemas de concurrencia. En efecto, si el planteamiento parte, por así decirlo, de un *punto de vista individual* en el que yo considero mi acción y lo que ésta supone y luego considero que ocurriría si todo el mundo la llevara a cabo de modo similar, entonces en el caso de las acciones implicadas en los problemas de concurrencia posiblemente también pasarían el test sin problema. Y esto así puesto que las consecuencias negativas asociadas a estos casos de concurrencia son imposibles de percibir tomando cada una de las acciones aisladamente, de modo que si yo generalizo cada una de éstas no me resulta nada problemático. Tomemos el caso de la utilización de modelos delgadas: por mucho que yo universalice esta acción no me va a salir en ningún momento nada relacionado con la anorexia como efecto suyo. Para evaluar este efecto habría que proceder de forma empírica, es decir considerando efectivamente los hechos reales y tratando de establecer a la inversa su vínculo consecuencialista no tanto con una acción en particular como con un conjunto masivo de ellas. Para esto último sí sería relevante algo similar a una universalización, pero nuevamente más como una cuestión empírica relacionada con la generalización masiva de una determinada acción. Pero todo esto casa poco con el planteamiento deontologista y apriorístico kantiano.

---

[12] Es posible que los retos prácticos que plantean los problemas de concurrencia no sólo planteen una posible limitación de un planteamiento filosófico particular, sino que incluso puedan servir también como test, como prueba de consistencia de estos planteamientos. Visto así, tendrían una utilidad filosófica añadida. Ahora bien, esta valoración corresponde hacerla a alguien familiarizado con dicho planteamiento filosófico. En nuestro caso, no pasamos de hacer una utilización moral *al uso* de la propuesta kantiana, a partir de su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Madrid, Austral, 1946).

Así pues, el deontologismo tiene dificultades para contemplar este tipo de problemas por no plantearse los efectos de las acciones. Al centrarse en la cuestión de la acción o su máxima y al adoptar un punto de vista esencialmente individual, [13] el deontologismo resulta en cierta medida *ciego* para considerar los efectos perjudiciales que están en juego aquí y consiguientemente para abordarlos desde un punto de vista moral. Al adoptar un punto de vista no empírico, desconoce igualmente la posibilidad efectiva de enfrentar tales efectos y establecer las oportunas correlaciones con sus posibles causas antecedentes. Para un planteamiento deontologista *stricto sensu* tiene poco sentido plantearse aspectos como si la cantidad de las acciones realizadas, el que se hagan en un espacio de tiempo más o menos próximo entre sí, etc., afectan de algún modo a la dimensión moral de la acción. Y consiguientemente, a la responsabilidad moral de el o los agente/s. [14]

2.2. *El utilitarismo*

En principio, es posible que el utilitarismo esté en mejores condiciones para abordar los problemas de concurrencia. Ello se debe fundamentalmente a su valoración de las consecuencias; y a la atención que el utilitarismo, o al menos algunos de los autores que se adscriben habitualmente a esta corriente, presta al sufrimiento, especialmente si afecta a un número significativo de individuos. Ambos rasgos sitúan al utilitarismo en una posición más ventajosa a la hora de abordar unos problemas que suelen relacionarse con el sufrimiento de un cierto número de personas y que tienen que ver con las consecuencias derivadas de determinadas acciones humanas. Pero el utilitarismo tiene elementos que también casan mal con la evaluación moral de las acciones implicadas en los problemas de concurrencia; y consiguientemente también con su solución en el marco de una sociedad liberal y democrática. Estas dificultades están relacionadas precisamente con la evaluación de las consecuencias.

En efecto, la primera dificultad no tiene que ver directamente con los problemas de concurrencia y es más bien una dificultad que se ha hecho notar en general respecto al cálculo de las consecuencias de nuestras acciones en sociedades complejas y masivas y en entornos altamente tecnologizados como los nuestros (características que, como hemos indicado en el punto 1.3, son las que favorecen también la aparición de los problemas de concurrencia). Así, la estimación moral de un acto a partir de sus

---

[13] Aunque quizás forzando un poco las cosas, se podría establecer aquí un cierto paralelismo con la crítica que los planteamientos dialógicos realizan al *monologismo* kantiano.

[14] Antes de abandonar a Kant conviene dejar apuntado (entre otras cosas porque apenas estoy en condiciones de hacer otra cosa que eso: apuntar) otro tema planteado en su obra que podría tener que ver con los problemas de concurrencia. Y es que sí que parece que Kant se planteó el tema de las acciones hechas por muchos (el tema de los grandes números) y algunos de sus efectos y rasgos *fenoménicos*, pero no habría sido en la parte dedicada a la ética sino en sus incipientes estudios de filosofía de la historia, p. e. los textos recogidos en E. Kant, *Filosofía de la historia*. México, FCE, 1978. Pero lo que creo que Kant parece plantearse aquí no es tanto la acción colectiva o de la historia como producto de las acciones de los individuos sumadas entre sí, sino más bien como producto de la *acción* de un sujeto universal, responsable último y más allá de aquellas de este supuesto curso. Con lo que se habría tendido a ver estos hechos colectivos con la misma lógica de la acción individual, sólo que extrapolada, en lo que parece una clara secularización de la idea de providencia, a un sujeto universal para el que luego se habrían sucedido los candidatos posibles. En todo caso, este planteamiento habría conducido a la larga fuera del campo de la ética (y, lamentablemente no sólo en el sentido teórico de esta frase), es decir fuera del campo de la consideración de la responsabilidad de las personas en relación con el acontecer colectivo.

consecuencias se hace mucho más difícil (en ocasiones, incluso imposible) en un contexto en el que se desconocen o resultan imprevisibles tales consecuencias, donde nunca se han dado circunstancias similares, donde los factores en juego son demasiado numerosos como para preverlos, etc. Esta dificultad, obviamente, no afecta a las acciones individuales que podemos llevar a cabo normalmente (las que suele o solía plantearse una teoría ética habitualmente en sus ejemplos y casos prácticos), sino más bien a aquellas que podemos llevar como miembros de subsistemas expertos, como agentes de sistemas altamente tecnologizados, o incluso como individuos que en nuestra vida cotidiana hacemos uso habitualmente de mediaciones técnicas que comportan un alto poder en términos de consecuencias previsibles o no. Normalmente el cálculo utilitarista se planteaba en relación a acciones relativamente simples donde las consecuencias de la acción estaban de algún modo vinculadas a su dimensión intencional, a sus efectos directos y apenas a algún efecto indirecto más o menos previsible. Sin embargo, en el caso de los problemas de concurrencia nos enfrentamos a consecuencias sin relación alguna con la intención de la acción como tal y ni tan siquiera con sus efectos previsibles. En un cálculo *de sentido común* acerca de las consecuencias de una acción, estos efectos no serían tenidos en cuenta. En general, los problemas de concurrencia se refieren precisamente a acciones de este tipo.

Un segundo problema que plantean los problemas de concurrencia al cálculo utilitarista tiene que ver con el hecho de que estos problemas no se derivan de la ocurrencia de una acción particular y aislada, de modo que a la hora de evaluar las consecuencias de ésta nunca podrán aparecer los efectos perniciosos asociados a los problemas que venimos considerando. [15] Los problemas de concurrencia no aparecen por la realización de una acción en particular, sino por la concurrencia de multitud de acciones similares. Sólo en tal caso se producen los efectos negativos. Ahora bien, esta concurrencia no suele entrar en el cálculo utilitarista individual acerca de la bondad de una determinada acción. Pero es más, incluso si quisiéramos introducir dichos efectos en el cálculo de las consecuencias de una acción determinada, se produciría la paradójica situación de que dichos efectos deberían ser desconsiderados como imprevisibles o irrelevantes en relación a cada una de las acciones tomadas aisladamente. Pensemos, por ejemplo, en el cálculo de las consecuencias de la acción cotidiana de coger el coche una mañana de un día límpido, claro y fresco y la introducción en ese cálculo de consideraciones relativas al efecto invernadero y el cambio climático. Cada conductor pensará, y con razón, que los efectos de su acción individual son irrelevantes (si bien los de todos a la vez no lo son en absoluto). La clave del asunto tienen que ver con el hecho de que las consecuencias perjudiciales que se siguen de los problemas de concurrencia no están asociados a las acciones tomadas aisladamente, sino al hecho específico de que dichas acciones sean realizadas por una gran cantidad de agentes a la vez. Es pues imposible abordar estos problemas desde un cálculo utilitarista acerca de la acción de cada agente en particular. En el utilitarismo (y como en

---

[15] Al menos en un cálculo de sentido común y tal y como se le puede exigir moralmente a una persona responsable. Otra cosa sería un exceso de celo en dicho cálculo o que lo hiciera una especie de *utilitarista pesimista agorero*, que contemplara todas los efectos negativos de su acción y que incluyera en su cálculo además las acciones ajenas. Pero esto no sería ya una posición moral exigible y apropiada, sino una deriva *perfeccionista* propia de la psicología más que de la ética, una especie de trauma obsesivo compulsivo *moral*, que nos impediría hacer cualquier cosa abrumados por la posibilidad de que de ello se siguiera cualquier efecto negativo.

cierta medida ya ocurría en el caso de la posición deontológica), el agente parte de la estimación particular e implícitamente aislada de un determinado curso de acción. [16]

2.3. *El punto de vista individual*

Corresponde preguntarnos por el posible elemento común que hace que los planteamientos normativos deontologista y utilitarista tengan dificultades para abordar la dimensión moral de los problemas de concurrencia. Aunque cada uno de estos planteamientos tiene sus dificultades particulares en relación a los problemas de concurrencia, también parece que comparten al menos una dificultad en común. Y esta dificultad tendría que ver con el punto de vista metodológicamente individualista que caracteriza a la evaluación moral de las acciones en ambos planteamientos. Al considerar la bondad o maldad o la corrección o incorrección de las acciones desde la posición de un individuo agente situado en un plano caracterizado por un cierto solipsismo, [17] es imposible que se pueda tener presente los problemas de concurrencia puesto que éstos derivan únicamente de la ocurrencia masiva de cierto tipo de acciones, lo que obliga a situarnos en un punto de vista más social o colectivo a la hora de valorar la situación. Los problemas de concurrencia se pueden caracterizar, como hemos visto, precisamente por el hecho de que si adoptamos un punto de vista individual a la hora de valorar las acciones implicadas en ellos, nada nos impide juzgarlas como irrelevantes, indiferentes o inocentes moralmente hablando. Aunque a la larga haya personas que sufran como consecuencia de esas mismas acciones.

El cuestionamiento kantiano de la acción y el cálculo utilitarista parten del sujeto que se plantea el curso de su conducta. El punto de origen es el propio sujeto que se interroga. Pero los problemas de concurrencia, sin dejar por ello de plantear un interrogante moral, exigen en cierta medida invertir la lógica de la cuestión: se parte en cierto modo de la evidencia de un problema para remontarnos a las acciones que están asociadas de un modo u otro a su surgimiento. Nos situamos de partida en el entorno social para evaluar a partir de él el curso de las acciones individuales.

Es cierto que la ética tiene como nota distintiva suya precisamente la evaluación moral de las acciones individuales, es decir en cuanto que las lleva a cabo una persona. Pero esto no debería excluir la consideración de una acción individual cuyo juicio moral puede verse de algún modo afectado por el hecho de que la hagan o no muchos a la vez. La evaluación *moral* de actuar humano, que es siempre individual, no debe confundirse con la evaluación moral del actuar de un individuo *aislado*. Lo primero es parte sustancial del juicio ético, lo segundo es una suposición metodológica que en ocasiones casa mal con la realidad existente. Más si tenemos en cuenta lo mucho que esta realidad ha cambiado en los últimos tiempos y las exigencias que eso conlleva.

---

[16] Es cierto que la cosa puede cambiar si el cálculo lo hace un observador imparcial de la sociedad, por ejemplo un político o un administrador que busca lo mejor para sus gobernados. En tal caso podría tener en cuenta las consecuencias de las acciones implícitas en los problemas de concurrencia y podría adoptar medidas al efecto. Ahora bien, esto trasladaría el debate a otro plano: el plano de la legitimidad *política* de tales decisiones en el contexto, como ya indicaba adrede al principio, de una sociedad liberal y democrática. El debate de este aspecto político del problema debe quedar para otra ocasión.

[17] Incluso en el caso del utilitarismo, que tiene en cuenta efectivamente las consecuencias de las acciones para los demás, la consideración de la acción susceptible de cualificación moral no deja de hacerse desde un punto de vista individual.

SOBRE EL ENUNCIADO QUE AFIRMA QUE LA FILOSOFÍA ES UNA RAMA DE LA LITERATURA

Jesús Gisbert

Abstract: The author seeks to show at least two theses. (1) That the statement of the title is compatible with the development of a theoretic and critical reason, centered on various discussions of problems. (2) That the same statement has a double sense: or it's trivial (as Locke applied this term), or it can be understood *like a* transcendental proposition, since it establishes a synthetic condition for all possible philosophical activity, although it's an insufficient condition.

Key words: Interpretation, metaphilosophy, pragmatism, self-reference, transcendental, Austin, Locke, Nietzsche, Rorty, Popper.

CONSIDERARÉ en esta ocasión el enunciado que afirma que la filosofía es una rama de la literatura. En primer lugar, comentaré uno de los sentidos en que ha sido tomada esta afirmación con el fin de acotar mi propuesta, que irá en un sentido diferente. En segundo lugar, propondré algunas ideas referidas a mi propia concepción de la actividad filosófica y al papel que desempeñan en ella el lenguaje y la literatura, respectivamente. En tercer lugar, hablaré del discurso filosófico. Finalmente, pasaré a considerar el enunciado mismo del título, junto a algunos problemas inherentes a su formulación. Las condiciones de tiempo y espacio habituales en una ponencia me harán ser conciso, pudiendo parecer esquemático en algunas ocasiones, cuando no sencillamente programático. Con todo, confío en que a lo largo de mi exposición se manifiesten al menos dos tesis. La primera de ellas, que el enunciado es compatible con el cultivo de una razón teórica y crítica orientada a la discusión de problemas. La segunda, que desde mi perspectiva el enunciado puede ser tomado en un doble sentido. En uno de ellos se revela poco menos que trivial o, si se quiere, escasamente informativo; ya que lo que dice es tan frívolo –a la manera en que Locke caracterizó las proposiciones frívolas–, [1] o tan redundante, como lo suelen ser los ejemplos que se aducen a la hora de explicar a un escolar lo que se entiende por 'enunciado analítico'. Pero, en otro sentido, puede ser considerado *como si* enunciara una proposición trans-

[1] "Acerca de las proposiciones frívolas", en Locke (1980), 906-919. Aunque está claro que Locke escribe desde el "paradigma de las ideas", en el que las palabras –con significado– normalmente significan complejos de ideas simples (susceptibles éstas a su vez de ser halladas y nombradas mediante el análisis), su examen y caracterización de las proposiciones frívolas o puramente verbales es muy pertinente para mi presente ejercicio.

cendental, [2] ya que establece una condición sintética de cualquier actividad filosófica posible, si bien es una condición insuficiente.

Pero bueno, el caso es que me contentaría si lograra en estas páginas, como decía Moore refiriéndose a la filosofía de Wittgenstein, "dar una sinopsis de trivialidades". [3]

I

A mediados de los años setenta del siglo pasado, Giorgio Colli enunció que la filosofía no es otra cosa que la continuación y el desarrollo de una forma literaria introducida por Platón. [4] Esta tesis, en principio, no resulta en absoluto provocativa. Lo que ocurre es que Colli la ofrecía como resultado de una exégesis en la cual lamentaba el momento en que la filosofía sustituyó a una "sophia" anterior, estrictamente oral y vinculada a las posibilidades de una vida ascendente. A la vez, señalaba que Platón había asociado en su nuevo género literario la tendencia teórica con la dialéctica, relegando de ese modo a la retórica. Las tesis de Colli se inscribían en el seno de un debate iniciado con anterioridad acerca de las relaciones entre filosofía y literatura. Dichas tesis pueden ser leídas de modos diferentes; pero muchos de esos modos se inscriben en una línea propuesta como reacción frente a la expulsión de los poetas y de sus imágenes del ámbito de la filosofía, entendida ésta en un sentido exclusivo –y excluyente– como búsqueda de la verdad.

Desde una perspectiva histórica, Amparo Zacarés [5] ha encontrado ya en Vico el inicio de la moderna reivindicación de la poesía y de la literatura como ámbitos donde acaece la verdad y tienen, por consiguiente, tanta validez cognitiva como la filosofía. El profesor Sánchez Meca, por su parte, partiendo de la cuestión histórica de las posibilidades de representación o de automanifestación del ser y el pensamiento en el lenguaje, en que la identidad no tiene lugar, indaga acerca de la posibilidad de una poética "en la que filosofía y la literatura pudieran distinguirse, no ya en función de un diferente valor ontológico, sino en virtud, precisamente, de la forma, del estilo o del texto". [6] Finalmente, Romero de Solís [7] sostiene que la filosofía se fundamente en la poesía, por ser ésta más universal y ontológicamente *(sic)* anterior a aquélla.

En la línea dibujada por estas posiciones destaca como un nodo crucial el trabajo de Nietzsche, cuya inversión del platonismo se manifestó, precisamente, mediante la vindicación de que el lenguaje posee una naturaleza trópica y retórica, en absoluto

---

[2] Adopto de Blasco (2000), 214, la noción de "proposición transcendental" para mi propósito hermenéutico. Unas páginas antes, el profesor Blasco indica que la división entre una proposición analítica y una transcendental (sintética) es muy débil (p. 211). Es precisamente la conciencia de esta labilidad de la diferencia entre ambos tipos de proposiciones lo que guía mi interpretación del enunciado que da título a la ponencia. Sólo que prefiero hablar de "proposición frívola" a la manera de Locke, en vez de "proposición analítica", debido a las dificultades que entraña la noción de analiticidad y a mis dudas respecto a que, en cualquier caso, el enunciado en cuestión pudiera ser considerado analítico.

[3] Citado por Javier Sádaba en Camps (1989), 168.

[4] Cf. Colli (1977). También Rorty (1996, p. 20) se refiere a "la historia del género literario que llamamos filosofía, el género que Platón fundara". Pero si Colli orientaba su trabajo filológico e interpretativo hacia el pasado ("la sabiduría griega"), Rorty, en cambio, parece estar cada vez más interesado en ofrecer una alternativa filosófica para el futuro (una sociedad y una cultura post-Filosóficas). Otra cosa es que el sentido de la posición de ambos autores con respecto a la Filosofía coincida.

[5] Zacarés (1998), *passim*.

[6] Cf. Sánchez Meca (1998), 7-64. La cita es de la p. 9.

[7] Romero de Solís (2000), *passim*.

epistémica.[8] Es bien sabido que Nietzsche concluyó, a raíz de su genealogía del lenguaje, que no hay tales cosas como aprehensiones de esencias ni de conceptos que las designen, sino sólo relaciones entre personas (caracterizadas como tales) y cosas (netamente inaccesibles). Además, arremetió contra la pretensión de la metafísica y de las ciencias de erigirse en el discurso genuino sobre la verdad. Los conceptos, afirmaba Nietzsche, no son otra cosa que una clase de palabras de las que se ha olvidado su carácter metafórico. El filósofo libre, entonces, es aquél que sabe que la verdad es un juego humano, demasiado humano, que tiene su raíz en las metáforas y es por ello materia específica del arte. Nietzsche ofrecía un panorama que mostraba al auténtico filósofo ("el hombre intuitivo", escribía él) como un artista que ha sustituido la fe en la verdad por el placer de jugar con intuiciones metafóricas, combinándolas hasta formas *verdaderas* obras de arte (verdaderos simulacros, podríamos decir).

Es bien cierto que en este contexto se suele producir una sinécdoque, un desliz semántico que lleva a hablar de "metafísica" y de "poesía" para referirse a la filosofía y a la literatura, respectivamente. Y es también cierto que, al desligar el problema de la verdad como algo excéntrico al discurso filosófico, se busca en éste algo así como efectos balsámicos, iluminadores, redentores, vitales. (Se observará que todo ello está presente en la famosa cita de Borges según la cual, para los habitantes de Tlön, la metafísica es una rama de la literatura fantástica que no busca la verdad ni la verosimilitud, sino el asombro.)[9]

En este planteamiento, para el que pensar equivale a "descifrar lo que se siente",[10] parece haberse operado una transformación: de la razón comprendida como facultad noética se ha pasado a una razón interpretada como facultad poética, centrada en expresar los contenidos y procesos de la conciencia humana. No se está defendiendo ahora la realización de la filosofía por la vía de su supresión o de su superación, sino por el expediente de la reivindicación de la intuición poética y de su valor como productora de efectos lingüísticos, capaces de competir con las pretensiones de la filosofía tradicional.

Es ésta una línea abierta que pone al poeta y al filósofo en igualdad de condiciones, cuando no privilegia a aquél, ya que proporciona una reducción de la filosofía a la literatura en un sentido especial. Y es que, a mi juicio, se produce aquí una especie de renuncia epistemológica promovida por dos motivos que se complementan. Primero, la aceptación de lo inefable, de algo que escapa a su formulación racional y que sólo puede ser expresado mediante intuiciones metafóricas. Segundo, la creencia en que eso inefable constituye algo así como la esencia de la realidad. Este inefable esencial puede aparecer revestido de un carácter agónico y terrible, en cuyo caso se dota a su expresión literaria de un *pathos* trágico o irónico, según las circunstancias. Pero dicha expresión puede ser también un medio para revelar la angustia provocada en el sujeto por la constatación de un vacío o una nada esencial.

Lo que caracteriza, me parece, a esta concepción literario-poética de la filosofía es este *pathos* a que me he referido, más que la negación de que haya una aprehensión de esencias (de hecho, se habla de una "nada esencial" o de una "esencia terrible" que es intuida). Igualmente, se da en este enfoque una especie de obsesión por el origen; un fondo mítico que está siempre presente, se manifiesta en todos los órdenes e impide al discurso salir de la constatación literaria de ese origen.

---

[8] Cf. Nietzsche (1974), *passim*.
[9] Borges (1977), 436.
[10] Zacarés (1998).

Hay, sin embargo, otros enfoques por parte de autores que, pese a negar también la captación de esencias, en absoluto optan por una filosofía literario-poética. Y es que, en mi opinión, renuncian a que sean la ironía, la tragedia o la angustia el aliento de la filosofía. Además, no parece preocuparles tanto la cuestión del origen, confiando mejor en las capacidades y posibilidades humanas. No estará de más recordar que un nodo crucial en la trayectoria de algunos de estos otros enfoques lo ocupa Hume; quien, por cierto, se consideraba a sí mismo un literato antes que otra cosa (*My Own Life*) y opuso en su Introducción al *Treatise* los razonamientos metafísicos frente a los proporcionados por "las demás ramas de la literatura" *(sic)*. [11]

Así pues, le daremos al término "literatura" un significado (o, si se prefiere, estipularemos un uso de este término) más amplio que el estrictamente circunscrito al fenómeno artístico. Por ejemplo, no es otro que Popper quien afirma:

> Después de todo, la ciencia no es más que una rama de la literatura y trabajar en ciencia es una actividad humana como la construcción de una catedral. [12]

La literatura, en este amplio sentido, es una clase de producción lingüística que procede a través de la elaboración de cadenas significantes. No cualquier producción de este tipo, sino una clase de ellas, en función de normas y preceptos de escritura específicos de cada modalidad. En este sentido, según mi opinión, hacen literatura el poeta y el novelista, pero también el jurista, el científico y el historiador, el matemático y el músico, el director cinematográfico y el creativo de publicidad. Y, desde luego, el filósofo. [13]

II

Puede pensarse que en toda investigación metafilosófica haya de prevalecer la pregunta: ¿qué es filosofía? Sin embargo, es ésta una pregunta esencialista que no pienso abordar directamente. Las cuestiones de este tipo, cuando no son estériles, producen paradojas semánticas o, simplemente, contradicciones; por ejemplo, afirmaciones como: "La filosofía de Nietzsche es antifilosófica", o "La antifilosofía de Wittgenstein está en buena parte de las filosofías del siglo XX". La superación de estas contradicciones pasa por la adopción, a la manera tarskiana, de términos metafilosófi-

---

[11] Hume (1977), 78. He dicho en algunas ocasiones que, en más de un sentido, Hume y Nietzsche coinciden un tanto, excepto en que el primero gustaba de pensar en voz baja y el segundo a gritos (o, acaso, el primero *like a gentleman* y el segundo a martillazos). No obstante, sería excesivo convertir esta diferencia de tono en uno de los rasgos importantes que distinguen a las dos tradiciones que se inician, en parte, con estos dos autores.

[12] "Sobre la teoría de la mente objetiva", en Popper (2001 b), 174. Rorty, por su parte, escribe (1996, p. 58): "... el pragmatista ... Ve la ciencia como un género literario más, o, a la inversa, ve la literatura y las artes a modo de investigaciones en pie de igualdad con las que realiza la ciencia". Sin embargo, hemos de admitir que, si bien la tesis que relaciona ciencia y literatura es característica de los planteamientos de Rorty y trasparece en buena parte de sus escritos, no ocurre así ni en el caso de Popper ni en el de la mayoría de los representantes de la tradición, sea ésta realista o idealista. Precisamente por ello, uno de los propósitos de este trabajo es mostrar que esa tesis, aplicada a la filosofía, es plausible también *desde cualquier otra perspectiva* además de la rortyana, incluida la de Popper.

[13] En el orden de las trivialidades (o no tanto), recordemos que hasta hace poco el nombre de la Universidad de Valencia distinta de la Politécnica era, precisamente, "Universitat Literària". No obstante, aspiro a dejar clara mi opinión de que aunque "todo" (la filosofía, las ciencias, el arte) es literatura, no por ello "todo" es filosofía, o ciencia, o arte.

cos que incluyan los vocablos del lenguaje filosófico que es objeto, además de otros términos específicos de ese nuevo nivel. De este modo, sin embargo, se corre el riesgo de imprimir en el discurso una artificiosidad difícilmente compatible con la usual disponibilidad de las lenguas naturales para el ejercicio de la actividad filosófica. Otro procedimiento de inspiración tarskiana, que evita enredarse en la maraña de las definiciones verbales y que es más pertinente para mi propósito actual, consiste en suprimir la palabra "filosofía" como objeto directo de la indagación y centrarse en aquellos casos a los que es plausible aplicar el predicado "filósofo". Pero tampoco a través de la pregunta: "¿Qué es un filósofo?", sino adoptando el conveniente giro pragmático. Concretamente, remedando un tanto a Austin, opino que lo que más bien necesita discusión es el uso, o ciertos usos, de la palabra "filósofo". [14] Por tanto, los enunciados que formule en lo sucesivo que sean reducibles a la forma: "la filosofía es X", no deben ser leídos como proposiciones esencialistas, sino sólo como modos de considerar: por un lado, una clase de actividad; por el otro, el resultado de esa actividad misma. Voy a considerar, entonces, *lo que hace el filósofo* (cuando lo hace) refiriéndome, primero, a ello en cuanto modo de actuar. Después, ya en la tercera sección pasaré a decir algo acerca del producto de ese tipo de actuación.

Como punto de partida, aceptemos que es un hecho que podemos implicarnos cada uno en una vasta pluralidad de discursos: poéticos, o científicos, o filosóficos, o políticos, o publicitarios, o religiosos, o cinematográficos, o sexuales, o matemáticos, o turísticos, o bancarios, o ciudadanos, o gastronómicos, o del bricolaje, o laborales, o sociales, o emocionales, o periodísticos... (o incluso, en cada uno de ellos, añadiéndoles el prefijo "meta-"). El grado de implicación del sujeto en estos discursos variará de unos a otros, en función de los cuatro órdenes de participación proporcionados por la lectura, la escritura, la audición y el habla, teniendo en cuenta además las posibles combinaciones de dos órdenes, tales como leer en voz alta, escribir al dictado, traducir simultáneamente. También variará según las intenciones, preferencias, intereses, propósitos y objetivos; las posibilidades; la situación personal de los participantes. En el límite, nos tropezamos con el hecho de que son prácticamente ilimitadas las vivencias de los sujetos en su relación con el lenguaje. Por otro lado, esta implicación o participación del sujeto oscilará siempre como una cuestión de grado, que puede ser expresada de menor a mayor como sigue: espectador < consumidor < usuario < productor. Como es obvio, estos grados ni se excluyen mutuamente ni se suelen dar aislados unos de otros.

Siguiendo el patrón emisor-receptor, o el modelo 'comprensión y expresión' de discursos, podemos unificar, por un lado, los órdenes del habla y el de la escritura (oír es una forma de leer); y, por el otro, los órdenes del habla y el de la escritura (pronunciar es una forma de escribir). Por otra parte, por lo que nos interesa, podemos dejar de lado el punto de vista del espectador, así como el del consumidor. Creo que nos centraremos mejor si combinamos la perspectiva del usuario con la del productor (de discursos de un cierto tipo). Entiendo por "usuario" simplemente a aquél que maneja signos, tanto en el nivel de la comprensión como en el de la expresión. Por "productor" designaré a aquél que realiza discursos mediante la escritura; ya que cuando se realizan textos filosóficos orales, proceden normalmente de otros textos escritos; y si merecen la pena (siquiera sea para su productor), pasarán a su vez a ser

[14] Austin (1997), 226: "Lo que más bien necesita discusión es el uso, o ciertos usos, de la palabra 'verdadero'".

escritos por el procedimiento de la transcripción. En consecuencia, cuando hablo de "discurso filosófico" me refiero al resultado de una actividad lingüística particular que se realiza mediante una práctica específica; o, lo que viene a ser lo mismo, mediante una técnica (en el sentido de *techne*). De este modo, mi metafilosofía será, finalmente, una especie de consideración del escritor de discursos filosóficos y de sus resultados. Y, como ya vengo diciendo, trataré de encarar la cuestión averiguando qué es lo que hacen, cuando lo hacen, los que se relacionan con estos discursos.

Avanzaré que lo que hacen aquellos que se relacionan con discursos filosóficos, tanto si son usuarios, como si son productores, es interpretar textos. Pero antes de abordar esta idea, quizás deba decir algo sobre el uso transcendental del lenguaje.

Establezco la conjetura de que nos relacionamos con el mundo –y con nosotros mismos– a través del lenguaje. Desconozco el alcance universal de esta conjetura, aunque me inclino a pensar que afecta a toda la especie humana. No podemos discutir ahora el carácter innato, o no, de la estructura lingüística del sujeto; ahora bien, no parece haber dudas respecto a que esta estructura es el resultado de la evolución de la especie. [15] Tampoco pretendo referirme aquí a un sujeto universal o genérico, prototipo de la especie humana. Me limito a sugerir que el individuo que nace y se desarrolla en las tradicionales "culturas del libro", y no digamos en las sociedades mediáticas, es portador de un formato lingüístico a través del cual procesa, estructura e interpreta los datos que percibe. Y este formato impone su propia estructura a nuestra manera de entender, captar o incluso sentir la realidad. Por decirlo de algún modo, nos enfrentamos al mundo formateados lingüísticamente, y eso quiere decir que comprendemos lo que percibimos incorporándolo a cadenas de signos portadores de significado. Sería interesante discutir si este formato va más allá del lenguaje verbal, hasta el punto de aceptar la existencia de otros formatos como el icónico y el sonoro. En este caso hablaríamos de un formato semiósico, previo o anterior al puramente lingüístico y por ello capaz de ser extendido a otras especies animales. Su función, igualmente, sería la de incorporar las vivencias (los inputs) a sistemas de signos como condición de posibilidad de las relaciones inter e intraespecíficas de los individuos, orientadas en último extremo a su supervivencia. Y en este sentido, el formato semiósico sería un transcendental para la resolución de los problemas de las especies. Así consideradas las cosas, la diferencia entre el uso de un formato semiósico, y el uso de un formato verbal, sería tan sólo una cuestión de grado en función del tipo de animales de que hablemos. [16]

Podemos volver ahora a la afirmación de que el filósofo es un intérprete. Interpretar una realidad consiste en representársela el sujeto estableciendo relaciones de sentido entre las partes y el todo que la constituyen, [17] así como entre ella y otras variantes, igualmente reales o irreales. La clase de realidad que interpreta el filósofo es una realidad textual con amplitud de intereses. Daré por válido (sin que podamos justificarlo suficientemente aquí, aunque vayamos aportando razones) que toda interpretación

---

[15] Cf. Gomila (1995).

[16] Creo que esta conjetura no implica por sí misma una clara adscripción al paradigma naturalista y un rechazo consiguiente del paradigma transcendental, ni viceversa. Comparto la opinión del profesor Blasco cuando escribe: "En principio no veo ninguna razón para negar la posibilidad de coexistencia de ambos programas de investigación", (Blasco 2000, 216).

[17] Hierro (1989), 11. A mi modo de ver, esta caracterización es lo suficientemente amplia como para comprender en su seno las diferentes variantes o sentidos de la actividad interpretativa: analítico, hermenéutico, crítico (incluida, si se quiere, la interpretación como desvelamiento o desenmascaramiento).

está traspasada de teoría y que toda teoría es resultado de una interpretación. Pero el texto que interpreta normalmente el filósofo no es "el libro de la naturaleza" de que hablara Galileo –si bien esto ocurre a veces en autores que inauguran paradigmas–, sino una pluralidad de teorías, impresas normalmente en papel. [18]

Por otra parte, partiremos de la dualidad significante de la palabra "interpretación": entender lo que un texto dice es una forma primera de interpretarlo; cómo se dice –el decirlo– es otra forma, también, de llevar a cabo una interpretación. Ahora bien, si la interpretación es una forma de actuación (*performance*) lingüística, o de comportamiento lingüístico, en este preciso sentido el filósofo es un actor. Interpreta y con ello realiza un papel. Curiosidades del lenguaje: interpretando textos desempeñamos papeles; por otro lado, el papel es uno de los posibles soportes del texto. Pero no nos confundamos. El papel como rol, actuación o ejecución es una cosa; el papel material, otra. Sin embargo, cuando digo que el filósofo interpreta papeles me refiero a los dos tipos de papel.

Hay maneras y maneras de ser actor, lo mismo que hay maneras y maneras de ser filósofo (aunque es obvio que el filósofo puede actuar sin escenario y sin público). Una tipología que tuviese en cuenta el orden de la recepción y el orden de la emisión, por un lado; la perspectiva del usuario y la del productor, por el otro; y las circunstancias de los participantes, finalmente, daría pie a hablar de algo así como el estudiante (el lector de filosofía), el profesor (el que ordena, compone y explica discursos ajenos) y el filósofo (el productor de discursos que aportan nuevas significaciones o, si se quiere, nuevos cúmulos de evidencias). Está claro que esta forma de clasificar es absolutamente insatisfactoria, pero éstos no son más que tres tipos; y, por supuesto, designan tres maneras de acceder al discurso filosófico que a menudo se complementan. El estudiante, además de ser lector, actúa a veces como profesor y a veces como pensador; el profesor no puede dejar de ser estudiante y filósofo; el filósofo, en fin, no será tal si no estudia y no es capaz de ordenar y explicar los discursos ajenos. Todos ellos interpretan cuando leen, pero también cuando actúan realizando un examen o una prueba de habilitación, dando una conferencia o asistiendo a un congreso, explicando teorías y escribiéndolas.

Lo esencial de todo esto radica, a mi modo de ver, en que en cada caso tanto el usuario como el productor se implican de un modo u otro, tanto en la comprensión como en la producción textual. Ahora bien, de igual modo que no hay más música que la que se ejecuta, no hay más filosofía que la que se realiza. Y la realización de la filosofía, a semejanza de lo que ocurre con las partituras en música, requiere la interpretación, en su doble sentido, textual. [19] Pero si el discurso musical es teórico salvo

---

[18] Así, la undécima tesis marxiana puede ser leída como si contuviese una elipsis en su formulación, la cual le daría ese inconfundible (y quizás confundente) matiz antifilosófico que la caracteriza. La tarea del filósofo, viene a decir Marx, no debe limitarse a interpretar el mundo, pues el mundo lo que requiere es una transformación. Pero no por ello, habría que añadir, el filósofo debe dejar de interpretar. Y aquí se opera un desplazamiento, ya que no es el mundo, sino los textos referidos al mundo, los que son objeto de interpretación –en el *sentido realizativo* que trato de exponer, es decir, una interpretación generadora de textos (y orientada, según la tesis afirma, a la modificación del estado de cosas vigente). En mi opinión, la misma vida cotidiana de Marx constituye un ejemplo de cómo el filósofo se dedica a la tarea interpretativa (la cual no excluye de por sí, ni excluyó en su caso, la acción política). Además, según veo, es ésa la manera que tiene –o puede tener– el filósofo, *en tanto que filósofo*, de contribuir a la transformación del mundo.

[19] Para ciertos fines, los registros de sonido por medios técnicos pueden ser equivalentes a las partituras y al lenguaje verbal impreso.

cuando se ejecuta, en cuyo caso pasa a ser una práctica musical, ¿cómo se ejecuta, en cambio, un discurso de fundamentación de la ética si no es produciéndolo de un modo oral o escrito?

III

La caracterización del usuario-productor de discursos que hemos hecho hasta ahora, por lo demás, no es muy diferente de la que se da en otros órdenes de producción textual: matemáticas, ciencias, etc. Es preciso, entonces, decir algo acerca de la especificidad del discurso filosófico. Pero tampoco vamos a entrar directamente en la cuestión: "¿Qué es un texto filosófico?". Nos limitaremos a intentar aislar, someramente, algunas de las propiedades que caracterizan a ese tipo de textos, conscientes sin embargo de la inagotabilidad del empeño y sin entrar tampoco a fondo en el problema de si son rasgos empíricos o si se trata, más bien, de condiciones transcendentales.

En primer lugar, el discurso filosófico es un discurso teórico que está orientado a la discusión de problemas. Aquí aparecen involucrados, por lo menos, dos aspectos de una misma cuestión, esto es, la cuestión de la teoría y la práctica. Los dos aspectos serían, por un lado, la discusión acerca de si todo discurso es, por su propia naturaleza, teórico. Por otro lado, la caracterización de los problemas teóricos frente a los problemas prácticos. En lo que se refiere al primer aspecto, decir que los discursos son teóricos equivale a dudar acerca de la posibilidad de que haya discursos prácticos. Pienso que cuando se habla de un "discurso práctico", si no es un contrasentido, se hace referencia a un conjunto de enunciados de carácter normativo que encuentran su razón de ser en la realización de una práctica. Pero la elaboración de una propuesta normativa ha de ser, intrínsecamente, de naturaleza teórica, en tanto que fundamentada en un ejercicio del 'logos' traducido a la vez como 'razón' y 'lenguaje'. [20] En cuanto al segundo aspecto, está claro que hay problemas teóricos y problemas prácticos. Pero tanto la percepción de los problemas prácticos, como su tratamiento, están cargados de teoría o atravesados por ella. Creo que en este respecto es bastante sugerente la propuesta central de Popper según la cual las teorías no son sino estados refinados de creencias y de expectativas primarias. [21] De este modo, nos enfrentamos a los problemas prácticos acompañados de nuestras propias elaboraciones lingüísticas (el símil popperiano de la teoría como reflector). [22] Qué sea antes, el problema teórico o el práctico es otra cuestión. Popper se inclina por pensar que ambos aparecen juntos. [23] En cualquier caso, los problemas filosóficos, aunque conciernen en última instancia a

---

[20] Así, no entiendo por "propuesta normativa" las órdenes, ni las súplicas, ni cualquier formulación que implique usos no enunciativos del lenguaje en función argumentativa. A lo largo del apartado a que corresponde esta nota intento aclarar algo esto. En este sentido, el código de circulación, p. e., es una "exigencia normativa", más que una propuesta, aunque dotada de una coherencia que justifica su razonabilidad. Las propuestas normativas, en cambio, pertenecen al orden teórico.

[21] Aunque esta propuesta central recorre todo el pensamiento y toda la obra de Popper, una breve y buena formulación de la misma se encuentra en su conferencia de 1989: 'Hacia una teoría evolutiva del conocimiento': "Los organismos y sus órganos incorporan expectativas sobre su entorno; y las expectativas, como hemos visto, son homólogas a nuestras teorías: tan homólogas como mi nariz y la del perro. Así, pues, sugiero la hipótesis de que adaptaciones y expectativas son homólogas hasta a las *teorías científicas*, y viceversa". En Popper (1996), 85, cursiva del autor.

[22] "El cubo y el reflector: Dos teorías acerca del conocimiento", en Popper (2001 b), 307-325.

[23] Popper (1974), 179.

numerosas cuestiones prácticas, no sólo están atravesados de teoría, sino que se accede a ellos mediante elaboraciones teóricas. [24] Entiendo, por tanto, que la filosofía es más una práctica teórica que una teoría práctica.

En tanto que teóricos y orientados a la discusión de problemas, los textos filosóficos han de ser en buena medida argumentativos. Es decir, entre las diferentes funciones del lenguaje verbal, quizás deba de prevalecer en filosofía la argumentación, por encima de la descripción y, sobre todo, de la neta expresión de emociones. No es sencillo, desde luego, renunciar a la idea de que la argumentación, conectada con ciertas cuestiones o problemas definidos, es un principio insuperable, ya que la refutación de ese principio envolvería una autocontradicción performativa. [25] La argumentación suele ser, normalmente, explícita. Sin embargo, muchas veces las argumentaciones están implícitas en el texto, sobre todo en aquellas exposiciones centradas en mostrar conclusiones susceptibles de oponerse a teorías divergentes sin nombrarlas (pienso, p. e., en los aforismos de Wittgenstein).

"La lógica es la esencia de la filosofía", escribió Russell, refiriéndose a la capacidad de aquélla para ampliar la imaginación abstracta y proveer a la mente de hipótesis susceptibles de ser aplicadas en el análisis. [26] La importancia de esta idea radica, a mi modo de ver, en que destaca la operatividad que resulta del hecho de que lógica e imaginación interactúen cuando se proyectan en la interpretación. El que las argumentaciones son "el motor" de la filosofía (además de ser un importante contenido 'mundotercero') fue puesto posteriormente de relieve por Popper al reivindicar una versión de la dialéctica concebida como una variante del procedimiento de ensayo y eliminación-de-errores; o, más propiamente, como un proceso que consiste en la refutación de conjeturas (lo cual recuerda mucho a la dialéctica platónica entendida como cancelación de hipótesis). [27] Ahora bien, poner énfasis en que las argumentaciones son el motor de la filosofía puede hacer pensar, por un lado, en si hay o no un progreso vinculado a este campo; y, por otro lado, en si se encuentra ésta o no (la filosofía, quiero decir) gobernada por objetivos. Bien lejos de poder ahora debatir ambas cuestiones, sí

---

[24] Respecto al discutido problema de si hay o no problemas filosóficos (ver nota 42), sugiero que un criterio para intervenir en el debate puede ser el siguiente: *un problema filosófico es aquél cuyo tratamiento (es decir, su formulación, planteamiento, análisis, discusión e interpretación) supone la elaboración oral o escrita de un discurso que reúna las características que distinguen a un texto filosófico*. Para evitar la circularidad –o la petición de principio– de este criterio, pero también su inanidad, habría que admitir que es en principio la naturaleza de ciertos problemas la que determina cierto tipo de textos y no al revés; lo cual no implica en absoluto ni que no haya problemas suscitados previamente por textos, ni que no pueda haber problemas accesibles mediante la composición de textos de distinta clase (filosóficos, religiosos, poéticos, científicos...). Una tesis adyacente, por tanto, es que estos problemas pueden surgir tanto en contextos filosóficos como extrafilosóficos. Ahora bien, quizás sea más apropiado llamar a los problemas filosóficos "rompecabezas" (*puzzles*), tal y como Kuhn (2002, p. 308) sugiere.

[25] D'Agostini (2000), 216-217 y 422-423, destaca esta autocontradicción performativa en el contexto de su presentación de la posición de Apel respecto al antifundacionalismo de Albert, posición que lleva a Apel a defender la existencia de una previa situación argumentativa que no puede ser negada sin contradicción. Pero también D'Agostini señala más adelante (p. 476) que, desde un cierto punto de vista (el postmoderno, concretamente), esta autocontradicción performativa puede ser irrelevante, debido a una aceptación de la lógica paradójica como inevitable. (En cambio, continúa la autora, el postmodernismo sí que ha sido sensible a la objeción moral.)

[26] Russell (1964), 35-55: "Segunda conferencia". En la p. 55 se lee: "La antigua lógica encadenó el pensamiento, mientras la nueva lógica le da alas".

[27] Cf. "¿Qué es la dialéctica?", en Popper (2001 a), 375-402; y Platón (1998), 364-368. No obstante, hay en Popper una manifiesta aceptación de la imposibilidad de alcanzar la *episteme* (sobrehumana), por lo que su dialéctica permanece decidida y declaradamente en el terreno de la *doxa* (humana), entendida ésta como el ámbito de las conjeturas y de las refutaciones. Cf., p. e., Popper (2001 a), pp. 36 y 39.

podemos apuntar que el progreso en filosofía no parece ser ni popperiano –en el sentido de un proceso que se cifra en la sustitución de teorías refutadas por teorías resistentes a tests cruciales–, ni kuhniano –como una evolución darwinista carente de metas u objetivos–, [28] ya que ése es el modo en que Popper y Kuhn, respectivamente, se referían al progreso *en la ciencia*. Pero dado que las teorías filosóficas son irrefutables, el mismo Popper señalaba que su "método de análisis crítico" sólo puede ser aplicado en filosofía si se ponen en conexión las teorías con los problemas que están en su base, lo que permite un examen de las soluciones aventuradas por los filósofos y, por consiguiente, su discusión racional. [29] Por su parte, Kuhn describía el progreso filosófico como un refinamiento de teorías en el seno de un grupo o escuela particular. [30] Más cercana a la de Popper parece en este respecto la perspectiva de Ayer, [31] cuando sugería que el progreso en filosofía se inscribe en la línea de nuevas formulaciones de problemas y nuevas "evidencias" para su consideración. La diferencia radica, según veo, en dejar el conocimiento para las ciencias y seguir concibiendo la filosofía como "una labor de interpretación" [32] (de teorías, de soluciones, de propuestas, de argumentos, de realidades... todo ello en función de problemas). [33]

Pero hablar de argumentaciones y de progreso, así como de metas y objetivos, remite a la esponjosa cuestión de los fines de la filosofía. Siempre habrá que distinguir, me parece, entre las intenciones y los propósitos de un filósofo, por una parte, y los fines a que aspira su discurso, por la otra. En lo que respecta a los fines inmediatos, ya hemos dicho que la actividad filosófica es la interpretación consistente en el examen crítico de los textos que se escrutan. Como tal, es una interpretación orientada al establecimiento de discusiones, de argumentos, de hipótesis, de creencias. Tiene, por supuesto, sus reglas y actúa en función de problemas que son dados en situaciones y en contextos determinados. Por otra parte, en lo que se refiere a 'la verdad' y 'el bien', me siento inclinado a pensar en ellos no en tanto que metas, esto es, como fines mediatos o últimos, sino más bien a la manera del papel que desempeñaban los trascendentales en la filosofía escolástica, especialmente el *verum* y el *bonum* de Aquino, [34] si bien, claro está, en un sentido análogo y aplicados no a los entes, sino a los discursos filosóficos y sus pretensiones. Creo que con la verdad, aunque limitada

---

[28] Kuhn (2000), esp. 262-267. Véase igualmente Kuhn (2002), 356, donde el autor se reafirma en el valor de "la metáfora darwiniana" para explicar el progreso, al tiempo que lamenta que dicha idea no fuera tomada en serio entre los comentadores de *La estructura*.

[29] "El problema de la irrefutabilidad de las teorías filosóficas", en Popper (2001 a), 239-247.

[30] "El hombre que pretende que la filosofía, por ejemplo, no ha progresado, subraya el hecho de que haya todavía aristotélicos, no que el aristotelismo no haya progresado"; Kuhn (2000), 251.

[31] "La herencia filosófica", en Ayer (1982), 13-32.

[32] *Ibid.*, 27.

[33] No cabe duda de que la cuestión del progreso en filosofía va más allá de mi cometido presente. Pero hay planteamientos que deben ser tomados en consideración, pues inciden directamente sobre mi propuesta. Por ejemplo, Rorty (2000 b, 11-25) vincula el progreso en filosofía al desarrollo de la imaginación, más que al de la inteligencia argumentativa, y a los *saltos gestálticos* provocados por genios, oponiendo de este modo la figura de los "grandes héroes filosóficos" a la de los "profesores de filosofía". Por mi parte, creo que, al menos en filosofía, la imaginación y la argumentación no están reñidas en absoluto, sino que se complementan necesariamente, como Russell y Popper indicaron. Lo que ocurre es que Rorty parece otorgar, según dice, mayor importancia a la descripción que a la argumentación como motivo impulsor de la filosofía. En cuanto a la distinción entre "genios filosóficos" y "profesores de filosofía", me parece que es una manera fuerte de expresar una intuición bastante común, reflejada en mi caso por la tipología insuficiente que he presentado en el texto al hablar de estudiantes, profesores y filósofos. Finalmente, la cuestión de los *saltos gestálticos*, que enlaza directamente con las concepciones del progreso inspiradas en el trabajo de Kuhn, excede la posibilidad de un breve comentario y es materia para otra ocasión.

[34] Cf. González Álvarez (1979), 116-123.

al predicado "es verdadero", ocurre lo mismo que con la función argumentativa del lenguaje filosófico, es decir, que es irrebasable. Cuando Austin escribe:

> Nos obsesionamos con la "verdad" cuando discutimos enunciados, del mismo modo que nos obsesionamos con la 'libertad' cuando discutimos la conducta, [35]

supongo que el autor pretende que esta afirmación es verdadera.

Otra cosa es que se pueda, en palabras de Austin, "poner en duda el que todo 'enunciado' pretenda ser verdadero". [36] Desde luego, mi propósito en estas páginas no es entrar a debatir el espeso problema de la verdad de los enunciados filosóficos; los cuales, por cierto, no suelen presentarse jamás a través de lenguajes formalizados. Pero sí podemos anotar que la presencia en los textos filosóficos de enunciados que se inician con verbos que tienen la apariencia de ser realizativos puede proporcionar una pista para caracterizar este tipo de discurso, si bien esto conlleva un buen número de problemas relativos a la verdad de los enunciados indirectos y a la misma noción de enunciado.

Y otra cosa, también, es que la verdad como fin sea una meta ilusoria (Rorty la identifica con el *objeto a* de los lacanianos) [37] o una idea regulativa; susceptible, por tanto, de ser sustituida, *qua* ideal, por la libertad o por otros valores intrínsecamente configuradores de nuestra sociedad (pragmatismo). Pero, sea que se produzca esta sustitución, sea que no, lo cierto es que en ambos casos la situación es compatible con la idea de que pueden darse aproximaciones a la consecución de esos fines. (En realidad, la pretensión rortyana de sustituir la verdad por la justificación [38] no es sino una manera de aceptar que sólo puede haber en nosotros, en el mejor de los casos, aproximaciones sucesivas a ideales compartidos intersubjetivamente; si bien es éste un problema –el de las creencias justificadas frente a la verdad, quiero decir– que no podemos aquí ni tan siquiera rozar. [39])

Por otra parte, lo que venimos diciendo hasta ahora implica que el uso lingüístico dominante en un discurso filosófico ha de ser el enunciativo. Creo que, después de todo, no se incurre en la falacia descriptiva cuando se afirma que en filosofía predomina el uso enunciativo del lenguaje. Cuando Wittgenstein y Austin constatan y declaran que hay múltiples usos lingüísticos, lo que hacen es enunciar esa constatación. Por decirlo de otro modo, la falacia descriptiva [40] es un error relativo al objeto de una indagación metalingüística, pero no es relativa al informe que da cuenta de esa misma indagación. También el uso enunciativo del lenguaje se presenta, entonces, como un rasgo irrebasable del discurso filosófico, al igual que la argumentación y la pretensión de verdad. No veo, además, cómo podrían contribuir los textos filosóficos a la discusión de problemas a través de otros usos lingüísticos diferentes del enunciativo en función argumentativa.

---

[35] Austin (1997), 238. Por otra parte, me parece que es la percepción de esta irrebasabilidad del predicado 'es verdadero' la que lleva a que el escrito: "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (en Nietzsche 1974, 85-101) pueda ser interpretado *también* como un ensayo de fundamentación –o, si se prefiere, una versión razonada– de la paradoja del famoso cretense.

[36] *Ibid.,* 239.

[37] Rorty (2000 a), 81: "Hay, claro, lo que los lacanianos llaman objetos de deseo indefinibles, imposibles y sublimes" (a propósito de si es relevante para la política democrática el tema de la verdad).

[38] *Ibid.*, 87 ss.

[39] Cf. p. e. Quine (1992), esp. 119-153.

[40] Austin (1991), 413.

Pero también las matemáticas y la física, etc., se orientan hacia el tratamiento de problemas enunciados y utilizan la argumentación. ¿Qué distingue, además, al discurso filosófico? Aplicaré a propósito de esto, tanto al lenguaje filosófico, como a los problemas filosóficos, la noción de emergencia. Por limitarme a un aspecto tan sólo de esta noción: ¿afirmar que los problemas filosóficos son teóricos significa afirmar que son nada más que problemas lingüísticos? Soy de la opinión de que no. Creo que, por lo que respecta a la filosofía, tanto el lenguaje filosófico, como los problemas a que éste intenta hacer frente, son emergentes, es decir, irreductibles, aunque relativos a situaciones que son dadas de antemano. Una cosa es defender el papel transcendental del lenguaje para la filosofía. Otra muy distinta, creer que la filosofía se agota en la discusión de problemas lingüísticos, que aunque emergen como tales, están siempre en función de problemas que atañen a otro orden (propongo la imagen del filósofo como investigador de problemas que nos conciernen, frente a la del filósofo prisionero de las redes del lenguaje [41] o luchando contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje; [42] también prefiero concebir al filósofo, como Ayer sugirió, [43] ocupado más en "el estudio de la evidencia" que en "el estudio del lenguaje", dado que aquél incluye éste). Por otra parte, creo que tampoco hay por qué sostener que la filosofía consiste simplemente en el empleo de un lenguaje especial, ya que serios problemas filosóficos pueden ser planteados en lenguaje cotidiano (como muestra, por ejemplo, el famoso artículo de Gettier de 1963). [44] En el límite, esta característica de la emergencia permite entender el que la filosofía no se dé independientemente de su historia. Y también, el que la autorreferencia sea uno de los rasgos del discurso filosófico, especialmente después de que la profesionalización de la filosofía se ha convertido en un hecho intelectual y social.

IV

Finalmente, hemos llegado a la cuarta sección, donde yo quería referirme al enunciado que da título a esta conferencia. Pero el tiempo y el espacio disponibles se nos han echado encima, de manera que sólo podré señalar algunas cuestiones suscitadas por la mera afirmación del enunciado.

En primer lugar, se observará que he elegido la palabra "enunciado" en vez de "proposición". Con ello simplemente pretendía aludir a la indiscutible naturaleza lingüística, material, literaria si se quiere, de los enunciados, en consonancia con lo que el título de la ponencia dice. Por otro lado, no se me escapa que la mera noción de 'enunciado' no está exenta de dificultades. En particular, las que se refieren a la consideración de los enunciados como actos de habla o también como oraciones ocasionales, en cuyo caso su verdad depende en una parte de la intención del hablante y en otra parte de la correlación que se establece entre lo que el enunciado dice y la situa-

---

[41] Nietzsche (1974), § 118, p. 58.

[42] Wittgenstein (1988), § 109, p. 123. El libro de Edmonds y Eidinow (2001) trata precisamente, en un estilo periodístico de divulgación filosófica, de las concepciones enfrentadas de la filosofía por parte de Popper y Wittgenstein. Concretamente, el libro utiliza como guía expositiva los puntos de vista opuestos de ambos filósofos respecto a la cuestión de si hay o no problemas filosóficos; una cuestión ésta que constituye, según mi opinión, un ejemplo claro de lo que es un problema filosófico, en virtud del criterio expuesto en la nota 24.

[43] Ayer (1983), 31.

[44] Gettier (1974).

ción que se da. Sin embargo, después de lo dicho hasta ahora, continúo pensando que el enunciado en cuestión participa en muy buena medida de las características de ciertas oraciones eternas que son tautológicamente verdaderas. [45]

Otro asunto es el que tiene que ver con la imagen arbórea sugerida por el enunciado que afirma que la filosofía es una rama de la literatura. A diferencia del árbol de la sabiduría de que hablara Descartes, en que la sabiduría equivalía a la misma filosofía, [46] este enunciado sugiere otro árbol, construido con el lenguaje verbal como fundamento. El tronco de este árbol, según se sugiere, es la literatura; sus ramas, los diversos productos literarios, agrupados por especialidades según la función del lenguaje que predomine en cada una de ellas (así, poesía, narrativa –ficción y no ficción–, ciencias, filosofía). El tronco que es común a todas las ramas de la literatura estaría formado por conglomerados de palabras, de sintagmas, de frases, de oraciones; por recursos disponibles por los usuarios y productores de cada una de las ramas y por aquellos otros recursos que son comunes a las mismas (las retóricas especiales y la general), así como por los preceptos de las lenguas particulares. La literatura, entonces, sería la elaboración lingüística de vivencias, experiencias, significados, interpretaciones, asignación de referencias, etcétera, que conforman las raíces de ese árbol y que están, también, estructuradas lingüísticamente. Lo que ocurre es que una rama de ese árbol, la de la filosofía, puede referirse no sólo a sí misma, sino al árbol entero de que depende. Para hacer frente a esta dificultad (la autorreferencia, susceptible de introducir paradojas, antinomias o contradicciones) habría que esquejar esa rama y formar con ella otro árbol, esta vez metalingüístico. En este segundo árbol (lo llamaremos metaliterario a diferencia del primero, que sería el árbol literario), el tronco lo formaría una teoría de la literatura. Las raíces, la lógica y la filosofía del lenguaje. Las ramas serían las distintas disciplinas filosóficas, las diferentes "filosofías de". Y una de ellas, la filosofía de la filosofía, esto es, la metafilosofía. Tenemos de nuevo, así, una rama que puede representarse a sí misma y al árbol entero. Y esquejar esa rama llevaría a repetir metametaliterariamente lo mismo. Lo que intento mostrar es que hay una autorreferencia en todo discurso filosófico, independientemente del nivel jerárquico en que se encuentre. Y es ésta una dificultad que se agudiza al presentar la imagen del árbol aplicada al conjunto de las producciones verbales.

Resolver esta dificultad inherente a la imagen arbórea supondría, quizás, disolver dicha imagen, es decir, renunciar a la pretensión de agrupar la totalidad de las elaboraciones lingüísticas a la sombra de un único árbol. Pero la alternativa de recurrir a distintos árboles para representar las distintas variedades de la literatura (el árbol de la poesía, el árbol de la narrativa, el árbol de la ciencia, el árbol de la filosofía, etc.) no parece que sirva para resolver el problema de la autorreferencia del discurso filosófico. Es éste un problema que deriva quizás de la peculiaridad de la actividad filosófica, así como del tipo de lenguaje que utiliza; pero es cierto que se activa al hacer depender la filosofía de la literatura como las ramas del árbol que las sostiene. [47]

---

[45] Utilizo un tanto libremente las expresiones "oraciones ocasionales" y "oraciones eternas" de Quine (1992). Creo que lo que dice el enunciado que da título a esta ponencia puede ser asimilado de algún modo a las características de las oraciones eternas, tanto si se interpreta el enunciado como una proposición frívola o como una proposición transcendental.

[46] Descartes (1995), 15.

[47] En realidad, no hay razón para considerar el problema de la autorreferencia como si fuera *la bête noire* de la filosofía, ya que éste es un problema inherente a los lenguajes naturales. Pero lo cierto es que no hay tampoco por qué añadir dificultades, sobre todo cuando pueden ser cuidadosamente evitadas

Podríamos, entonces, tal vez limitarnos a decir que la filosofía *es* literatura, en cuyo caso el problema del reduccionismo quedaría a salvo si se acepta la tesis de la emergencia de los problemas y el lenguaje filosóficos. Pero los equívocos a que daría lugar esa afirmación son tales que sería quizá más conveniente matizarla, diciendo algo así como que la filosofía *es una especie de* literatura. Ahora bien, en este caso incurriríamos en uno de los ejemplos aducidos por Locke en su examen de las proposiciones puramente verbales o frívolas; esto es, aquél en que las palabras que significan géneros se aplican a otras palabras que significan especies; o, lo que es lo mismo, cuando términos de mayor comprehensión se afirman de otros de menor comprehensión subordinados a aquellos. [48] Pero, por otra parte, si para evitar tener que aceptar que estamos ante un enunciado frívolo, afirmamos su valor transcendental, [49] es cierto también que la condición de posibilidad que éste establece para cualquier actividad filosófica posible es más bien escasa, dado que el lenguaje y su configuración literaria son condiciones necesarias para la filosofía, pero en absoluto suficientes. [50]

Por otro lado, a mi modo de ver, el enunciado que afirma que la filosofía es una rama de la literatura no comporta en principio ninguna posición ontológica relativa a decisiones acerca de lo que hay (si lo que hay es lingüístico, o material, o mental, o neutral; si los universales son reales, o si lo son las relaciones, etc.). Ni comporta decisiones epistemológicas que obliguen a apostar por el transcendentalismo, o el fenomenismo, o el naturalismo. Mucho menos alude a problemas específicos como el de la justificación, sea ésta de creencias o de métodos. Así pues, desde el punto de vista de su estricta significación, el enunciado, sea que se considere una proposición frívola, sea que se considere una proposición transcendental, sea que nos fijemos en las implicaciones que contiene, resulta que afirma bien poco y se acerca a la trivialidad (o, si se prefiere, a la redundancia).

Dejaría de ser trivial –o redundante– si se afirmase con él algo más que lo meramente enunciado. Por ejemplo, que la filosofía es sólo literatura y que por tanto no merece la dignidad epistemológica que ha tenido desde tiempos de Platón. Pero esta suerte de dignidad hace tiempo también que dejó de ser disfrutada por la filosofía. Además, la afirmación de que la filosofía es sólo literatura conlleva una aparente depreciación, no sólo de la filosofía, sino de la misma literatura, lo cual no parece que conduzca a ninguna parte. Y en cuanto a la postura contraria, es decir, el enaltecimiento de la literatura como fuente de saber primordial, ya dijimos algo al comienzo.

---

mediante el rigor en las formulaciones. Cf. al respecto: "Autorreferencia y significado en el lenguaje común", en Popper (2001 a), 367-374. Por otro lado, también hay que admitir que en ocasiones determinadas un enunciado autorreferente puede ser clarificador, como ocurre con: "Todos los enunciados son relativos" proferido en el contexto de una discusión sobre el relativismo, o con la consideración de "si hay o no problemas filosóficos" como ejemplo de un claro problema filosófico (ver nota 42). Finalmente, desde otra perspectiva, es la autorreferencialidad precisamente la que otorga un valor sustantivo a los discursos que consideran la autorreflexión en un sentido constituyente. Pero en esos casos la autorreferencia se predica primordialmente más del sujeto de la reflexión que de sus enunciados.

[48] Locke (1980), 918.

[49] Ver nota 2.

[50] El hecho de que la argumentación, la pretensión de verdad y el carácter enunciativo se presenten como características insuperables (o irrebasables) del discurso filosófico puede hacer pensar en ellas como siendo condiciones transcendentales –y, por tanto, necesarias– que adjetivan a su vez al *a priori* lingüístico. Pero no veo cómo los otros rasgos que han ido saliendo en esta exposición –es decir, que el lenguaje filosófico es además teórico, problemático y emergente– no podrían ser considerados también exigencias insuperables y constitutivas. No estoy en absoluto seguro, sin embargo, de que todas estas condiciones sean por sí mismas suficientes.

En definitiva, y con esto acabo, no es cuestión de añadir significados a lo que se enuncia, sino de tratar de captar (o entender) meramente lo que se dice. Y en este sentido, el enunciado que afirma que la filosofía es una rama de la literatura es tan elemental como aquél otro que dice que las estrellas son cuerpos celestes.

Referencias bibliográficas

Austin, J. L. (1991): "Emisiones realizativas", en Valdés, Ml. (ed.): *La búsqueda del significado*. Madrid, Tecnos.

Austin, J. L. (1997): "Verdad", en Nicolás y Frápolli (1997).

Ayer, A. J. (1983): *La filosofía del siglo XX*. Barcelona, Crítica.

Blasco, J. L. (2000): "Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos transcendentales", en Blasco, J. L. y Torrevejano, M. (eds.): *Transcendentalidad y racionalidad*. Valencia, Pre-Textos.

Borges, J. L. (1977): *Obras completas, 1923-1972*. Madrid, Ultramar.

Camps, V. (ed.) (1989): *Historia de la ética, 3*. Barcelona. Crítica.

Colli, G. (1977): *El nacimiento de la filosofía.* Barcelona, Tusquets.

D'Agostini, F. (2000): *Analíticos y continentales*. Madrid, Cátedra.

Descartes, R. (1995): *Los principios de la filosofía*. Madrid, Alianza.

Edmonds, D. J. y Eidinow, J. A. (2001): *El atizador de Wittgenstein*. Barcelona, Península.

Gettier, E. L. (1974): "¿Es conocimiento la creencia verdadera justificada?", en Griffiths, P. A. (ed.): *Conocimiento y creencia*. México, FCE.

Gomila, A. (1995): "Evolución y lenguaje", en Broncano, F. (ed.): *La mente humana*. Madrid, Trotta.

González Álvarez, A. (1979): *Tratado de metafísica. Ontología*. Madrid, Gredos.

Hierro, J. (1989): *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza.

Hume, D. (1977): *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Editora Nacional.

Kuhn, T. S. (2000): *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, FCE.

Kuhn, T. S. (2002): *El camino desde la estructura*. Barcelona, Paidós.

Locke, J. (1980): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid, Ed. Nacional.

Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (eds.): *Teorías de la verdad en el siglo XX.* Madrid, Tecnos.

Nietzsche, F. (1974): *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus.

Platón (1989): *República*. Madrid, Gredos.

Popper, K. R. (1994): *Búsqueda sin término*. Madrid, Tecnos.

Popper, K. R. (1996): *Un mundo de propensiones*. Madrid, Tecnos.

Popper, K. R. (2001 a): *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós.

Popper, K. R. (2001 b): *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos.

Quine, W. V. (1992): *La búsqueda de la verdad*. Barcelona, Crítica.

Romero de Solís, D. (2000): *Enoc. Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*. Madrid, Akal.

Rorty, R. (1996): *Consecuencias del pragmatismo.* Madrid, Tecnos.

Rorty, R. (2000 a): *El pragmatismo, una versión*. Barcelona, Ariel.

Rorty, R. (2000 b): *Verdad y progreso*. Barcelona, Paidós.

Russell, B. (1964): *Conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires, Cía. Fabril.

Sánchez Meca, D. (1998): *El uso de la literatura en el estudio de la filosofía*. Madrid, UNED.

Tarski, A. (1997): "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en Nicolás y Frápolli (1997).

Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica.

Zacarés, A. (1998): *Filosofía y poesía*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim.

MINIMIZACIÓN DE FÓRMULAS LÓGICAS

Juan M. Lorente Tallada [1]
Juan.Lorente@uv.es
Universidad de Valencia

Abstract: We present an arithmetization of the propositional formulas, that allows the recognition of equivalent formulas using numerical calculations, as well as the determination of the consequences of a finite set of formulas. We sketch also a method of minimization of formulas. All definitions are implemented in the PROLOG computational language.

Key words: Arithmetization, propositional calculi, consequences, equivalency, mechanization of reasoning.

INTRODUCCIÓN

EL objetivo inicial de este trabajo era la compactación de las fórmulas de la lógica: encontrar la manera más simple de representar una función booleana, pero en su desarrollo se ha tratado también un segundo objetivo quizás más atractivo como es la aritmetización de las fórmulas en línea con la corriente leibniziana: "aritmetizar el razonamiento".

Una función lógica puede ser representada mediante múltiples expresiones distintas. Detectar la expresión mínima, bajo cierto criterio, es el problema de la minimización: encontrar, para una familia de palabras equivalentes, un representante de la clase que cumpla cierto criterio. Los criterios para una minimización pueden ser variopintos pero en líneas generales se reducen a presentar una función, sea g, que asigne a cada palabra o fórmula un número. Esa función puede depender, por ejemplo, del número de enunciados atómicos que intervengan en la expresión, o bien del número de operadores lógicos; también puede depender del número de operadores de cierto tipo, por ejemplo los de Sheffer o los de Peirce (NAND y NOR), que intervengan en la fórmula, etc.

La elección del criterio puede ser debida, a su vez, a distintos intereses tales como el tiempo que se tarde en obtener la respuesta, el coste del circuito que emula a la fórmula, a lo comprensible que sea la expresión, a la facilidad de manejo...

Ante tal multiplicidad de criterios debe decirse que el problema general de la

[1] Investigación financiada por la Generalitat Valenciana: "Modificaciones de los sistemas lógicos para representar el conocimiento", Ref GV00-050-9.

minimización, al igual que el denominado problema de las palabras con el que está emparentado, no tiene solución.

Ahora bien, si se considera como criterio el tener una menor ocurrencia de enunciados (un menor número de enunciados) la cuestión es otra.

Expresado con algo de rigor, el problema general de la minimización es el siguiente:

> Dada una función coste, sea ***g***, y dada una expresión **E**, encontrar una fórmula **F** equivalente a **E** tal que para toda expresión **E*** equivalente a E, $g(E^*) \geq g(F)$.

Establecer la función valor haciéndola depender del número de conectivas u operadores lógicos que intervengan en la fórmula no parece ser el criterio más adecuado. Se trataría de una reducción peculiar que, por sí misma, no indica si el circuito pertinente, por ejemplo, es o no más simple ya que, en ese caso, debería tenerse en cuenta, además, las distintas complejidades para los distintos componentes lógicos y aquí también intervendrían distintos criterios.

Así, podríamos decir que "$p \rightarrow q$" es trivialmente más simple que "$\neg (p \wedge \neg q)$", pero no es esta la simplicidad que buscamos. Habría que discutir en ese caso si es más simple la operación de implicación o la de conjunción y esto no es de nuestro interés.

Para evitar equívocas minimizaciones como la presentada en el párrafo anterior, convendrá normalizar las fórmulas y es usual recurrir a un conjunto adecuado de operadores lógicos tal como el formado por la negación, la conjunción y la disyunción $\{\neg, \wedge, \vee\}$. Se dice que una fórmula del cálculo proposicional está en *Forma Normal* si sólo usa esos operadores. Si los negadores ($\neg$) sólo afectan a fórmulas atómicas y según se dispongan las conjunciones y las disyunciones se obtiene la *Forma Normal Conjuntiva* o la *Forma Normal Disyuntiva*. Concretamente, en la forma normal disyuntiva (FND) las conjunciones, caso de aparecer, están sólo entre fórmulas atómicas o negación de éstas constituyendo agrupaciones de símbolos que se denominan cláusulas o conjunciones elementales (como "p", "$p \wedge \neg q \wedge \neg s$", "$\neg q \wedge s$"). A su vez, las disyunciones, caso de aparecer, disyuntan cláusulas constituyendo una expresión en Forma Normal Disyuntiva. Es decir, las disyunciones, caso de aparecer, están como operadores principales.

Intercambiando el papel de la conjunción por el de la disyunción, y viceversa, se tiene la Forma Normal Conjuntiva.

A su vez, se dice que una fórmula está en Forma Normal Disyuntiva Completa (FNDC) si y sólo si en todas sus agrupaciones o cláusulas aparecen todas las letras enunciativas que intervienen en la fórmula. Para que la representación sea realmente única debe arbitrarse una ordenación, por ejemplo la alfabética, para las distintas fórmulas atómicas que intervengan en las cláusulas. La obtención mecánica de esas formas normales es muy sencilla.[2]

Los distintos métodos de minimización que podemos ver en la literatura pertinente no garantizan la opción mínima y dependen en gran medida de la práctica y pericia de la persona que desarrolle y elija los denominados representantes canónicos de la fórmula problema. Para huir de esa práctica y pericia del que intente la minimización y también para mecanizar los procesos abordaremos una representación aritmetizada de las fórmulas.

---

[2] J. M. Lorente: "Linearización de árboles: algoritmo para el cálculo veritativo-funcional de Anderson y Belnap", *Quaderns de Filosofia i Ciencia,* 9-10 (1986), pp. 67-76.

De esta forma, enlazando con la representación que proponemos y alterando algunos matices del denominado Lenguaje Universal de Leibniz se obtendrá el segundo propósito del trabajo que pretende estar en consonancia con la histórica línea de investigación representada también por la Kábala, Lull, Bacon, Dalgarno, Wilkins, Gödel y nuestro cercano Miguel Sánchez-Mazas.

Si en el programa de Leibniz se asignaba números primos a los distintos conceptos simples, y producto de los primos que intervengan en, y para, los conceptos complejos, aquí como representante canónico de un *nuevo enunciado* que intervenga en una argumentación se utilizará una *nueva letra* de un conjunto ordenado de letras enunciativas. Es decir, al entrar a formar parte de una argumentación un *i*-ésimo nuevo enunciado, se utilizará como su representación característica la *i*-ésima letra enunciativa de un conjunto ordenado para tal fin. (Nos limitamos a hacer lo que hacemos que hagan los ordenadores al adjudicar correlativas direcciones de memoria a las distintas variables que surjan en la confección de un programa). Para la representación de proposiciones complejas se utilizará una combinación de las simples al modo como es habitual en lógica pero mediante una representación numérica *única* y *manejable*. Al decir única queremos decir que cada función lógica que combine *n*-enunciados tendrá un número que la identifique y, viceversa, dado un número y un vector de enunciados simples, se obtendrá aritméticamente y de modo simple la función lógica a la que representa y equivale. Al decir manejable queremos expresar que la representación que se propone dará lugar a números sencillos y practicables.

Hasta aquí algunas diferencias y similitudes respecto al programa de Leibniz: Las distintas letras, como elementos distintos, hacen el mismo papel que el de los números primos al identificar distintos elementos simples, como es usual en cualquier formalización. El paso siguiente en Leibniz, así como en cualquier gödelización, es el producto de primos para representar lo complejo dando lugar a cantidades que sólo son manejables desde un punto de vista teórico, por lo que nos separamos de esa estrategia.

Repetiremos posteriormente algo tan trivial como que toda función lógica, sea o no compleja, está representada por su tabla de verdad y ésta no es más que una combinación de enunciados básicos asumidos o no asumidos.

En este punto más de uno pensará en la inutilidad de continuar con la lectura de estas páginas por su trivialidad, que no la niego, pero debo adelantar que nos proponemos obtener la representación de una fórmula mediante su vector tabla de verdad o, lo que es lo mismo, el número correspondiente a la lectura del vector tabla como número binario, pero sin recurrir a la tediosa tarea de confeccionar la tabla de verdad.

Esa etiqueta numérica junto al número de letras enunciativas que intervienen, que es única para cada fórmula, tiene distintas ventajas en cuanto a método de representación:

Por una parte se obtiene fácil y mecánicamente a partir de cualquier fórmula y, además, su desglose binario indica qué función desarrolla y cuál es su comportamiento. Por otra parte, al poner en relación los números que corresponden a distintas fórmulas, desearemos también obtener el conjunto de sus consecuencias lógicas y ello también se hará aritméticamente haciendo honor al *desideratam* "calculemos" de Leibniz.

También mediante sencillos cálculos aritméticos, el sistema propuesto puede construir para una fórmula dada el conjunto de sus fórmulas equivalentes que tengan los mismos o un número inferior de ocurrencias de enunciados y eso lo aprovechare-

mos para obtener la minimización. Para el conjunto generado de palabras equivalentes se podrá elegir el representante de la clase bajo el criterio "tener un *menor* número de componentes".

El proceso, al menos en su aspecto intuitivo, es sumamente simple. Consiste en localizar ciertas peculiaridades en su nombre numérico. Concretamente detectar periodos o ciclos en la representación binaria de la etiqueta numérica a la que también denominamos "vector-tabla-de-verdad". Pero antes de pasar a encontrar fórmulas equivalentes a otra, reduciéndola o también expandiéndola, quizás sea el momento de presentar alguno de los resultados esbozados para luego continuar con estos viajes de Gulliver por el mundo de la lógica.

Se presentarán a continuación una serie de definiciones en PROLOG junto a un copioso número de resultados. No es necesario seguir con detenimiento cada una de ellas, casi todas recursivas, para comprender el papel que desarrollan sino que basta con examinar los resultados que siguen a los interrogantes "?-". Las respuestas son las dadas por el ordenador. No obstante en notas al pie de página se presentan las distintas definiciones [3] que justifican plenamente las respuestas dadas.

Representaciones de fórmulas

Una fórmula expresada en FNDC es un conjunto de cláusulas y cada cláusula es una interpretación que satisface a la fórmula. Es decir, cada cláusula es un conjunto de asignaciones de verdad o falsedad (1 o 0) a los enunciados básicos que intervienen en la fórmula y que la hacen verdadera. La primera definición que presentamos, "**num_clausula(_ ,_)**", [4] se limita a obtener la representación en base 10 de una cláusula tras considerarla una expresión en base 2.

```
?- num_clausula([1,1,1,1],NC).
NC = 15

?- num_clausula([0,0,0,0],N).
N = 0
?- num_clausula([0,0,1],Numero).
Numero = 1
?- num_clausula([1,1,1,0,0],Decimal).
Decimal = 28
```

La definición siguiente, "**obten_psTVdeFNDC(FNDC, VecPosiciones)",** [5] obtiene el conjunto de las posiciones que correspondería a los unos de la tabla de verdad o, dicho de otro modo, las posiciones de cláusulas asumidas como verdaderas. Esto viene indicado directamente por los valores decimales correspondientes a cada una de las

---

[3] En las definiciones que se presentan, cualquier retahíla de caracteres que comience por letra mayúscula es considerada como el nombre de una variable a instanciar.

[4]
```
num_clausula([],0).
num_clausula([1|Resto], M) :- len(Resto, Pot), Decimal= 2^Pot, num_clausula(Resto, K), M is
    Decimal+ K.
num_clausula([0|Resto], M) :- num_clausula(Resto,M).
```

[5]
```
obten_psTVdeFNDC([],[]).
obten_psTVdeFNDC([Clau|Resto],[PS|TV]) :- num_clausula(Clau,NC), obten_psTVdeFNDC
    (Resto,TV), PS is NC+1.
```

cláusulas (considerando sus valores de verdad y falsedad como los dígitos 1 y 0 del sistema binario) e incrementando cada uno de los valores resultantes en una unidad. Para ello se utiliza la definición mencionada anteriormente, "num_clausula(_, _)", con cada una de las cláusulas que intervienen:

```
?- obten_psTVdeFNDC([[0,1],[1,1],[0,0]], POSICIONES).
POSICIONES = [2,4,1]
```

Es decir, la tabla de verdad de la fórmula con cláusulas [[0,1],[1,1],[0,0]] (i.e., una fórmula tal como ¬p∧q, p∧q, ¬p∧¬q) tiene un vector con valores igual a "1" en las posiciones 2ª, 4ª, y 1ª. Si bien hay un orden para los distintos componentes de las cláusulas, es indiferente el orden en que se presenten las distintas cláusulas ya que el resultado es la lista de ordinales indicadores del valor "1" en su correspondiente vector "tabla de verdad", así:

```
?- obten_psTVdeFNDC([[1,1,1],[1,0,1],[0,1,0]], PS).
PS = [8,6,3]
?- obten_psTVdeFNDC([[1,0,1],[0,1,0],[1,1,1]], PS).
PS = [6,3,8]
```

A partir de las posiciones que corresponden a las cláusulas de una fórmula, o dicho de otro modo, a partir de las interpretaciones que hacen verdadera a la fórmula, es fácil generar el vector de valores de la tabla de verdad de una fórmula sin necesidad de confeccionar la propia tabla al modo usual. Esto lo realiza la definición que se ha denominado "forma(LongitudVector, PosicionesDeClausulasAsumidas, VectorTabla)" [6] que se limita a ubicar un "1" en las posiciones de las interpretaciones asumidas y rellenar con "0"s el resto del vector. Esas posiciones asumidas proceden de la definición anterior

```
?- forma(4,[3,1],VectorVerdad).
VectorVerdad = [0,1,0,1]
?- forma(8,[3,1],TablaVerdad).
TablaVerdad = [0,0,0,0,0,1,0,1]
?- forma(16,[12,5,3,1],TablaVerdad).
TablaVerdad = [0,0,0,0,1,0,0,0,0,0,0,1,0,1,0,1]
?- forma(16,[3,1, 12,5,3],TablaVerdad).
TablaVerdad = [0,0,0,0,1,0,0,0,0,0,0,1,0,1,0,1]
?- forma(8,[3,2],Tabla).
Tabla = [0,0,0,0,0,1,1,0]
```

Como se indicó anteriormente, no incide el orden en el que se presenten las posiciones así como tampoco es relevante el que se dé información redundante. Así, en una de las tablas de 16 elementos de los resultados presentados arriba aparece repetida la indicación de que existe una cláusula en la ubicación 3.

---

[6]
```
forma(0,_,[]).
forma(Long, Posiciones, [1|Resto]):- member(Long, Posiciones), L is Long-1, forma(L ,
    Posiciones, Resto).
forma(Long, Posiciones, [0|Resto]):- not(member(Long, Posiciones)),  L is Long-1, forma
    (L, Posiciones, Resto).
```

```
?- obten_psTVdeFNDC([[1,0,1],[0,1,0],[1,1,1]],PS1), forma(8,PS1,VectorTabla).
PS1 = [6,3,8] ,
VectorTabla = [1,0,1,0,0,1,0,0]
```

Con este método se reduce la complejidad computacional. El que una fórmula tenga un elevado número de letras enunciativas no es impedimento alguno para obtener con sencillez y prontitud el vector resultante de su tabla de verdad ya que se minimiza tanto el espacio, o consumo de memoria, como el tiempo de computación o número de pasos. Pero esto se analizará en otro momento.

La definición "vectorTablaVerdad(FNDC, V)" [7] une las dos anteriores. No se le indica el número de caracteres que debe tener el vector ya que se lo proporciona "num_enunciados(FNDC, N)" [8] que se limita a detectar el número de elementos de una cláusula, concretamente analiza la primera por ser todas de igual longitud, y considerarlo el exponente de 2 para obtener el número de caracteres del vector tabla de verdad:

```
?- num_enunciados([[1,0],[1,1],[0,0]],Numero).
Numero = 2
?- num_enunciados([[1,0,0,0,0],[1,1,1,0,1],[0,0,1,1,0]],Numero).
Numero = 5
?- vectorTablaVerdad([[0,1],[1,1],[0,0]],TABLA).
TABLA = [1,0,1,1]
?- obten_psTVdeFNDC([[0,0,1,0,0],[0,0,1,1,1],[0,0,1,1,0]],Numero).
Numero = [5,8,7]
?- obten_psTVdeFNDC([[0,0,1,0,0],[0,0,1,1,1],[0,1,1,1,0]],Numero).
Numero = [5,8,15]
?- vectorTablaVerdad([[0,0,1,0,0],[0,0,1,1,1],[0,0,1,1,0]],Numero).
Numero = [0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,1,1,0,1,0,0,0,0]
?- vectorTablaVerdad([[0,0,1,0,0],[0,0,1,1,1],[0,0,1,1,0]],TablaV).
TablaV = [0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,0,1,1,0,1,0,0,0,0]
?- vectorTablaVerdad([[0,1,1],[1,1,1],[0,0,1]],Tabla).
Tabla = [1,0,0,0,1,0,1,0]
```

La imagen de los distintos elementos del vector-tabla respecto a las distintas cláusulas viene dirigida por una ordenación (de mayor a menor peso aritmético y de izquierda a derecha). Así, el primer valor del último ejemplo (el "1" de la izquierda) indica que en la fórmula está presente la cláusula [1,1,1] interpretable como ($p \wedge q \wedge r$). De igual forma, el penúltimo "1" (ubicado en posición 7ª) corresponde a la presencia de la cláusula [0,0,1] interpretable como ($\neg p \wedge \neg q \wedge r$). De modo similar los ceros del vector indican ausencia de la correspondiente cláusula y así, por ejemplo, el "0" de la 8ª posición indica la ausencia de la cláusula [0,0,0].

De modo similar llegamos a una representación numérica para las fórmulas del cálculo proposicional valiéndonos de "**obten_num_fndc(FNDC, Num)**". [9] Esta defi-

---

[7] vectorTablaVerdad(FNDC, V) :- num_enunciados(FNDC,N), obten_psTVdeFNDC(FNDC, Pos), NE is 2^N, forma(NE,Pos, V).
(La variable NE asume la longitud del vector que es $2^{Num\_deEnunciados}$, y en ese vector se incluirán los unos (1s) en las ubicaciones indicadas por el vector de posiciones, que a su vez proceden del valor decimal de cada una de las cláusulas más una unidad.)

[8] num_enunciados([F|NDC],N):- len(F,N).

[9] obten_num_fndc([],0).
obten_num_fndc([Clau|Resto], M) :- num_clausula(Clau, NC), obten_num_fndc (Resto,NumResto), M is (2^NC) + NumResto.

nición obtiene el *número que define a la fórmula*. Si bien esta definición parte del dato de las cláusulas, también se podría basar, como alternativa, en el correspondiente VectorTabla, que no utiliza. El resultado es una adecuada gödelización

```
?- obten_num_fndc([[1,0,1],[0,1,0],[1,1,1]],Num).
Num = 164
?- obten_num_fndc([[1,1,1],[1,0,1],[0,1,0]],Numero).
Numero = 164
?- obten_num_fndc([[1,0],[1,1],[0,0]],Numero).
Numero = 13
?- obten_num_fndc([[1,1],[1,0],[0,1]],Disyuncion).
Disyuncion = 14
?- obten_num_fndc([[1,1,1]],AfirmoPyQyR).
AfirmoPyQyR = 128
?- obten_num_fndc([[1,1,1],[1,1,0]],AfirmoPyQyR_o_PyQyNoR).
AfirmoPyQyR_o_PyQyNoR = 192
?- obten_num_fndc([[0,0,1,0,0],[0,0,1,1,1],[0,0,1,1,0]],Numero).
Numero = 208 ;
?- obten_num_fndc([[0,0,1,0,0],[0,0,1,1,1],[0,1,1,1,0]],Numero).
Numero = 16528 ;
```

Podría simplificarse la presentación de las definiciones anteriores ya que son alcanzables resultados equivalentes por caminos distintos. Así, para una misma función booleana, por ejemplo la correspondiente a la implicación cuyas cláusulas con dos enunciados básicos son “[0,1],[1,1],[0,0]”, obtenemos, con las distintas definiciones, los siguientes resultados:

```
?- obten_psTVdeFNDC([[0,1],[1,1],[0,0]],TABLA).
TABLA = [2,4,1]
?- vectorTablaVerdad([[0,1],[1,1],[0,0]],TABLA).
TABLA = [1,0,1,1]
?- obten_num_fndc([[0,1],[1,1],[0,0]],Numero).
Numero = 11
```

Dos de las definiciones anteriores son redundantes. Partiendo, por ejemplo, del número identificador de la función dado por “obten_num_fndc(FNDC,Numero)”, definición que prefiero a las otras dos, puede obtenerse tanto las posiciones del vector tabla como obviamente su representación binaria que es su tabla de verdad, pero quizás pueda ser de interés mantener las tres definiciones por su aspecto clarificador.

Debe señalarse también que con esta representación aritmética se obtiene más información de la que puede parecer a simple vista. Así, por ejemplo:

```
?- obten_num_fndc([[0,0]],NoDisyuncion).
NoDisyuncion = 1
?- obten_num_fndc([[1,1],[1,0],[0,1]],Disyuncion).
Disyuncion = 14
?- obten_num_fndc([[0,0],[0,1],[1,0],[1,1]],Tautologicidad).
Tautologicidad = 15
?- obten_num_fndc([],Contradiccion).
Contradiccion = 0
```

Es decir, la negación de una función no es más que el complementario sobre el número total de funciones (considerando el origen en el valor 0, que corresponde a la

contradicción). En los ejemplos vemos que la negación de la Contradicción es la Tautologicidad y, de igual modo, la función disyunción ("p / q") cuyo valor característico es el 14 tiene como complementario el valor 1.

Por lo mismo, a partir del número representativo de, por ejemplo, la fórmula con cláusulas [[1,1,1], [1,1,0]] que hemos bautizado en el ejemplo con "AfirmoPyQyR_o_tambienPyQyNoR" y que hemos visto arriba que es el "192", podemos obtener el número característico de su negación o lo que es lo mismo, el complementario respecto al número de funciones de tres enunciados. Como el número total de funciones de tres enunciados básicos es 256 y el origen para la contradicción es el valor "0", tendremos que

¬ (AfirmoPyQyR_o_tambienPyQyNoR)

tiene como número representativo (y también indicador del "papel desempeñado por la función") el valor 255-192, es decir, la función lógica identificada por el número 63.

Por el mismo razonamiento,

¬ (AfirmoPyQyR) tendrá como número identificador el 127 (es decir, 255-128).

De similar forma se obtienen todas las fórmulas equivalentes a una dada mediante la negación de alguno o todos sus componentes, esto es, una generalización de las leyes de De Morgan.

Debe resaltarse que esta aritmetización de las funciones lógicas es única para cada una de las funciones booleanas pero siempre teniendo en cuenta el marco en que se encuentre: Así, la función conjunción, "p ∧ q", en el marco de sólo esos dos enunciados, sea este $M_{p,q}$, se representa por el número 8 y la representación de la misma función "p ∧ q" mediante una fórmula de tres enunciados, $M_{p,q,r}$, tiene un número representativo distinto que es el que le corresponde al maximizar o completar la anterior forma normal con un tercer inoperante enunciado, por ejemplo *r*.

```
?- obten_num_fndc([[1,1]], PandQ).
PandQ = 8
?- obten_num_fndc([[1,1,1],[1,1,0]],PandQ_enOtroEntorno).
PandQ_enOtroEntorno = 192
```

La función lógica de una fórmula que tiene como indentificador el número $8_{\text{(En un marco de 2 enunciados)}}$ es la misma que la función lógica correspondiente a la fórmula con número $192_{\text{(En un marco de 3 enunciados)}}$. El paso aritmético de uno a otro número identificador es mecánico y le damos el nombre de expansión de una fórmula.

Cuestión que no difiere de la representación estándar de la lógica con expresiones usuales tales como:

"p ∧ q" y
"(p ∧ q ∧ r) / (p ∧ q ∧ ¬r)"

En todos los casos, tanto los correspondientes a la representación aritmetizada como a las de la representación estándar de fórmulas equivalentes, se cuenta con mecanismos de transformación y detección de la equivalencia. Las distintas represen-

taciones de una misma función lógica mediante distintas expresiones recurriendo tanto a la expansión como a la minimización, se obtienen mediante cálculos sencillos.

Consecuencia lógica y el "calculemos" de Leibniz

Pero deseamos la aritmetización no sólo para representar fórmulas de la lógica sino también, y de forma más importante, para representar argumentaciones y en ellas, obviamente, se utilizan variables metalingüísticas. Por ello, el número representativo de una función compleja dependerá sólo del número de fórmulas atómicas distintas que estén presentes en la argumentación así como también de la forma en que estén dispuestas, es decir, depende de la forma lógica, pero no de qué fórmulas atómicas concretas intervengan.

Dadas dos funciones lógicas con números característicos *i* y *j* y con sus respectivos vectores tabla de verdad $i_{base\ 2}$ y $j_{base\ 2}$ de igual longitud (ambas fórmulas son completas, i.e., están en un marco de un mismo número de enunciados), la fórmula que contiene la intersección de ambos vectores lógicos es consecuencia [10] lógica de las fórmulas dadas. A su vez, cualquier fórmula lógica cuyo vector característico contenga los unos ("1s") del vector intersección es también consecuencia lógica de las fórmulas mencionadas.

Veamos esto más detenidamente. La intersección de las interpretaciones asumidas por los vectores de valores de dos tablas de verdad es el conjunto de interpretaciones que validan simultáneamente ambas fórmulas y esto no es más que detectar las cláusulas comunes a dos fórmulas. Así, mediante la definición "interseccion(FormulaA, FormulaB, Comun)" [11] aplicada a dos listas que corresponden a dos fórmulas expresadas con cláusulas se obtendrá esa interpretación común, que es la base de todas las consecuencias de ambas fórmulas: Exactamente todas las fórmulas que contengan esa interpretación.

```
?- interseccion([[1,1],[0,1],[0,0]],[[1,1],[1,0]],R).
R = [[1,1]]
```

Es decir, la fórmulas cuyas formas normales son [[1,1],[0,1],[0,0]] y [[1,1],[1,0]], que pueden corresponder a fórmulas tales como "p → q" y "p", tienen una misma interpretación para la asignación [1,1], o primera de su tabla de verdad, siendo dispar el resto de asignaciones.

De modo similar, las fórmulas subsiguientes, en un entorno M_{pq}, tienen en común la afirmación del segundo enunciado, es decir, de q:

```
?- interseccion([[1,1],[0,1]],[[0,1],[1,1],[0,0]],R).
R = [[1,1],[0,1]] ;
```

---

[10] Esta regla que presento para obtener las consecuencias lógicas se debe a mi amigo y colega J. P. Úbeda. Yo lo había intentado infructuosamente con distintos enfoques y en distintas ocasiones. La última, que fue positiva, con sofisticadas y complejas reglas que detectaban bajo esta aritmetización cuándo había consecuencias y qué consecuencias lo hacía emulando el Principio de Resolución. Obviamente ha sido totalmente desbancada por la elegancia y simplicidad de la propuesta por Úbeda.

[11]
```
interseccion([],A,[]).
interseccion([X|Y],L2,[X|Resto]):- member(X,L2), interseccion(Y,L2,Resto).
interseccion([X|Y] ,L2,R):- interseccion(Y,L2,R).
```

Para obtener todas las consecuencias lógicas sólo se tiene que obtener el vectorTablaVerdad del resultado de la intersección y convertir los valores no-asumidos (los valores "0"), en un nuevo valor comodín, sea "x". Esto se logra con la definición "pon_x(Formula, FormulaConX)" [12] que se limita a recorrer los elementos del vector tabla y colocar una "x" en las ubicaciones que corresponden a cláusulas no asumidas. Basándonos en esas "x"s expandiremos posteriormente las fórmulas y obtendremos el conjunto de consecuencias.

```
?- vectorTablaVerdad([[1,1],[0,1]], TABLA), pon_x(TABLA, EXPANDE).
TABLA = [1,0,1,0] ,
EXPANDE = [1,x,1,x]
```

Seguidamente se requiere una definición que extraiga todas las interpretaciones que contengan a la interpretación coincidente. Es decir, se requiere una definición que expanda la fórmula; que las "x"s se desglosen en asignaciones tanto "1" como "0". Para ello recurrimos a la definición "**num_x(Vector, N, Posiciones)**" [13] que contabiliza el número de "x"s, así como las posiciones fijas de los unos que indicaban una común interpretación. (El número de consecuencias será exactamente igual a 2 elevado a número de elementos "x")

```
?- num_x([1,x,1,x],N,PsFijas).
N = 2 ,
PsFijas = [4,2] ;
```

El anterior ejemplo cuenta con dos "x"s, que están en las ubicaciones primera y tercera, y tiene dos posiciones prefijadas con un "1" en las ubicaciones 4ª y 2ª. (El vector se interpreta como número por lo que la posición primera es la que corresponde a unidades, ubicación más a la derecha).

Para obtener el conjunto de consecuencias sólo se tiene que expresar en binario los números 0 a 2 elevado a (numero de "xs" –1) y esas representaciones realizarlas sobre el vector que nos devuelve el vector formado por la interpretación coincidente, como si éste se tratase de una plantilla con "1"s inamovibles. Es decir, saltando o sin considerar los unos ("1s") preexistentes en el vector intersección de ambas interpretaciones. Para ello nos servimos de la definición que denominamos "fn_deNconPSfijas(N,Vector, 1, NC,ListaFijas)", [14] que expresa en binario el número "N" en la lista

---

[12]
```
pon_x([],[]).
pon_x([1|MAS],[1|R]):- pon_x(MAS,R).
pon_x([0|MAS],[x|R]):- pon_x(MAS,R).
```

[13]
```
num_x([],0,[]).
num_x([x|Resto],N,PSF) :- num_x(Resto,L,PSF), N is L+1.
num_x([1|B],N,[PS|Fijas]):- len(B,L), PS is L+1, num_x(B,N,Fijas).
num_x([A|B],N,PSF) :- num_x(B,N,PSF).
```

[14]
```
fn_deNconPSfijas(A,[A],PSMAX,PSMAX,ListaFijas):- not(member(PSMAX,ListaFijas)).
fn_deNconPSfijas(A,[1],PSMAX,PSMAX,ListaFijas).
fn_deNconPSfijas(A,[R|Mas],PS,PSMAX, ListaFijas):- C is A//2, R is A - C*2, not
    (member(PS,ListaFijas)), NewPS is PS+1,
    fn_deNconPSfijas(C,Mas,NewPS,PSMAX,ListaFijas).
fn_deNconPSfijas(A,[1|Mas],PS,PSMAX, ListaFijas):- C is A//2, R is A - C*2, member
    (PS,ListaFijas), R is 0, NewPS is PS+1,
    fn_deNconPSfijas(C,Mas,NewPS,PSMAX,ListaFijas).
fn_deNconPSfijas(A,[1|Mas],PS,PSMAX, ListaFijas):- C is A//2, R is A - C*2, member
    (PS,ListaFijas), NewPS is PS+1,
    fn_deNconPSfijas(A,Mas,NewPS,PSMAX,ListaFijas).
```

"Vector" que tiene "NC" componentes (de 1 a NC), y que presupone ciertos "1s" prefijados en las ubicaciones mencionadas en la lista "ListaFijas".

```
?- fn_deNconPSfijas(9,A,1,6,[]).
A = [1,0,0,1,0,0]
?- fn_deNconPSfijas(9,A,1,6,[1]).
A = [1,1,0,0,1,0]
?- fn_deNconPSfijas(9,A,1,6,[1,2,4]).
A = [1,1,1,1,0,1] ;
```

(En esta definición el orden de izquierda a derecha de los distintos componentes es de menor a mayor peso, es decir, el primer dígito son unidades, el segundo pares, etc. Para unificar la presentación respecto al resto debería invertirse el vector).

Puede comprobarse que el número del ejemplo, el 9, aparece con distintos vectores según el número de "1"s prefijados por el vector de la derecha o vector plantilla. (Para los distintos componentes de la representación binaria, si el valor a ubicar en una posición es un "1" y en esa ubicación se tiene un "1" prefijado, se salta de posición hasta encontrar una libre, y si el valor a ubicar fuese "0", se pone cero si es una posición libre o se desconsidera y consume en otro caso.

Seguidamente obtenemos el conjunto de consecuencias mediante la ramificación de la fórmula, es decir, la mencionada representación de los números (0 a [2 elevado a número de x]-1) en binario con posiciones fijas. Esto se logra con la definición "arbolDeConsecuencias(NumConsecuencias,Vector_con_x, PS_Fijas, Consecuencias)". [15]

```
?- arbolDeConsecuencias(7,[1,x,x,x],[4],ListaConsecuencias).
ListaConsecuencias [[1,1,1,1],[1,1,1,0],[1,1,0,1],[1,1,0,0],[1,0,1,1],[1,0,1,0],
[1,0,0,1],[1,0,0,0]] ;
```

Y para obtener los números característicos que identifican a las consecuencias lógicas se repite el proceso de la definición "num_VectorTabla(Vector, Num)" [16] con cada uno de los vectores representativos de las distintas tablas de verdad:

```
?- arbolDeConsecuencias(7,[1,x,x,x],[4],A), obtenNIdentif(A,Funciones).
A = [[1,1,1,1],[1,1,1,0],[1,1,0,1],[1,1,0,0],[1,0,1,1],[1,0,1,0],[1,0,0,1],[1,0,0,0]] ,
Funciones = [15,14,13,12,11,10,9,8] ;
```

15
```
arbolDeConsecuencias(0,FInter, PSF,[RConse]):- len(FInter,NN), fn_deNconPSfijas
    (0,RCon,1,NN,PSF), inversa(RCon,RConse).
    arbolDeConsecuencias(N,FInter,PSF,[Consecuen|Lista]):-len(FInter,NN),
    fn_deNconPSfijas(N,Cons,1,NN,PSF),inversa(Cons,Consecuen),
    NewN is N-1, arbolDeConsecuencias(NewN,FInter,PSF,Lista).
inversa([],[]).
inversa([X|L],Z) :- inversa(L,L1), concatena(L1,[X],Z).
concatena([],L,L).
concatena([X|L],L1,[X|L2]):- concatena(L,L1,L2).
```

16
```
obtenNIdentif([],[]).
obtenNIdentif([Funcion|Resto],[N|Mas]):- num_VectorTabla(Funcion, N), obtenNIdentif
    (Resto,Mas).
num_VectorTabla([],0).
num_VectorTabla([Dat|B], N):- len(B,Long), K is Dat*(2^Long), num_VectorTabla
    (B, Parcial), N is Parcial + K.
```

Podemos presentar esta serie de definiciones en una sola que las aglutine. Esto lo hace "consecuencias(FC1, FC2, TablasDeVerdadConsecuencia)" [17] que tiene como input dos fórmulas expresadas en forma clausal y como output los vectores tablas de verdad de cada una de sus consecuencias lógicas.

```
?- consecuencias([[1,1],[1,0],[0,1]],[[1,1],[1,0]],R).
R = [[1,1,1,1],[1,1,1,0],[1,1,0,1],[1,1,0,0]] ;
```

Es decir, las fórmulas que tienen como cláusulas [[1,1],[1,0],[0,1]], (i.e. "p ∨ q") y [[1,1],[1,0]] (i.e. "p") tienen como consecuencia "la verdad" ([1,1,1,1]), "p ∨ q" ([1,1,1,0]) , "q → p" ([1,1,0,1]) y "p" ([1,1,0,0]) .

```
?- consecuencias([[1,1],[1,0],[0,1]],[[1,0],[0,1]],R), obtenNIdentif(R, Funciones).
R = [[1,1,1,1],[1,1,1,0],[0,1,1,1],[0,1,1,0]] ,
Funciones = [15,14,7,6]
```

Es decir, las consecuencias son la tautologicidad, la no_conjunción, la disyunción y la disyunción exclusiva.

A continuación se presentan ejemplos con más detalle recurriendo a resultados intermedios. El primero con las fórmulas:"p→q" y "p"

```
?-interseccion([[1,1],[0,1],[0,0]],[[1,1],[1,0]],COMUN),vectorTablaVerdad
(COMUN,Vector),pon_x(Vector,VectorCon_x), num_x(VectorCon_x,Num,PSF),
NumConsecuencias is (2^Num)-1.
COMUN = [[1,1]] ,
Vector = [1,0,0,0] ,
VectorCon_x = [1,x,x,x] ,
Num = 3 ,
PSF = [4] ,
NumConsecuencias = 7

?- arbolDeConsecuencias(7,[1,x,x,x],[4],A), obtenNIdentif(A,Funciones).
A = [[1,1,1,1],[1,1,1,0],[1,1,0,1],[1,1,0,0],[1,0,1,1],[1,0,1,0],[1,0,0,1],[1,0,0,0]] ,
Funciones = [15,14,13,12,11,10,9,8]

?-interseccion([[0,1],[1,0]],[[1,1],[1,0]],COMUN),vectorTablaVerdad(COMUN,Vec-
tor), pon_x(Vector, VectorCon_x), num_x(VectorCon_x,Num,PSF),NumConsecuen-
cias is (2^Num)-1.
COMUN = [[1,0]] ,
Vector = [0,1,0,0] ,
VectorCon_x = [x,1,x,x] ,
Num = 3 ,
PSF = [3] ,
NumConsecuencias = 7

?- arbolDeConsecuencias(7,[x,1,x,x],[3],Arbol),obtenNIdentif(Arbol,Funciones).
Arbol = [[1,1,1,1],[1,1,1,0],[1,1,0,1],[1,1,0,0],[0,1,1,1],[0,1,1,0],[0,1,0,1],[0,1,0,0]] ,
Funciones = [15,14,13,12,7,6,5,4] ;
```

[17] consecuencias(FNDC1,FNDC2,ListaConsecuencias):-
interseccion(FNDC1,FNDC2,COMUN),vectorTablaVerdad(COMUN,Vector),
pon_x(Vector, VectorCon_x), num_x(VectorCon_x,Num,PSF),NumConsecuencias is (2^Num) - 1,
arbolDeConsecuencias(NumConsecuencias,VectorCon_x,PSF,ListaConsecuencias).

Es decir, las consecuencias de una fórmula clausal tal como [[0,1],[1,0]] (es decir, $p \vee q$, la disyunción exclusiva de p respecto de q) y las cláusulas [[1,1],[1,0]] (que corresponden a la afirmación de p) son las funciones "tautologicidad" (15), $p \vee q$ (14), $q \rightarrow p$ (13), p (12), $\neg(p \wedge q)$ (7), $p \vee q$ (6), $\neg q$ (5) y, finalmente, $(p \rightarrow \neg q)$ (4).

Minimización

El título del trabajo se refiere a la minimización y hasta ahora sólo se han tratado cuestiones colaterales. Reducir una fórmula es lo contrario a expandirla por lo que pasaré a desenfocar el proceso de la minimización tratando primero la expansión de una fórmula para luego, basándonos en ello, volver a la minimización. Es lo que denominé anteriormente como los viajes de Gulliver.

En una lógica bivalente y con un solo enunciado, sea p, se tiene 4 posibles funciones proposicionales:

p	*Contradic.*	$\neg p$	*p*	*Taut.*
1	*0*	*0*	*1*	*1*
0	*0*	*1*	*0*	*1*
	f0	*f1*	*f2*	*f3*

y las 4 posibles funciones lógicas de una lógica bivalente de otro único enunciado nuevo, digamos q:

q	*Contradic.*	$\neg q$	*q*	*Taut.*
1	*0*	*0*	*1*	*1*
0	*0*	*1*	*0*	*1*
	f0	*f1*	*f2*	*f3*

f1(p) es $\neg p$, *f2(p)* es p, *f0(p)* es la contradicción y *f3(p)* la tautologicidad (y lo mismo se puede decir para el otro enunciado q considerándolo como único): *f1(q)* es $\neg q$, *f2(q)* es q, etc.

Las anteriores funciones lógicas presentadas por separado (en M_p y en M_q, respectivamente) se pueden expresar conjuntamente en un entorno de dos enunciados, M_{qp}, que contendrá:

– Las dos primitivas funciones acerca de p.
– Las dos primitivas funciones acerca de q.
– Los componentes Contrad y Taut.
– Además de 10 nuevas funciones que relacionan ambas proposiciones.

De igual forma, las 16 posibles funciones de un entorno (denominémosle M^2) se pueden expresar en M^3 al añadir a M_{qp} un nuevo enunciado, llamémosle "r", pasando del entorno M_{qp} a M_{rqp}, correspondiendo a M_{rqp} las siguientes funciones:

14 funciones de M_{qp} (2 privativas de *p*; 2 de *q* y 10 que ponen en relación *q* y *p*, es decir, son privativas de *Mqp*.

2 funciones privativas de "*r*"

2 funciones {Contrad y Taut} y

246 nuevas funciones (256-20) que son privativas de *Mrqp*.

Este proceso de maximización, con nuevas proposiciones, no tiene límite de modo que cualquier función lógica tendrá infinitas equivalentes.

Así, las siguientes son ejemplos de funciones equivalentes

$\neg p = f(1)_p = f(3)_{pq}$.
$p = f(2)_p = f(12)_{pq}$.
$\neg q = f(1)_q = f(5)_{pq}$.
$q = f(2)_q = f(10)_{pq}$.

es decir:

$f(i)_q = f(j)_{pq}$ siendo *j* la lectura binaria del vector *i* duplicado (de manera que, por ejemplo, [01] pasa a ser [0101], del mismo modo que [10] pasa a ser [1010]). De modo general, y para cualquier entorno de n enunciados M_n, $f(i)_{Mn} = f(j)_{Mn+1}$, incrementando por la izquierda y con la misma definición de *j* respecto a *i*, y

$f(i)_p = f(k)_{pq}$ siendo *k* la lectura del vector binario *i* duplicando cada uno de sus elementos ([01] pasa a ser [0011], y [10] pasa a ser [1100]. Generalizando como antes, $f(i)_{Mn} = f(k)_{Mn+1}$, incremento por la derecha con la misma definición de *k* respecto a *i*.

Con estas trivialidades sólo se desea mostrar que la minimización, que es en última instancia lo que se persigue, es exactamente una función inversa al anterior proceso de maximización. Es decir, dada una fórmula P, expandir P en términos de {P,Q}, da lugar a la expresión (P & Q) v (P & ¬ Q) y de modo inverso, minimizar la segunda expresión da lugar a la primera mediante la eliminación de la mención a la fórmula redundante.

De igual forma se podría haber expresado P en términos de {P, Q, R} dando lugar a una expresión más amplia, con más redundancias, tal como

$$(P \& Q \& R) v (P \& \neg Q \& R) v (P \& Q \& \neg R) v (P \& \neg Q \& \neg R)$$

que minimizada da lugar también a P.

Minimizar una fórmula es eliminar las redundancias y lo que parece complicar el proceso es la eliminación de las redundancias que puedan darse en las subfórmulas de una fórmula. Se analizará esto posteriormente.

Con el vector tabla de verdad, o la etiqueta numérica de una fórmula, vimos que la expansión de cualquier fórmula de *n* enunciados a una expresión con un nuevo enunciado redundante no es más que duplicar de una forma u otra su vector tabla de verdad y vimos también la función de transformación. La inversa o detectar que una fórmula es minimizable no es más que detectar regularidades en el vector correspondiente a su tabla de verdad y esto puede hacerse mecánicamente al detectar que el nombre numérico o etiqueta característica de la fórmula cumple cierta propiedad: la existencia de ciclos o periodos.

El proceso es sencillo si afecta a la fórmula completa pero si la minimización afecta a subfórmulas de una fórmula, el proceso de detectar regularidades es algo más

complejo ya que requiere una previa segmentación de la fórmula principal en dos conjuntos, por una parte las cláusulas que afirman un componente de la fórmula y por otra las cláusulas que lo niegan, y para cada uno de estos subconjuntos se intenta el mencionado proceso de minimización.

La mecanización del proceso puede tener dos planteamientos. Por una parte tendríamos algoritmos basados en permutación no exactamente de "fuerza bruta". El proceso es fácilmente explicable y genera un banco de fórmulas equivalentes mediante sucesiva minimización en función del número de componentes, no importando cuáles sean éstos. Por otra, sistemas algo más sofisticados que dirijan la búsqueda según el patrón que tenga el vector.

El primer caso se reduce a que el autómata, partiendo de la FNDC, la almacene en memoria como primera de una retahíla de fórmulas equivalentes. Se intenta el proceso de eliminación de elementos redundantes y caso de detectarse (vector tabla con ciclos) se substituye la fórmula problema por la reducida.

Tras reducir, en su caso, las redundancias en la fórmula global se intenta una mayor reducción separando para cada componente por una parte las cláusulas que lo afirman y, por la otra, las cláusulas que lo niegan. Caso de encontrarse regularidades en alguno de estos conjuntos se obtiene la subfórmula equivalente minimizada y, tras almacenarla en memoria, se continúa el proceso con los restantes componentes.

Tras haber analizado cada uno de las fórmulas y las correspondientes subfórmulas tendremos a nuestra disposición un banco de fórmulas equivalentes de las que es trivial obtener la más reducida.

La ventaja de este sistema es que, no importa cuál sea el criterio de minimización, se detecta fácilmente entre todas sus equivalentes la que tenga la representación mínima.

El predicado "*SIMPLIFICA(_, _, _)*" [18] tiene tres argumentos que corresponden a:

1º) Fórmula que se desea minimizar expresada mediante cláusulas, es decir, en FNDC.

2º) Resultado de la fórmula minimizada.

3º) Enunciados redundantes.

Ejemplos con PROLOG:

```
?- simplifica([[1,1,1],[1,1,0]], Reducida, Redundantes).
[[1,1,-],[1,1,-]]
Reducida = [[1,1]]
Redundantes = [3] ->
```

Es decir, la fórmula en FNDC $(P \wedge Q \wedge R) \vee (P \wedge Q \wedge \neg R)$ queda reducida a $(P \wedge Q)$ y es redundante el tercer enunciado, "R".

```
?- simplifica([[0,1,1],[0,1,0],[0,0,1],[0,0,0]],Resultado, Sobran).
[[0,-,-],[0,-,-],[0,-,-],[0,-,-]]
Resultado = [[0]]
Sobran = [3,2] ->
```

---

[18] simplifica(FNDC, FNDC, []):- lon(FNDC,N), N<2.
Sólo necesario cuando se aplica también a subfórmulas.
simplifica(FNDC,F_Reducida,Redundantes):- num_enunciados(FNDC,Num), vectorTablaVerdad(FNDC,Tabla), busca_perio_enLis(Num,PeriodosInversos,Tabla), complementa(Num, PeriodosInversos, Redun), inversa(Redun,Redundantes), quitaRedundantesDe(FNDC, Redundantes, Rayas), write(Rayas), elimRepes (Rayas,Unicos), despeja_sin_juego(Unicos, F_Reducida).

Es decir, al simplificar la fórmula (¬P∧Q∧R) ∨ (¬P∧Q∧¬R) ∨ (¬P∧¬Q∧R) ∨ (¬P∧¬Q∧¬R) obtenemos como resultado "¬P" siendo redundantes el tercer y segundo enunciado.

```
?- simplifica([[1,1,1],[1,1,0],[1,0,1],[1,0,0]],R,S).
[[1,-,-],[1,-,-],[1,-,-],[1,-,-]]
R = [[1]]
S = [3,2] ->
```

(La fórmula queda reducida a "afirmo P").

```
?- simplifica([[1,0,1,0],[1,0,1,1],[0,0,1,1],[0,0,1,0]], Result, Redundante).
[[-,0,1,-],[-,0,1,-],[-,0,1,-],[-,0,1,-]]
Result = [[0,1]]
Redundante = [4,1] ->
```

La fórmula (P∧¬Q∧R∧¬S)∨(P∧¬Q∧R∧S)∨(¬P∧¬Q∧R∧S)∨(¬P∧¬Q∧R∧S) queda reducida a [[0,1]] al eliminar los enunciados redundantes que son el 4º y el 1º; es decir, no debe mencionarse ni el enunciado P ni el enunciado S).

[[0,1]] es, en consecuencia, la fórmula (¬Q∧R).

La anterior definición recurre a "**busca_perio_enLis(Num, PeriodosInversos, Tabla)**", [19] que obtiene la lista de los enunciados que son redundantes o eliminables. Tiene tres argumentos:

– El 1º es el número de enunciados que tiene la fórmula. (Cuando este predicado actúa en el marco de la definición del predicado "simplifica", toma su valor del predicado anteriormente visto "num_enunciados").

– El 2º corresponde al output que indicará las periodicidades detectadas en la tabla de verdad.

– El 3º corresponde al vector Tabla de verdad de la fórmula problema.

```
?- busca_perio_enLis(3,N,[1,0,0,0,1,0,0,0]).
N = [3] ->
```

(se da una periodicidad cada cuatro elementos, 2^{3-1}. Grupos de 4 iguales}

```
?- busca_perio_enLis(3,N,[1,0,1,0,1,0,1,0]).
N = [3,2] ->
```

---

[19]
```
busca_perio_enLis(0,[],VTabla).
busca_perio_enLis(N,[N|Cont],Tabla):- perio(N,Tabla), Otro is N-1, busca_perio_enLis
    (Otro,Cont,Tabla).
busca_perio_enLis(N, LosMismos, Tabla):-    Otro is N-1, busca_perio_enLis(Otro,
    LosMismos,Tabla).
perio(N,VecTabla) :- Grupo is 2^(N-1), periodicidad_cada(Grupo,VecTabla).
periodicidad_cada(N,[]).
periodicidad_cada(N,Lista):- los_primeros(N,Lista,Prefijo), quito(N,Lista,RP),
    los_primeros(N,RP, Prefijo), quito(N,RP,Resto), periodicidad_cada(N,Resto).
los_primeros(0,Lista,[]).
los_primeros(N,[A|R],[A|S]):- K is N -1, los_primeros(K,R,S).
quito(0,Lista,Lista).
quito(N,[A|Lista],R) :- K is N -1, quito(K, Lista,R).
```

(periodicidad cada 2^{3-1} = cada 4 elementos. Grupos de 4 iguales) y
(periodicidad cada 2^{2-1} = cada 2 elementos. Grupos de 2 iguales)

"busca_perio_enLis" localiza por tanto los periodos o iteraciones en el vector de una tabla de verdad y en consecuencia indica los componentes redundantes.

```
?- busca_perio_enLis(3,N,[1,1,1,1,1,1,1,1]).
N = [3,2,1] ->
```

Las distintas extracciones de los enunciados redundantes debe darse en cierto orden. Debe rastrear y eliminar en su caso mencionando las posiciones de mayor a menor ya que de otro modo la extracción de un ordinal inferior trastocaría las posiciones de los restantes. Esto lo hacen las definiciones "complementa(Num, PeriodosInversos, *Redun*)" que transforma el 2º argumento de busca_perio_enLis(Num,*PeriodosInversos*,Tabla) y el predicado "inversa(_,_)".

El predicado "simplifica" presentado antes es la base del sistema de minimización reduciendo tanto fórmulas como también subfórmulas. El proceso intenta trabajar como se ha indicado y, tras no poder realizar más reducciones en la fórmula global, ésta se segmenta en dos subfórmulas, M1 y M2.

M1 corresponde a la afirmación del primer enunciado, llamémosle P, junto con la fórmula correspondiente a la tabla_M1 (referida al resto de la fórmula, posiblemente a Q, R, etc.) y M2 indica la negación del primer enunciado, además de la fórmula correspondiente a la tabla_M2 (referida también al resto Q, R, ...). Seguidamente se repite el proceso "simplifica" con cada una de estas tablas reducidas.

El proceso es recursivo y finaliza cuando las subtablas hagan referencia a un solo enunciado.

Otra forma de abordar la minimización sería mediante la expresión de una fórmula en términos de negar cada uno de sus componentes dando lugar a fórmulas equivalentes y que no admitan reducción. No obstante, la forma más simple es la de detectar periodos en el vector correspondiente a la tabla de verdad. Como hemos visto es aritmetizable y fácilmente mecanizable.

CIUDADANÍA Y EDUCACIÓN CRÍTICA

Amparo Muñoz Ferriol

Abstract: As we are in the centennial of Popper's anniversary, we want to state the thought of this controversial philosopher, mainly in a range that he was more worried about in his whole life, even though he never worked on it systematically: the education.

This article shows how, and in which values, the citizens of his "Open Society" ought to be educated. Also we wish to expose the way that Popper wondered to make this teaching-learning process.

At the end of this article the links between Popper's theory and actual models of moral education: Kohlberg & Piaget's and Lipman's are exposed, mostly in the basic lines of Lipman's model.

1. Los valores de la ciudadanía

Los ciudadanos de una sociedad abierta requieren de unos valores específicos que les permitan configurar su estilo de convivencia. Se trata de unos valores que suelen darse por supuestos y que, en ocasiones, sólo son fórmulas que legitiman los rituales democráticos pero no la vida cotidiana. Karl R. Popper advierte de este asunto. Y nos recuerda que el hecho de que esos valores sean para nosotros algo supuesto y natural genera uno de los peligros que amenaza a las sociedades abiertas, [1] porque, a su juicio, cuando tales valores se consideran algo normal, pocas personas poseen la fantasía suficiente para imaginarse lo que es vivir en una sociedad sin ellos. No existen muchos Orwell, ni Huxley capaces de crear novelas como *1984* o *Un mundo feliz* que nos permitan representarnos la inhumanidad que pueden alcanzar aquellas sociedades que abandonan o imponen el rechazo de esos valores.

Edmonds y Eidinow, en su reciente obra *El atizador de Wittgenstein,* [2] donde profundizan en la famosa polémica entre Popper y Wittgenstein, dicen que, en las democracias recientes y en las sociedades cerradas, *La sociedad abierta* conserva su frescura y su relevancia. Pero que, en las sociedades donde la democracia está más consolidada por su tradición, ha perdido importancia y presencia: "Muchas de las ideas políticas que en 1946 parecían tan radicales e importantes se han convertido en lugares comunes. Los ataques contra los dogmas y el determinismo histórico, el acento en la tole-

[1] Vid. K. Popper y K. Lorenz, *El porvenir está abierto*, Tusquets editores, Barcelona, 1992, p. 190.

[2] D.J. Edmonds y J.A. Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*, Península, Barcelona, 2001.

rancia y la humildad no se ponen hoy en día en cuestión, por lo que quedan fuera de cualquier discusión". [3]

Sin embargo, nada está asegurado para siempre, los últimos acontecimientos históricos demuestran que las sociedades abiertas y democráticas son débiles. Los peligros internos y externos nos confirman que no se puede bajar la guardia, que hay que estudiar con creatividad aquellas ideas y argumentos que sostienen y defienden a tales sociedades de sus propias debilidades y de los fanatismos de cualquier tipo que las puedan amenazar.

En este año 2002, coinciden varias razones para que volvamos a pensar sobre diversos aspectos de la obra de Popper: por un lado, se celebra el centenario del nacimiento de K. R. Popper, pues nació en Austria en 1902; por otra parte, dada la situación internacional, muchos dicen que la obra de Popper ha cobrado actualidad y que deberíamos estudiar de nuevo sus ideas; y, además, cada vez tenemos más claro que las sociedades abiertas y democráticas, si quieren sobrevivir, necesitan potenciar adecuadamente la noción de ciudadanía. Somos los ciudadanos los responsables de que este tipo de sociedad no desaparezca. El futuro de este tipo de sociedades depende de lo que pensemos y hagamos. Y esto presupone a su vez que la ciudadanía esté convencida de vivir orientada por unos valores y no por otros.

Pero, ¿cuáles son esos valores? A continuación mostraré la axiología que K. Popper propone para su modelo de sociedad abierta, con el objetivo de reflexionar sobre ella y sobre la problemática de su implantación en la vida cotidiana de una sociedad, que adquiere el calificativo de abierta, en la medida que incorpora tales valores.

2. La axiología de la sociedad abierta

Aunque Popper no tiene la pretensión de Scheler y sus seguidores, de elaborar ordenada y explícitamente una taxonomía de los valores, sin embargo, se puede identificar y reconstruir su clasificación axiológica al leer sus obras. Popper, desde el racionalismo crítico, propone una axiología, que en estas páginas intentaremos presentar de forma sistemática.

2.1. *Distintos tipos de valores*

El punto de partida de esta reconstrucción axiológica es el reconocimiento explícito de la existencia de escalas de valores de diferentes tipos: valores económicos-tecnológicos, estéticos o artísticos, intelectuales y morales. [4] Todos ellos influyen a la hora de orientar nuestras acciones en la sociedad abierta popperiana que, a mi juicio, posee dos grandes dimensiones: una tecnológica y otra ética. Esta combinación de dimensiones configuran la sociedad abierta como un ideal procedimental que incorpora un trasfondo sustantivo compuesto por unos valores morales que actúan como integradores de los demás, guiando de este modo la convivencia.

Si los valores económicos como la eficacia, la rentabilidad y el mínimo costo, que tienen como objetivo optimizar las acciones, se toman en cuenta en la dimensión tec-

---

[3] Ibid., p. 301.

[4] Cfr. K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994, cap. 10, p. 184.

nológica; los valores morales como la justicia, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la tolerancia, el individualismo altruista, la paz y la responsabilidad son valores que despliegan la dimensión ética de la sociedad abierta.

2.2. *Los valores intelectuales son también éticos*

Popper considera que los principios teoréticos del conocimiento, los cuales encierran determinados valores intelectuales, son a la vez principios éticos. De este modo vincula de un modo especial la epistemología y la ética. E incluso, convierte a la ética en una condición de posibilidad de la misma ciencia, porque para Popper la ética se presupone en la tarea científica. Sin la ética, la ciencia dejaría de ser lo que es. Así pues, la lógica científica lleva incorporados unos principios éticos y debe desarrollar determinados valores y no otros. Esos principios intelectuales y al mismo tiempo éticos son los siguientes:

a) *Principio de falibilidad:* "Quizá yo no tengo razón y quizá tú la tienes. Pero también podemos estar equivocados los dos".
b) *Principio de la discusión racional:* "Queremos intentar ponderar de la forma más impersonal posible nuestras razones en favor y en contra de una determinada y criticable teoría".
c) *Principio de la aproximación a la verdad:* "A través de una discusión imparcial nos acercamos casi siempre más a la verdad y llegamos a su mejor entendimiento, incluso cuando no alcanzamos un acuerdo". [5]

Esta doble caracterización como principios éticos y teoréticos del conocimiento o intelectuales implica la consideración de que los valores de *honradez intelectual* y *falibilidad*, que potencian la cualidad de *reconocer el error*, conducen tanto a la *actitud de autocrítica* como a la *tolerancia*. Destaca especialmente el valor de la *verdad,* que debe ser el que guíe la *discusión racional*. Tal discusión como parte del proceso de investigación se considera valiosa en sí misma cuando cumple unas condiciones [6] respetando el valor del *pluralismo*, de la *comprensión del punto de vista del otro* y potenciando valores como el *trabajo*, el *sacrificio*, la *cooperación* y la *claridad.* [7]

La vinculación del terreno ético y del intelectual queda confirmada, porque los valores intelectuales propiamente dichos (falibilidad, discusión crítica, verdad, claridad...) presuponen no sólo a la tolerancia sino directamente el reconocimiento del otro como un "igual en potencia". Así pues, para Popper, la *potencial unidad e igualdad de derechos de todas las personas* son un requisito de nuestra disposición a discutir racionalmente. Esta disposición abre la posibilidad de aprender, incluso, cuando no lleguemos a un acuerdo, pues la discusión puede ayudarnos a aclarar algunos de nuestros errores y aproximarnos a la verdad.

---

[5] Vid. la formulación de los tres principios en K.R. Popper, "Tolerancia y responsabilidad intelectual", en *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 153.

[6] Vid. K. Popper, "Tolerancia y responsabilidad intelectual", en *Sociedad abierta, universo abierto*, pp. 139-158, donde expone los doce principios de su nueva ética profesional.

[7] Véase K. Popper, *En busca de un mundo mejor*, pp. 113-129, donde muestra cómo las cosas se pueden decir con más claridad y menos oscurantismo. No se puede dejar de mencionar a Ortega y Gasset quien también hace una "apuesta por la claridad".

2.3. *Los valores morales de una sociedad abierta*

Popper da pie a establecer una *clasificación de los valores morales*. Tal clasificación depende de una distinción que realiza entre la esfera individual y la esfera social. Mientras en la esfera individual cada sujeto debe esforzarse por desarrollar valores que Popper denomina *"superiores"* o *"positivos"*; en la esfera social, la específica de la sociedad abierta, se deben combatir determinados valores *"negativos"*. Popper muestra esta distinción cuando escribe las siguientes líneas:

> El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública, el eterno "programa" de la política pública. Los valores "superiores" deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del *laissez faire*. [8]

Así pues, según Popper, en el terreno de la competencia personal, es decir, en el terreno de la felicidad, los valores "superiores" son los que configuran proyectos concretos de autorrealización, modelos de felicidad que se ofertan pero que no obligan.

Los valores "superiores" o "positivos" están encabezados por la *"felicidad"* y a partir de ahí la lista de valores ya la confecciona cada sujeto, porque cada uno se propone su plan de vida, su proyecto de felicidad de distinta forma. Por eso Popper sitúa la felicidad en el ámbito de lo privado, del "laissez faire".

En cambio, en el terreno público, donde las cosas son responsabilidad de todos, propone otros valores que, para alguien que ha optado por orientarse en la vida por su razón, sí que obligan.

Pero Popper presenta las dos caras de estos valores por los que todo ser razonable debería luchar: la deseable y la repulsiva. Sin embargo, pone el acento en la faz repulsiva, proporcionando un carácter negativo a su propuesta ética. Y lo hace con la pretensión de fomentar esa lucha por erradicar valores "negativos" como la injusticia, la esclavitud, el antiigualitarismo, la intolerancia, la guerra..., siendo todos ellos los males que una sociedad abierta debe intentar extirpar. Pero, también presenta la cara atractiva de cada uno de esos valores negativos. Desde esta otra perspectiva, se denominan *valores "primordiales" o prioritarios* de la sociedad abierta. Siendo la justicia, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la tolerancia, la paz y la responsabilidad los más importantes.

Estos valores son configuradores de la sociedad abierta, hasta tal punto, que Popper llega a manifestar que con la expresión "sociedad abierta" pretende designar "no tanto la forma de Estado o de Gobierno, cuanto 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". [9]

Esta clasificación de los valores morales distinguiendo dos amplios grupos: el de los valores "superiores" o positivos y el de los valores "primordiales" o "negativos", desvela que Popper apuesta prioritariamente por unos valores que perfilan una *ética cívica* para la sociedad abierta, una *ética de mínimos* [10] formulada negativamente que,

---

[8] K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1992, cap. 24, & III, pp. 403-404.

[9] K. Popper y K. Lorenz, *El porvenir está abierto*, p. 190.

[10] Véase la distinción entre éticas de mínimos (o éticas de la justicia) y éticas de máximos (o éticas de la felicidad) de Adela Cortina en *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

sin renunciar a los máximos, convierte a la injusticia, la miseria, la esclavitud y a su prevención, en problemas que nos afectan a todos. Porque tales problemas son los que producen "el sufrimiento" que hay que lograr minimizar. [11] Por todo ello, creo que Popper propone una *ética de la justicia* y no una ética de la felicidad. Una ética de la justicia que se esfuerza por defender unos *valores mínimos compartidos* que, a su vez, pueden crear las condiciones de justicia que posibiliten a cada persona su proyecto de autorrealización o de vida feliz.

Una vez indicados cuáles son los valores de los que depende la sociedad abierta, los cuales pretenden defender la humanidad para que no volvamos a las bestias, sería de gran interés exponer qué entiende Popper por justicia, por libertad, por igualdad, por solidaridad, por tolerancia, por paz y por responsabilidad, pero esto excede los límites de esta comunicación, por ello, lo dejaré aparcado para otra ocasión, pues creo que antes es necesario que abramos un interrogante:

¿Cómo se pueden encarnar los valores morales, en la vida cotidiana de una sociedad abierta?

3. La implantación de los valores morales en la sociedad abierta

Para Popper "los valores morales de una sociedad se hallan íntimamente ligados con sus instituciones y tradiciones, y no pueden sobrevivir a la destrucción de las instituciones y tradiciones de una sociedad", [12] por ello son tan importantes todas las instituciones, especialmente, las instituciones educativas y, también, el desarrollo de tradiciones que consigan que los miembros de una sociedad abierta convivan según los valores morales prioritarios o mínimos, los cuales les permitirán llevar a cabo sus plurales planes de vida, desplegando sus respectivas jerarquías de valores superiores.

4. Las instituciones educativas y la educación en valores

La preocupación de Popper por las instituciones educativas es indiscutible, no podemos olvidar que Popper trabajó en su juventud con niños abandonados; que más tarde fue contratado en el Instituto Pedagógico fundado en Viena para apoyar la reforma de las escuelas primaria y secundaria; que antes de escribir su primer libro fue nombrado profesor en una escuela secundaria; y que, con los años, su trabajo creativo lo compaginó con la enseñanza impartiendo clases, seminarios y conferencias. Toda esta inquietud y experiencia en el campo educativo hace que en sus escritos aparezcan, de forma asistemática, numerosas reflexiones sobre cómo entiende la educación y cómo ésta debería ser desde el marco de la discusión crítica.

En *Búsqueda sin término* nos confiesa uno de sus sueños de juventud: "soñaba con fundar un día una escuela, en la que los jóvenes pudiesen aprender sin hastío y en la que fuesen estimulados a plantear problemas y a discutirlos; una escuela en la que no hubiese que escuchar respuestas no deseadas a cuestiones no planteadas; en la

---

[11] Cfr. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 5, nota 6, p. 479, donde enuncia los principios de su ética humanitaria e igualitaria, entre los que encontramos el principio de la disminución del sufrimiento.

[12] Ibid., cap. 14, p. 279.

que no hubiera que estudiar sólo por aprobar los exámenes" (p. 54). En *La Sociedad Abierta y sus enemigos*, se pueden encontrar varias reflexiones sobre la educación, cap. 7, 10, 11, 12, 24 y 25; *El porvenir está abierto*, recoge las comunicaciones de profesores, pedagogos y psicólogos y los comentarios de Popper a la aplicación de sus ideas en este campo; también, en su obra *La responsabilidad de vivir*, concretamente, en el cap. 10 expresa unas reflexiones sobre la educación para la paz de interés; y, en el cap. 8, expone una distinción entre el papel del político y el del maestro respecto a la educación en valores, del que me gustaría destacar el siguiente fragmento:

> el político debe limitarse a luchar contra los males, en lugar de intentar combatir valores "positivos" o "superiores" como la felicidad, el maestro se encuentra, por principio, en una situación diferente. Ciertamente, no debería intentar imponer su escala de valores "superiores" a los alumnos; pero sí que debería hacer el intento de estimular su interés por esos valores. (pp. 169-170)

Si la ética cívica debe asumirse como una exigencia ético-política por todos, en todas las instituciones de la sociedad, el maestro o profesor, que también debe asumirla, tiene, además, el privilegio de poder invitar a conocer –pero no de imponer– aquellos valores superiores que le ayudan a dar sentido a su vida. Mas Popper advierte que esto presupone una relación de amistad entre maestro y alumno, en la cual cada una de las partes debería ser libre de continuar o poner término a la misma.

Y también reconoce que cuando el sistema educativo no lo favorece, empezando por "el número de alumnos", entonces "todos los intentos organizativos para conferir valores superiores, no sólo resultan infructuosos sino que, además, pueden ocasionar daño –por tanto conducen a cosas más concretas que las ideales que uno quería conseguir". [13] Ante esta situación Popper subraya que el principio de que, sobre todo, "no podemos ocasionar ningún daño a aquellos seres humanos que nos han confiado, debería ser tan fundamental en la educación como en la medicina". Así pues, la propuesta de Popper acaba siendo menos ambiciosa, la escuela, al menos, debe asegurar los valores prioritarios de la sociedad abierta, dejando los valores superiores, por su potencial peligrosidad, para cuando el sistema educativo reúna las condiciones, como pasaba en la Grecia clásica. Por lo tanto, su consejo es: "da a los jóvenes aquello que necesitan de nosotros con mayor urgencia para independizarse de nosotros y para volverse capaces de elegir por sí mismos". [14] Un consejo que, aunque sea más modesto, ya es en sí una finalidad sumamente valiosa y cuya realización no es nada fácil.

La educación en valores se puede decir que es la columna vertebral de la educación para Popper. A su juicio, una formulación clara del problema educativo está centrada en los valores y lo expresa en esta pregunta: "¿cómo es posible llegar a una sana valoración de la importancia de la propia persona relativa a la importancia de los otros individuos?".

Estas ideas nos llevan a profundizar un poco más en cómo entiende Popper la educación en valores o la educación moral.

A este respecto, es de interés recordar que Popper concibe un proceso experiencial de educación moral, [15] que consta de los siguientes pasos:

---

[13] K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, Paidós, Barcelona, 1995, cap. 8, p. 170.
[14] Ibid., cap. 8, p. 170.
[15] Vid. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Addendum, &15, p. 687.

1) "Primero aprendemos a *imitar a otros* (lo hacemos por ensayo y error), de este modo aprendemos a considerar las normas de comportamiento como si éstas consistieran en reglas dadas y fijas". [16]

2) "Más tarde, por ensayo y error, *descubrimos* que estamos cometiendo equivocaciones, por ejemplo, *que podemos herir a las personas*".

3) Cuando ocurre el paso anterior, entonces ya se está preparado para "aprender la *regla de oro*": Compórtate con los demás como quieras que se comporten contigo.

4) Por último, se puede ir "*más allá de la regla de oro*" al descubrir que podemos juzgar mal la actitud de un hombre, sus conocimientos, sus metas, sus normas, pudiendo entonces aprender, a partir de nuestros errores.

Si observamos con detalle, se puede ver reflejado un desarrollo parecido, en cierto modo, al que proponen *Piaget y Kohlberg* que va *de una etapa heterónoma* (aprendizaje acrítico) *a una autónoma* (se puede ir más allá de la regla de oro, si se está dispuesto a corregir los juicios y conductas que repercuten en los demás desde la crítica racional), pero hasta llegar a ese momento de autonomía se tienen que haber recorrido *unos pasos intermedios* (el primero es la toma de conciencia de las consecuencias que producen en los otros las reglas aprendidas acríticamente, contando para ello con el ensayo-error; y, el segundo, la aceptación de la regla de oro).

Así pues, se va de la imitación al reconocimiento de reglas generales y de ahí, más allá de la regla de oro, que puede ser superada, como dice Popper, "si hacemos a los demás, en lo que sea posible, lo que ellos querrían que se les hiciera" [17] y si somos conscientes de que podemos equivocarnos al juzgar las actitudes de otras personas. Sólo estando abiertos al reconocimiento del error podemos aprender en el campo de las normas y valores.

La última etapa de este proceso de aprendizaje presupone que los sujetos han asumido los principios de la ética humanitaria e igualitaria que valora en último término a todo ser humano como un fin en sí mismo, como un ser que posee dignidad. Una etapa en la que cada sujeto debe decidir autónomamente presuponiendo la libertad y la racionalidad de los demás.

Popper también subraya que "la simpatía" y "la imaginación" pueden jugar un rol importante en este aprendizaje de normas y valores, pero indica que no son fuentes de conocimiento con autoridad.

Al destacar la *simpatía*, reconoce que el desarrollo moral, facilitado por el tipo de aprendizaje que describe, requiere tener en cuenta el aspecto emotivo, es decir, que lo afectivo es un elemento importante y no se puede olvidar en el terreno de lo moral. Esto me lleva a establecer una comparación con la propuesta de educación moral que ofrece *M. Lipman* en su programa de Filosofía para niños y adolescentes, ya que para Lipman "en el campo de la educación moral, separar lo afectivo de lo cognitivo no solamente resulta peligroso, sino que refleja un desconocimiento de la naturaleza del aprendizaje". [18]

---

[16] Vid. G. Andersson (ed.), *Rationality in Science and Politics*, Dordrecht, 1984.

[17] Cfr. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Adenda, p. 684.

[18] M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan, *La filosofía en el aula*, Madrid, Ed. De la Torre, 1992, pp. 273 y ss.

5. Una propuesta concreta al desarrollar la educación en valores

Aunque Popper no hace ninguna propuesta didáctica sino sólo sugerencias para el campo de la educación; sin embargo, podemos encontrar algunos estudios que, en la actualidad, están destacando el interés del planteamiento popperiano para el mundo educativo. Y, especialmente, lo están aprovechando algunos investigadores del *Programa de Filosofía para niños* de M. Lipman. [19]

Si el Programa de Filosofía para niños confía en el diálogo filosófico para contribuir en el proceso educativo facilitando que los niños lleguen a pensar por sí mismos y a ser responsables de sus propias decisiones, Popper confía en la discusión crítica. El Programa de filosofía para niños se presenta como un modelo de educación capaz de hacer vivir según los valores prioritarios de la sociedad abierta. Es un programa que piensa que "en educación moral hay un elemento de razonamiento, un elemento de construcción del carácter y un elemento de liberación emocional y sensibilización" [20] y, por ello, su propuesta didáctica concreta contiene estos tres elementos mencionados, porque, en primer lugar, a través del "diálogo filosófico" se tiene como meta desarrollar las destrezas de pensamiento que permitan a los estudiantes construir razonamientos correctos sobre problemas morales; en segundo lugar, porque con el "diálogo" y "el respeto a la decisión personal última" se asume el reto de contribuir a la formación del carácter de los niños y niñas, para que sean capaces de responder a los problemas que se encuentren en su vida de forma creativa; y, por último, porque el "diálogo cooperativo" es capaz de sensibilizar a los estudiantes y proporciona la experiencia de vivir en un contexto de mutuo respeto, de cuidado de los otros y de indagación cooperativa, libre de arbitrariedades e indoctrinación.

Esta forma "integral" de entender la educación moral permite ser encauzada transversalmente o de forma específica.

Para el tratamiento transversal de la educación moral en las distintas áreas, tanto en Primaria como en Secundaria, ofrece diversas posibilidades:

a) Proporciona materiales (novelas y actividades) para tratar los valores, actitudes y normas que interesan en cada una de las áreas transversales.

b) Aporta distintas modalidades de trabajo. Y cumple la doble misión de ayudar a la educación de aquellos valores que el centro recoja en su PGC y, además, favorece el desarrollo de las habilidades cognitivas necesarias para el diálogo racional.

c) Y puede ayudar al profesor/a tutor/a a enfocar y desarrollar algunas sesiones de tutoría. La hora de tutoría puede ser aprovechada para trabajar con este material y metodología.

Para el tratamiento específico de la educación moral, concretada en el bloque de contenidos: "La vida moral y la reflexión ética", en 4º de E.S.O., este programa es también adecuado. Se puede trabajar la novela "Lisa" o "Mark". "Lisa" está centrada en cuestiones de ética y, por eso, resulta especialmente útil para cubrir los contenidos de la materia. "Mark" también plantea las contenidos conceptuales propuestos aunque pone el acento en los problemas de filosofía social y política.

---

[19] Se pueden encontrar trabajos reconociendo su planteamiento filosófico para la didáctica de la filosofía: Philip Guin, "Reflexões sobre K. Popper e a Filosofia para crianças", en *Rev. Aprender a pensar*, nº 8, 1993, pp. 86-96; H. Perkinson, *The Possibilities of Error: An Approach to Education*; P. Levinson (ed.), *In Pursuit of Truth*, especialmente, H. J. Perkinson, "Education and Learning from our Mistakes", pp. 126-153 y W.W. Bartley III, "A Popperian Harvest", p. 272.

[20] M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan, *La filosofía en el aula*, Madrid, Ed. De la Torre, p. 269.

Así pues, la propuesta de Lipman y su equipo es un ejemplo de cómo se pueden incardinar en el proceso educativo los valores prioritarios de la sociedad abierta con el fin de salvaguardar su humanidad.

Al final, todos acaban mirando a la educación cuando la sociedad padece síntomas de desmoralización, bien para acusarla o bien como tabla de salvación. A mi juicio, sólo a largo plazo, es el medio más eficaz para preservar nuestra humanidad. Por ello, la protección y el desarrollo verdaderamente humano de las sociedades abiertas y democráticas exige reflexionar sobre el sistema educativo que se quiere y en qué valores educar y, también, la creación de programas capaces de conseguir encarnar esos valores.

Sería conveniente que todos los responsables de la educación mundial empleáramos todos los recursos necesarios para consolidar el proyecto de una ciudadanía [21] capaz de vivir según esos valores que Popper denomina "prioritarios", los cuales posibilitan el pluralismo de los valores "superiores" de cada cual, es decir, la convivencia de personas con diferentes proyectos de felicidad en una misma sociedad. Para ello hace falta que nos demos cuenta, como dice Popper, de que "si bien somos producto de la naturaleza, junto con la vida, la naturaleza nos ha dado la facultad de alterar el mundo de prever y planear el futuro y de tomar decisiones de largo alcance, de las cuales somos moralmente responsables", asumir con optimismo esa responsabilidad, es el último consejo que recojo de un filósofo que nació hace exactamente cien años (1902) y que murió (1994) convencido de que "el futuro está abierto", pero, también, de que "todos nosotros, con lo que hacemos, contribuimos a determinarlo". Así pues, el modelo de ciudadanía que adoptemos depende de nosotros y requiere de nuestra continua reflexión crítica para generar proyectos creativos, y especialmente proyectos educativos, que la consoliden y la hagan crecer en humanidad.

---

[21] Para profundizar en esta noción véase el libro de Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

L'ESTUDI DE L'ALQUÍMIA EN ELIADE

David Segarra Ríos

Abstract: The works on alchemy involve an important study's line in Mircea Eliade's work. The study of these works provides two aspects to take into account. First, the study on alchemy is a Eliade's typical study: this is a study of alchemy as a religious subject. In this study the characteristics of sacred are showed, specially, the value of symbolism as knowledge method. And second, this study is exemplary: it shows the thematic evolution in Eliade's works.

Key words: Alchemy, pre-chemistry, religious, symbolism, time, sacred.

OBSERVAR l'estudi de l'alquímia al llarg de l'obra de Mircea Eliade pot resultar fructífer per a la consideració del conjunt de la seua obra per dues raons. La primera raó és que l'alquímia forma part de les experiències religioses. És així com s'entén aquest estudi dins de l'obra eliadeana. L'obra de Mircea Eliade (1907-1986) es troba dedicada a la formació de la disciplina anomenada Història de les religions. De fet, la Història de les religions com estudi "sistemàtic" (en el seu procediment i tractament del material) pren cos en els seus treballs. El principal motiu que anima aquesta disciplina és oferir un tractament unitari dels fenòmens religiosos en tant que aquestos tenen un origen comú: l'home i les seues necessitats existencials. La premissa és que en l'home hi ha quelcom que el mou a les manifestacions religioses. És, doncs, l'interés per les religions el que duu a Eliade a l'estudi de l'alquímia. L'alquímia està lligada a les pràctiques religioses. Els textos alquímics presenten motius religiosos. Hi ha també, però, un altre interés que fa especialment remarcable aquest estudi a l'hora d'observar l'obra eliadeana. Aquesta seria la segona raó. La problemàtica que gira al voltant de la significació dels treballs i els símbols alquímics travessa tota l'obra d'Eliade. Però aquesta travessada no resulta inòcua, alhora que s'estén durant tota la seua obra, l'estudi de l'alquímia es nodreix i queda determinat per aquesta. L'estudi de l'alquímia és un estudi permeable. Aquest estudi, per tant, dóna un bon exemple de la direcció i el tarannà dels estudis i de la metodologia amb que Eliade basteix la Història de les religions. Així doncs, l'estudi de l'alquímia no sols és un estudi típic en l'obra eliadeana, dedicada als fenòmens religiosos, sinó que també es tracta d'un estudi exemplar, mostra alhora l'evolució metodològica i l'evolució temàtica que pateix l'obra eliadeana.

L'interés per l'alquímia acompanya a Eliade tota la seua vida. L'alquímia, junt a l'entomologia i l'orient, forma part de les seues passions juvenils. El primer article de divulgació que publica Eliade el 1921, als catorze anys, porta per títol «Com vaig des-

cobrir la pedra filosofal». D'altra banda, la seua primera obra antropològica, publicada el 1935, no és altra que *Alquímia asiàtica*, el seu primer treball filosòfic referent a l'alquímia. Però les reflexions sobre l'alquímia no quedaran relegades als primers treballs, a aquesta obra seguiran altres llibres i articles dedicats a l'alquímia. Aquest tema es presenta així com una constant en la seua obra filosòfica. Encara el 1976 publica «El mito de la alquimia». La problemàtica sobre l'alquímia és, doncs, una preocupació que ressegueix Eliade durant tota la seua obra. D'aquesta manera, no és estrany que la seua visió del problema sofrisca una certa evolució: resseguint l'evolució de la seua obra, Eliade canvia de perspectiva, inclou nous materials i fa partícep a aquest estudi de les diverses investigacions que constitueixen el conjunt de la seua obra. L'estudi de l'alquímia en Eliade queda influït per els seus altres estudis i serveix alhora com mostra d'aquestos.

La primera preocupació amb que Eliade afronta les seues investigacions sobre l'alquímia és deslliurar-la de la categoria de prequímica. L'any 1925 esclata una polèmica respecte a la traducció d'uns textos alquímics asiris. La problemàtica gira al voltant de la interpretació de les operacions descrites en aquestos textos. El simbolisme amb que es descrivien les operacions alquímiques, era superficial o essencial per tal de concebre correctament el treball alquímic? A aquesta polèmica subjau una polèmica interpretativa més important, la qual és la clau per entendre els posicionaments respecte a la traducció dels textos. El que s'està qüestionant en aquesta polèmica és el parentiu entre l'alquímia i la química, és a dir, si el coneixement que posa en joc l'alquímia és un coneixement empíric parangonable a la moderna química. Aquesta polèmica podria presentar-se, doncs, com la pregunta per si l'alquímia és o no és una prequímica.

És la Història de la ciència la que presenta l'alquímia com l'antecedent immediat de la química moderna. Aquesta història veia com alguns dels elements de la química havien passat a aquesta des de l'alquímia. D'aquesta manera és com el positivisme científic havia trobat en les obres alquímiques el preludi i l'antecessor lògic de la química moderna. La química, doncs, era considerada en la Història de la ciència com hereva dels descobriments "científics" de l'alquímia, i per tant com la seua successora. El que s'afirmava era que els descobriments de l'alquímia ja eren científics en un sentit modern; l'alquímia era per tant una proto-ciència, una ciència poc desenvolupada. Una alquímia proto-científica donava pas a una química plenament científica. Aquest era un relat que encaixava perfectament en la història de l'emergència ininterrompuda del saber científic. Es tractava d'una Història de la ciència plenament positivista.

Aquest és el panorama del que parteix Eliade. Així, manifesta contínuament aquesta situació com el punt de partida que es veu obligat a reconsiderar als seus treballs: «L'alquímia sols ha sigut estudiada en la mesura en que es presentava com una prequímica»; [1] «La història de les ciències no reconeix ruptura absoluta entre l'alquímia i la química: una i altra treballen amb les mateixes substàncies minerals, utilitzen els mateixos aparells i, generalment, es dediquen a les mateixes experiències». [2] Però Eliade comparteix una opinió diferent de quina siga la consideració adequada dels treballs alquímics. Segons Eliade, aquesta consideració positivista de l'alquímia no obeeix al caràcter que demostren les preocupacions alquímiques mateixes. Aquesta conside-

[1] M. Eliade, *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós, 1992, pàg. 13.
[2] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza,1999, pàg. 11.

ració no parteix d'interpretar l'alquímia des dels seus textos, sinó que ho fa de la visió que la ciència moderna s'ha format d'ella. En l'alquímia, la ciència ha descobert les seues pròpies preocupacions i alguns dels seus supòsits, especialment en el que considera com "descobriments" empírics dels alquimistes. La Història de la ciència no s'ha preocupat per estudiar l'alquímia per ella mateixa, sinó que simplement ha projectat en ella els trets de la química. Si la química i l'alquímia tenen quelcom en comú sols pot apreciar-se des del costat de la química, no del de l'alquímia.

Considerar l'alquímia com antecedent de la química potser no és erroni, Eliade accepta la possibilitat d'aquesta valoració, però aquesta apreciació, aquesta manera de veure l'alquímia, no dóna compte dels trets que presenten els textos alquímics, i no dóna compte, a la fi, de l'alquímia mateixa com fenomen autònom. Si l'alquímia ha donat lloc a la química sols ha sigut possible per la pèrdua dels seus valors més significatius i definitoris. A *Cosmología y alquimia babilónicas* Eliade posa de relleu el que anomena "llei de descomposició del fantàstic": «Quan es perd el *sentit tradicional* d'una ciència o d'una tècnica, l'home utilitza i valora d'una altra manera el seu material». [3] La Història de la ciència no és susceptible, doncs, d'oferir una valoració adequada del que representava l'alquímia ni del sentit de l'univers alquímic. «La nova ciència química no ha utilitzat més que els seus coneixements empírics [els de l'alquímia], que no representen, per nombrosos i importants que foren, el vertader esperit de l'alquímia». [4] L'experiència crucial de l'alquímia, els seus trets fonamentals, es perd si s'intenta apreciar des d'una visió que sols tinga en compte els valors de la ciència moderna. L'alquímia no consistia en una recollida de fets, la idea que la fonamenta no és la d'un coneixement empíric. L'alquímia és quelcom molt diferent del coneixement científic. L'univers alquímic no és l'univers dels fets empírics sense més, deslliurats d'una causalitat final.

L'alquímia és una tècnica mística. Mitjançant les operacions alquímiques el que pretén l'alquimista és reconciliar-se amb un ordre espiritual. En aquest sentit l'alquímia és associable a altres pràctiques com l'ascètica, la màgia o qualsevol altra pràctica esotèrica. D'aquesta manera tampoc se'ns ha de fer estrany trobar l'alquímia en relacions amb el ioga, el zen o les pràctiques xamàniques. L'alquímia sols apareix en contextos religiosos. En totes les cultures on apareix l'alquímia ho fa íntimament vinculada a una tradició esotèrica o mística: a la Xina la trobem lligada al taoisme, a l'Índia al ioga i al tantrisme, a l'Egipte hel·lenístic a la gnosi, a l'Islam a l'hermetisme i l'esoterisme i a l'occident de l'edat mitjana i el Renaixement a l'hermetisme, el misticisme cristià i sectari i a la càbala.

L'alquímia es fonamenta en una cosmologia tradicional. Les pràctiques alquímiques es solidaritzen amb una sèrie de concepcions cosmològiques que li precedeixen, així es presenta com una reacció mística dins d'un cert corrent religiós (ja siga el cas del taoisme, el cristianisme, l'islamisme...). El tipus de cosmologia que trobem en les cultures on apareix l'alquímia és aquella que considera el cosmos, tot l'existent, com viu, com vivent. Aquest tipus de cosmologia és la que apareix en les cultures que Eliade anomena arcaiques. En aquesta cosmologia la vida es presenta com un caràcter universal, com tret reconeixible de tot l'existent. Així, les categories de la vida són aplicables a tot l'existent. Aquest tret és fàcilment apreciable en els simbolismes alquímics, on termes com "matrimoni", "mort" o "tortura" refereixen a les operacions

---

[3] Ibid., *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, pàg. 21.
[4] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 155.

més corrents de l'alquímia. Els successos que el químic reconeix com dissolució, coagulació, etc. són els que veu l'alquimista com processos vitals. La sexualitat o la sensibilitat es presenten en els materials amb que tracta l'alquímia, l'alquimista els reconeix en ells. L'home i els altres "éssers" del món participen d'una mateixa natura. L'alquímia índia, per exemple, parla d'una "Substància primordial", la *prakrti*, de la qual es composa tot el que resta sobre l'univers. L'home i la matèria es troben en comunió. Diu Eliade: «Així, doncs, qualsevol que siga la nostra manera d'abordar l'horitzó mental dels "primitius" de les cultures arcaiques, sempre descobrim la mateixa cosmovisió i la mateixa consciència de la participació –per mitjà de no importa què experiència, per insignificant que aquesta siga– en la gran vida còsmica. L'home es troba en contacte permanent amb els ritmes i els nivells còsmics». [5]

Aquesta cosmovisió, la del cosmos viu, és hereva dels plantejaments cosmològics de les èpoques metal·lúrgiques. En aquestes cosmologies el treball amb "matèria viva" implica a l'home en un univers de relacions màgiques. Els nivells de la realitat es troben travessats de forces màgiques. El celest i el tel·lúric, els nivells no humans, escapen a la comprensió i al domini dels homes, són, doncs, font de forces màgiques incontrolades. Els metalls, els materials amb que treballa la metal·lúrgia, pertanyen als nivells no humans de l'existència; ja siguen metalls meteòrics o metalls extrets de la terra el seu potencial màgic i la seua perillositat són paleses per a l'home primitiu (com l'anomena Eliade). Així, el metal·lúrgic no és un artesà en el sentit que nosaltres li atribuïm actualment. El seu treball es troba sotmés a la intervenció màgica. En el treball metal·lúrgic s'alliberen forces que han de ser controlades. La metal·lúrgia s'envolta aleshores d'un context religiós: el treball dels metalls requereix de purificacions i disposicions adequades. Però aquestes purificacions i disposicions no es practiquen sobre els metalls, sinó sobre els obrers i les condicions que envolten el treball metal·lúrgic. El metal·lúrgic ha de solidaritzar-se amb la màgia perquè treballa amb ella, les seues operacions entren en relació amb la màgia. En molts sentits el treball alquímic perllonga el treball metal·lúrgic. Les operacions alquímiques amb els metalls també suposen tota aquesta sacralitat inherent a l'ús dels metalls i el control necessari de les forces màgiques que en ell s'alliberen. Així doncs, l'alquímia s'integra plenament en aquest tipus de cosmologia, on la vida de l'home es troba travessada per tot un seguit de relacions màgiques. Aquestes relacions són les que cerca i amb les que treballa l'alquimista. El que fa l'alquimista és actuar sobre el cosmos, i açò ho fa mitjançant la intervenció en les relacions màgiques que el dominen. El seu treball suposa una interferència en l'activitat normal del món, però és una interferència que es fa respecte a les regles del món mateix. La intervenció alquímica es solidaritza amb el ritme còsmic. No es tracta d'una alteració caòtica i desbaratadora, sinó d'una modificació controlada. L'alquimista es fa solidari del desenvolupament de la vida còsmica.

Una de les relacions màgiques que travessen el cosmos més importants per entendre la tasca alquímica és l'homologia entre el macrocosmos i el microcosmos. Aquesta idea cosmològica estableix unes relacions d'homologia i correspondència entre l'home i el món. Segons l'homologia, la constitució i les funcions humanes s'assimilen a la constitució i funcions de l'univers. L'home troba una relació de semblança entre el que troba en l'univers i el que a ell li succeeix. S'estableix, doncs, una correspondència entre ambdós termes que esdevé fortament determinant per a la vida de l'home. L'home és vist, aleshores, com una projecció del cosmos: és vist com un

[5] Ibid., *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, pàgs. 61-62.

microcosmos, un univers tancat en ell mateix. El que ocorre en el món, ocorre igualment en l'interior mateix de l'home. S'estableix una solidaritat directa i perfecta entre la matèria física del món i l'unitat psicosomàtica humana. D'aquesta idea també participen altres sabers, resulta especialment il·lustrador l'exemple de l'astrologia. Si la identificació entre l'home i el món és directa, l'home pot "llegir" en el món allò que li succeeix. També pot intervenir sobre el seu estat, sobre la seua salut, mitjançant les relacions de correspondència. Un cert color, una certa planta, un cert metall, etc. poden resultar propicis per a l'home per la seua correspondència amb un principi còsmic positiu. Igualment certs períodes, certes coses, certs colors, etc. poden resultar nefastos per la seua influència. La correspondència és per exemple el principi actiu en el que es basen els amulets; l'amulet influeix positivament en l'home, el reforça perquè el posa en contacte amb certes forces universals, el fa partícep d'aquestes.

Així, com s'ha dit, l'alquimista se situa en el nivell còsmic de les relacions màgiques. Els objectes concrets amb que opera sols importen en la mesura en què són reflexe d'una altra realitat i unes altres potencialitats. L'alquimista intervé en les forces que travessen els objectes. Aquesta "transcendència", aquesta part que està més enllà, que converteix el concret en símbol, és allò que la història de la ciència no aprecia. La història de la ciència, aquella que positivitza els sabers de la natura, sols veu el concret en les operacions alquímiques, només veu els objectes i les relacions físico-químiques. Però les operacions alquímiques no responen a les lleis i als principis de la matèria concreta, sinó als de la matèria còsmica, la matèria viva.

L'alquímia, doncs, sols pot coincidir amb certs aspectes de la ciència moderna, però mai respondre a les seues lleis. L'alquímia té, en canvi, una major semblança amb l'ascètica. L'alquímia s'assembla més a una ascesi projectada que a un coneixement empíric. El que fa l'alquimista és operar sobre la substància el que l'asceta opera sobre el seu cos i la seua ment. L'alquimista creu en la sacralitat de la matèria. El domini de la matèria que practica l'alquimista és un domini del sagrat. El que es pretén aconseguir mitjançant l'alquímia és traure a la llum el sagrat de les coses, precipitar eixe tret ontològic del que participen totes les coses. Però l'experiència d'extracció del sagrat no sols repercuteix sobre les substàncies, sinó que també ho fa sobre l'alquimista. L'operari no és aliè a les operacions que realitza. L'alquimista per "simpatia", per sensibilitat al *pathos* de la substància, assimila els processos i operacions que realitza. Pateix a la vegada que la matèria. L'alquimista passa alhora que la substància amb que treballa pels estadis místics en què consisteix el treball alquímic. Així, el perfeccionament de la natura és per correspondència perfeccionament de l'home. L'alquimista assumeix les operacions que practica sobre la matèria. Aquest és precisament el sentit espiritual de l'alquímia: el perfeccionament de la natura és el perfeccionament de l'home mateix. Aquesta perfecció de l'home sols pot ser perfecció espiritual. Transcendir la pròpia condició és allò en què consisteix el perfeccionament. La perfecció en l'home es presenta com immortalitat, la perfecció dels metalls com or. Assimilar or o assimilar-se a l'or sols significa per a l'alquímia esdevindre perfecte. Per a l'alquímia aconseguir l'or no significa aconseguir riqueses, sinó que es tracta de quelcom més important. Aconseguir or és un símbol, és el senyal de l'assoliment de la perfecció, primerament de la matèria, però també de l'alquimista, d'aquell qui aconsegueix entrar en contacte amb el perfecte. La recerca alquímica de l'or és, doncs, una recerca espiritual, una recerca de perfecció.

Immortalitat i joventut eterna són les formes en què es presenten els objectius de l'alquímia. A les tradicions xinesa i índia la consecució de la perfecció del cos duu a

la perfecció espiritual. Aquesta relació estreta entre la ment i el cos la trobem al zen o al budisme i al tantrisme. L'alquímia es mou en aquest horitzó mental. L'home, a l'esforçar-se per la seua unitat espiritual, s'esforça per transcendir la seua condició. La immortalitat, doncs, sols és el somni de la perfecció espiritual, de la reintegració en l'ordre còsmic. Ser immortal significa deixar les condicions humanes, dissimilar-se d'aquestes per tal d'assimilar-se a unes altres d'un ordre superior, perfecte. El rejoveniment, per la seua banda, és una vessant mèdico-terapèutica de la recerca de la immortalitat: es desitja la joventut, la plenitud vital, és a dir, la perfecció física, la qual duu a la transcendència de la condició humana. Assolir la plenitud vital fora dels períodes naturals és sinònim de transcendir la natura de l'home. Les dues imatges d'aquestos objectius alquímics són la Pedra filosofal i l'Elixir de la vida. La Pedra filosofal representa a occident l'accés a la immortalitat: la Pedra transmuta qualsevol metall en or. El poder de transmutació és ací poder de perfecció i de transcendència: d'immortalitat, per tant. L'Elixir de la vida és la imatge oriental de la transcendència de la condició humana. L'Elixir perllonga la vida i la retorna a la seua plenitud més enllà dels límits humans. En èpoques tardanes les propietats d'ambdues imatges arriben a confondre's, però conserven la idea d'assoliment de perfecció per transmutació. La transmutació és la idea principal que subjau a aquestes imatges, i és també l'objecte de l'alquímia. L'experiència general de la transmutació domina l'alquímia.

Aquest és un plantejament general del significat que les investigacions d'Eliade atribueixen a l'alquímia. Però la seua obra mostra diferències en el tractament del problema. El seu estudi es troba sotmés a evolucions. En els seus tres principals llibres poden apreciar-se certs canvis i la introducció de noves formulacions i nous elements per a l'anàlisi. *Alquimia asiática*, publicada en 1935, és la primera obra de la sèrie alquímica. En ella és apreciable una exigència forta que el duu a una tensió en el seu plantejament de l'alquímia. La preocupació que duu a Eliade a escriure sobre l'alquímia, la idea de deslliurar la imatge de l'alquímia de la presentació que d'ella feia la Història de la ciència (com antecessora de la química), és un imperatiu en aquesta primera obra. Pot dir-se que aquest esdevé el seu objectiu principal en ella. Aquesta exigència el duu a presentar una imatge de l'alquímia el més distanciada possible d'una tècnica empírica. Eliade, en aquest sentit, exclou del seu estudi els processos d'experimentació, els guanys pràctics i els descobriments empírics (en part perquè els dóna per suposats, ja tractats en la història de la ciència), els quals també pertanyen a l'obra alquímica i que deixa com arguments del "rival". Eliade es concentra en els aspectes més espirituals de les tècniques alquímiques. L'alquímia es presenta com una mena d'ascètica, com una vessant d'aquesta. Aquesta consideració el duu a escindir l'alquímia en dues vessants: una més espiritual i una més "material" que seria una degradació del sentit original i que donaria lloc a la química. Per a fer aquesta distinció li donen peu les alquímies índia i xinesa, les quals mostren dues tendències alquímiques: una esotèrica i l'altra exotèrica. A *Alquimia asiática* dóna compte d'elles de la següent manera: Al cas indi diu: «Em limitaré a deixar constància de l'existència de dues tècniques paral·leles, deutores ambdues del nom d'alquímia: la primera, *rasaiana*, és l'"alquímia específica" de la qual parlava Albiruni, és a dir, una tècnica "mística", estretament relacionada amb el tantrisme i amb altres escoles màgico-ascètiques; la segona, relacionada amb la medicina, la metal·lúrgia i les tècniques empíriques industrials, s'ocupa sobre tot de l'aspecte concret dels objectes i pot ser qualificada de prequímica. No pot establir-se cap relació causal entre aqueixes dues tècniques dife-

rents, les quals responen a diferents estructures mentals i a diferents preocupacions». [6] I al cas xinés: «Açò implicaria l'existència de dues pràctiques diametralment oposades –una concernent a l'ànima i a la immortalitat, i l'altra preocupada per la recerca de la transmutació pura i simple–, i que ambdues eren deutores del nom d'"alquímia". De fet, sembla que, degut a les influències externes que començaren a deixar-se sentir des del s. II abans de Crist, s'assisteix a la Xina al naixement d'una alquímia pròpiament dita, que no s'ocupava tant de l'ànima quant de la transmutació dels metalls». [7] Sembla, doncs, que ha de concebre's la idea de la separació radical d'ambdues tècniques, i que, almenys al cas xinés, es deu a una influència externa l'aparició de l'alquímia pragmàtica. A *Herreros y alquimistas*, obra del 1956, Eliade reprén la qüestió: «A partir d'una certa època, els autors distingeixen l'alquímia esotèrica (*nei tan*) de l'alquímia exotèrica (*wai tan*)». [8] Més avant defineix l'aparició de la vessant esotèrica: «Els metalls "purs", transcendentals, són identificats amb les diverses parts del cos, i els processos alquímics en lloc de realitzar-se al laboratori es desenvolupen al cos i a la consciència de l'experimentador». [9] I més avant diu: «La transposició de l'alquímia en tècnica ascètica i contemplativa assoleix la seua plenitud al segle XIII, quan es desenvolupen les escoles zen». [10] Així, el que a *Alquimia asiática* es presentava com aparició de dues "escoles" alquímiques ben diferenciades que es desenvolupen independentment, és presentat en les seues obres posteriors, en el cas de l'alquímia exotèrica com una pèrdua del sentit original, i en el cas de l'alquímia esotèrica com una evolució cap a l'ascètica. Sembla que el que passa és que es degrada l'especificitat primera de l'alquímia i les seues tècniques i pràctiques es dil·lueixen en altres sabers. Aquesta tesi de la pèrdua del sentit original la formulava Eliade mateix a *Cosmología y alquimia babilónicas*, ja a l'any 1937, dos anys després de l'*Alquimia asiática*.

L'abandonament d'aquesta "postura radical" també es palesa en el tractament de l'alquímia occidental en les seues obres posteriors. Les seues obres del 35 i del 37 s'havien dedicat a les alquímies orientals (la xinesa, la índia i la mesopotàmica), com les més favorables per tal de mostrar el caràcter espiritual de les tècniques alquímiques. D'altra banda l'alquímia occidental es trobava "contaminada" per les consideracions científiques. L'alquímia occidental era la més propensa a considerar-se com una prequímica. Tot açò fa que l'alquímia occidental aparega com prequímica en el mateix plantejament d'Eliade en aquestes primeres obres. Però ja, l'any 1956, a *Herreros y alquimistas*, i després, l'any 1976, a l'article «El mito de la alquimia», Eliade la introdueix en un tractament unitari de l'alquímia. En aquest últim article diu Eliade: «De fet per als deixebles de Paracels i de Van Helmond [s. XVII] la natura sols era comprensible per l'estudi de la "filosofia química" (és a dir, la nova alquímia), o "vertadera medicina"; la clau que ens revelaria els secrets tant de la terra com del cel era ara la química, i no l'astronomia; l'alquímia tenia una significació divina». [11] L'alquímia occidental es revela ací, doncs, igualment, com una tècnica destinada a una tasca espiritual. L'alquímia occidental més tardana, la del s. XVII, la més directament emparentada amb la química, resulta servir a una finalitat espiriual, de forma idèntica

---

[6] Ibid., *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós, 1992, pàg. 71.
[7] Ibid., *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós, 1992, pàg. 39.
[8] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 111.
[9] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 111.
[10] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 112.
[11] Ibid., «El mito de la alquimia» en *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós, 1992, pàg. 98.

a les alquímies orientals més allunyades en el temps, com la mesopotàmica, o en l'espai, la xinesa o l'índia. Noms d'alquimistes renaixentistes, com el de Paracels, els quals la història de la ciència ja considera com proto-científics, apareixen en aquesta obra, però també els de savis ja considerats com científics, com Boerhaave, Bacon o el mateix Newton, com depositaris d'idees alquímiques en el sentit més espiritual, no en el sentit empíric de les interpretacions de la història de la ciència. Inclús en ells, com diu Eliade, l'alquímia és una tasca divina.

L'any 1937 Eliade publica la seua segona obra sobre l'alquímia, es tracta de *Cosmología y alquimia babilónicas*. Des del seu primer estudi sobre l'alquímia (dos anys abans), Eliade s'ha trobat amb indiferència i incomprensió cap a la seua obra (no sols l'alquímica, sinó també l'orientalista). Al prefaci de *Cosmología y alquimia babilónicas* Eliade dóna compte de la seua incredulitat i el seu pessimisme cap a l'existència d'aquest tractament cap a la seua obra. Els seus llibres han sigut titllats com obres d'erudició (cosa que espanta a Eliade). Així, aleshores, Eliade, expressa la vàlua de la seua obra com un coneixement de tipus general, com un mètode valuós per a l'anàlisi de la cultura en general, i no del coneixement particular erudit. Així doncs, el que fa en aquesta segona obra és operar un canvi en la manera de tractar el material d'estudi. El seu interés ja no es centra en l'expressió dels interessos alquímics en els textos alquímics mateixos. Abandona, per tant, d'aquesta manera, el tarannà imperantment hermenèutic de la seua primera obra. El que intenta assolir ara és la justificació general. Eliade es centra en el marc justificador en què es mou l'alquímia, ja no importen tant els textos mateixos com els mites que serveixen per recolzar i fonamentar les pràctiques alquímiques. El plantejament es torna primàriament fenomenològic. *Cosmología y alquimia babilónicas* es composa de quatre capítols, i sols l'últim tracta expressament de l'alquímia, i ho fa posant en relació les pràctiques alquímiques amb els seus elements justificadors, dels quals s'ocupa en els tres capítols precedents. El que ha descobert, i centra com mètode d'estudi de l'alquímia, és el caràcter justificador omniabarcant de la cosmologia. Els mites cosmològics són els que orienten les pràctiques de les "ciències naturals" (com diu Eliade), els sabers sobre la natura anteriors a la ciència moderna. El mite cosmològic explica com és el món, i els sabers sobre la natura es nodreixen d'aquest "coneixement". Així doncs, els tres primers capítols de *Cosmología y alquimia babilónicas* es dediquen a l'articulació dels elements de la cosmologia mesopotàmica en els quals es recolza l'alquímia babilònica i asíria. Però el que ací descobreix Eliade és un model, una cosmologia exemplar; el que en aquesta obra es presenta com particular d'una cultura històrica ho reformularà després com tipus cosmològic general. El que mostra Eliade és la mitologia metal·lúrgica i la seua concepció cosmològica de l'univers viu. A *Herreros y alquimistas* Eliade cerca en diverses cultures aquest tipus mitològic. El que fonamenta en ella és l'experiència de les pràctiques de transmutació pel foc. Segons Eliade, aquesta experiència que fan els pobles que presenten la creença en un cosmos vivent és la que fonamenta el caràcter espiritual, màgic, de pràctiques com la metal·lúrgia o l'alquímia. La cosmologia i l'alquímia babilòniques esdevenen, doncs, en un primer moment exemplars per a la concepció general de l'alquímia. L'alquímia que s'encarrega de la transmutació dels metalls, a l'estil de la babilònica, es fonamenta en una cosmologia de tipus metal·lúrgic, a l'estil de la babilònica. Inclús les alquímies xinesa i índia seran reconsiderades a *Herreros y alquimistas* amb un origen metal·lúrgic. A la part final de *Cosmología y alquimia babilónicas* Eliade s'expressa d'aquesta manera: «Resulta difícil parlar d'un "origen" babilònic de tals idees [idees en les quals es sus-

tenten les tècniques alquímiques]. Aquestes pertanyen orgànicament a les tradicions espirituals conservades per diverses cultures i, fins cert punt, mostren un caràcter extrahistòric. Únicament la seua manifestació competeix a les categories de la història». [12]

La tercera i última obra d'Eliade (l'últim llibre publicat sobre el tema, que no conclusió d'aquest, que encara serà desenvolupat en articles) és *Herreros y alquimistas*. Així com les altres obres anteriors pertanyien a la primera època d'Eliade, són els seus primers estudis publicats, aquesta tercera obra es publica l'any 1956. En aquesta època Eliade ha continuat amb els seus treballs d'investigació i ja ha publicat obres que són considerades com crucials per a la seua carrera. Des de 1937, any de la publicació de *Cosmología y alquimia babilónicas*, Eliade ha publicat, entre altres, *El mite de la reintegració*, el *Tratado de la historia de las religiones*, *El mito del eterno retorno*, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasisis* i *Imágenes y símbolos*. També és ressenyable que un any després de *Herreros y alquimistas* es publica *Lo sagrado y lo profano*, el 1957, i el 1958 *Iniciaciones místicas* (o en una altra versió *Nacimiento y renacimiento*). *Herreros y alquimistas* serà una reformulació de les seues obres del 35 i del 37. Els materials d'aquestes dues obres seran reutilitzats i reordenats dins d'un nou esquema organitzatiu. Aquest esquema és el de l'experiència màgica de la transmutació, del qual participen els dos personatges que donen nom al llibre: el ferrer i l'alquimista. Però aquesta reformulació no és indiferent a l'evolució de les investigacions d'Eliade. A *Herreros y alquimistas* trobem temes que no havien sigut formulats abans: el secret, les iniciacions i el parentiu amb el xaman. Eliade caracteritza com experiència màgica de transmutació l'experiència metal·lúrgica i l'experiència alquímica. Però en aquest model no estan sols, el terrisser o ceramista els precedeix, i així també el xaman. El xaman és també un "senyor del foc", domina l'art del canvi, de la transmutació. S'estableix, doncs, un parentiu. En moltes cultures, Eliade aprecia una solidaritat entre el ferrer i el xaman. El seu parentiu (a l'igual que el que tenen amb l'alquimista o el terrisser) els remet a orígens comuns: la seua sacralitat resideix en "dominar el foc". Aquest domini implica l'assoliment d'un estat superior de la condició humana. Els "senyors del foc", ferrer, terrisser, alquimista o xaman, són éssers superiors, sagrats. Els temes del secret i de la iniciació es lliguen també als temes alquímics en aquest sentit. La metal·lúrgia i l'alquímia, en tant que arts sagrades, responen a una transmissió secreta. La literatura alquímica apunta constantment al secretisme i a l'hermetisme de les seues pràctiques, però Eliade no l'havia tematitzat (el secret) en les seues obres anteriors. El secret és bàsic per als "senyors del foc", les seues arts són d'origen diví, i com a tals no poden ser difoses, sols poden ser transmeses als escollits, als iniciats. La natura divina de les seues arts obliga a guardar-les, a mantenir el secret. L'alquímia, a l'igual que aquestes altres arts divines, requereix, doncs, d'una iniciació. Es tracta d'una iniciació mística. Però en l'alquímia el que sofreix la iniciació no és l'alquimista, l'operador, sinó el material. El treball alquímic reprodueix l'esquema de les iniciacions per sofriment. La matèria és "torturada" fins la "mort" i aleshores "renaix" en un nou estat. Tortura, mort i renaixement són les fases iniciàtiques del sofriment. Les operacions alquímiques es descriuen als textos mitjançant aquestos mots. L'alquímia reprodueix, doncs, perfectament el desenvolupament d'una iniciació. El material és iniciat. El nou estat, la transcendentalitat que

[12] Ibid., *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, pàg. 100.

assoleix la matèria, és l'or. L'or és l'estat perfecte de tota matèria. L'alquimista es sotmet a la iniciació realitzant les fases iniciàtiques sobre "un altre", sobre la matèria. Segons Eliade l'alquímica és una experiència de projecció.

«Demostrar –com jo mateix he intentat a *Alquímia asiática*– que les alquímies índia i xinesa no eren ni ciències empíriques ni prequímiques, sinó tècniques místiques, soteriològiques, no significa fer obra d'erudició, sinó aplicar un mètode que, encara que en si mateix no siga molt revolucionari en l'estudi de les cultures orientals, pot resultar enormement fèrtil en la filosofia de la cultura». [13] Com ja s'ha assenyalat abans, al prefaci de *Cosmología y alquimia babilónicas* Eliade es veu espentat a pronunciar-se respecte a la vàlua de les seues investigacions, no en termes d'erudició, sinó en termes d'actualitat. En la cita anterior Eliade al·ludeix al seu mètode. Segons Lluís Duch aquest "mètode" al que fa referència Eliade s'articula mitjançant quatre elements teòrics. «Breument podem assenyalar que en l'estudi dels fenòmens religiosos tal i com el realitza Mircea Eliade, hi ha quatre elements teòrics, relacionats tots ells amb la significació de les manifestacions religioses. Aquestos quatre elements, en un primer moment configuren les línies mestres de la seua metodologia en sentit estricte, i més endavant són emprats constantment en les seues anàlisis i en la seua interpretació del mite». [14] Aquestos elements que refereix Duch són: l'oposició entre sagrat i profà com fonament de l'experiència religiosa, el simbolisme com mitjà d'expressió pròpiament religiós, la consideració de l'*illud tempus* com ahistòric de la història religiosa i l'*homo religiosus* com tipus ideal d'home. Tots aquestos elements teòrics generals que són emprats per a l'estudi de la història de les religions apareixen també en l'estudi sobre l'alquímia. L'alquímia entra per a Eliade en la consideració de pràctica religiosa, així doncs, el seu mètode, aquest mètode que ha de servir per descobrir-li a l'home modern el sentit i la significació dels fenòmens religiosos, s'aplica consegüentment a l'estudi de l'alquímia. Els seus elements teòrics funcionen en aquestos treballs com supòsits. L'alquimista pertany, a tots els nivells, al que Eliade anomena amb els mots "home primitiu" i "cultura arcaica". L'alquimista és pròpiament un *homo religiosus*; els seus interessos es troben lligats al nivell religiós. L'alquimista no sols es troba submergit en una cosmologia de l'univers viu, sinó que les seues pràctiques es regeixen per aquest tipus de cosmologia, l'alquimista obra respecte a les lleis d'un univers sagrat. Així, el que cerca l'alquimista és l'*illud tempus*, el primigeni, l'ahistòric: cerca la immortalitat. Inclús les seues operacions segueixen aquest model, no oblidem la pràctica alquímica del *regressus ad uterum*, és a dir, la recerca de la *materia prima* com primer estadi alquímic, l'estadi primer des del qual es fa possible accedir a la perfecció. I tot açò, tota aquesta recerca, ho fa en tant que l'ahistòric és el lloc on es troba el sagrat, el perfecte. L'alquimista es troba submergit, doncs, en un recerca religiosa.

La consideració del simbolisme, en canvi, té un tractament més acurat i arriba a fer-se explícit en els estudis alquímics. Ací el simbolisme és també un supòsit: l'alquimista s'expressa mitjançant símbols religiosos perquè és un *homo religiosus*. Però aquest és un supòsit que s'ha de fer palés. La consideració del simbolisme és la consideració de la manera de conèixer, de la nostra manera d'accedir a una estructura mental que ens és aliena, que s'ens ha tornat incomprensible. Així doncs, no sols funciona com supòsit sinó també com mètode de coneixement. Eliade reflexiona al respecte en

---

[13] Ibid., *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, pàg. 10.
[14] Ll. Duch, *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998, pàg. 418.

els seus treballs: «D'altra banda, el que caracteritza al símbol i el diferencia d'altres formes de coneixement és precisament aquesta coexistència de sentits. L'estructura sintètica del pensament "primitiu" troba un excel·lent instrument d'expressió en el símbol, que unifica diversos nivells de realitat còsmica sense "neutralitzar-los". La polivalència del símbol fa possible la coexistència dels sentits i, al mateix temps, conserva "el divers", "l'heterogeni", com tractarem de demostrar més endavant». [15] O també: «Per al pensament simbòlic, el món no sols és "viu", sinó també "obert"; un objecte no és mai tal objecte i res més (com succeeix amb el coneixement modern), sinó que és també signe o receptacle de quelcom més, d'una realitat que transcendeix el pla del ser d'aquell objecte». [16] Per a Eliade, doncs, el simbolisme no sols ha de ser un mètode de coneixement, sinó que a més ha de ser un mètode de coneixement que ens ha de resultar vàlid, almenys en el que respecta a la Història de les religions. És a dir que no sols és la forma de coneixement de l'estudiat, sinó també d'aquell qui l'estudia. Però el simbolisme és una forma d'accedir al coneixement que li resulta totalment aliena a la ciència. El coneixement simbòlic no és coneixement conceptual. És, doncs, un coneixement que ens resulta estrany. I malgrat tot, aquest es deu considerar com coneixement: hi ha un saber en l'alquímia (i altres formes religioses), i aquest saber no s'expressa com el saber científic. El que valida el simbolisme com a mètode és precisament el símbol com objecte. La metodologia de l'alquimista se'ns ha de fer accesible, i aquest s'expressa mitjançant símbols. La seua manera de conèixer, d'accedir al seu propi saber, no és la del científic modern. Eliade ens diu que el símbol permet unificar sentits. Hi ha, doncs, almenys un sentit que s'escapa a aquell que s'aproxima a l'alquímia amb un coneixement de tipus científic. Per açò Eliade s'oposa a la visió que de l'alquímia té la ciència: perquè aquesta perd el sentit de l'alquímia, el seu sentit més propi. Emprar una metodologia científica i un coneixement conceptual per accedir al saber alquímic és un plantejament epistèmicament erroni. Així, palesar la importància del símbol no sols respon a l'interés d'oferir-lo com un tipus de coneixement que ha funcionat o funciona, sinó que també respon a un interés metodològic, és el tipus de coneixement que ha de fer servir l'historiador de les religions per tal d'aconseguir accedir a aquestos coneixements de tipus simbòlic. Eliade ho expressa així: «En última instància, l'historiador de les religions es veu forçat a "reviure" una multitud de situacions existencials i a desvetlar un cert nombre d'ontologies presistemàtiques». [17] La concepció fenomenològica i existencial que Eliade té de les investigacions de la història de les religions fa que el símbol no sols esdevinga important per a comprendre l'investigat, sinó també per a l'investigador en tant participa de les experiències d'aquest. La reflexió sobre la importància metodològica del simbolisme s'emmarca en el seu interés per revaloritzar el seu mètode com un mètode general aplicable a la filosofia de la cultura. El símbol remet a altres experiències que la cultura moderna occidental no és capaç d'assolir. El simbolisme és, doncs, un mecanisme útil per a l'anàlisi cultural (es puga o no aplicar a ell).

Efectivament, Eliade no sols considera el coneixement simbòlic com un coneixement que ha funcionat, és a dir, que haja tingut una validesa exclusivament històrica, sinó que el que té en ment és que el coneixement simbòlic respon a un nivell estructural humà. Per a Eliade l'home s'expressa mitjançant símbols. El simbolisme té un valor cognoscitiu intercultural. El símbol és present en tota cultura. «El món modern,

---

[15] M. Eliade, *Cosmología y alquimia babilónicas*. Barcelona: Paidós, 1993, pàg. 30.
[16] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 129.
[17] Ibid., *La búsqueda*. Barcelona: Kairós, 1999, pàg. 24.

al restaurar el símbol en el seu caràcter d'instrument de coneixement, no ha fet sinó tornar a una orientació que fou general a Europa fins el segle XVIII i que és, a més, connatural a la resta de cultures extraeuropees, ja siguen "històriques" (per exemple, les d'Àsia o d'Amèrica Central) o "arcaiques i primitives"». [18] Però Eliade va més enllà, el símbol, certes formes simbòliques, es presenten en la *psikhé* humana, ja no com forma d'accedir a la realitat, sinó com estructura d'accés a la realitat. L'home conserva en el seu "interior" certes figures simbòliques independentment de la seua aprensió "externa" (Eliade diria històrica). Aquesta posició la recolza mitjançant la psicologia. «Prompte s'ha reconegut que l'enorme camp de la història de les religions era un mina d'elements de comparació inesgotables amb respecte al comportament de la psique individual o col·lectiva, comportament estudiat pels psicòlegs i els analistes». [19] Especialment troba recolzament en l'obra de C. G. Jung. Als anys 35 i 36 Jung havia realitzat dues conferències sobre el tema de l'alquímia, les quals recollí l'any 44 al llibre *Psicologia i alquímia*. El que havia trobat Jung és una certa analogia entre el simbolisme referent a somnis i al·lucinacions i el simbolisme referent a les operacions de l'alquímia. Jung troba que hi ha una semblança entre els processos d'individuació i les operacions de l'*opus alchymicum*. Jung interpreta aquesta semblança des dels dos sentits: els somnis en comparació a les fases alquímiques i les operacions alquímiques en base als processos psicològics. El resultat d'aquesta interpretació és que, per a Jung, la recerca de la immortalitat que representa l'obra alquímica correspon en la psikhé humana al procés d'individuació que s'estableix en el jo. Però Eliade en la seua interpretació dels resultats de Jung va més enllà que ell. La idea que Eliade intenta fonamentar és que hi ha quelcom en els processos de la *psikhé*, que dóna lloc a les tendències psíquiques normals de l'individu, que alhora també dóna lloc a aquelles manifestacions que anomenem religioses, que l'esquema d'aquestes és també l'esquema dels processos psicològics més comuns. El que pretén Eliade és explicar certs comportaments que anomenem religiosos com derivats de l'estructura psicològica humana; és a dir, com essencialment naturals en l'home, derivats de la seua constitució. En una nota de *Herreros y alquimistas* referent a aquestes investigacions de Jung expressa aquest convenciment d'aquesta manera: «Deixant de banda pel moment la interpretació purament psicològica proposada per Jung, el seu descobriment demostrava en substància que en les profunditats de l'inconscient es desenvolupen processos que s'assemblen de manera sorprenent a les etapes d'una obra espiritual –gnosi, mística, alquímia– *que no apareix en el món de l'experiència profana* i que, molt al contrari, trenca radicalment amb el món profà». [20] El que afirma és la solidaritat entre l'inconscient i el que ell anomena "trans-conscient". Eliade pensa que el simbolisme en tant que tret psicològic humà pot demostrar una necessitat "espiritual" humana, una necessitat humana del transcendent, del religiós.

Finalment, cal fer esment de la concepció d'Eliade de l'alquímia expressada en termes de matèria i temps. Per a ell: «Tot sembla indicar que el secret principal de l'*opus alchimicum* està vinculat al poder de l'adepte sobre el temps humà i el temps còsmic». [21] Eliade reflexiona explícitament sobre el caràcter de la temporalitat en l'obra alquímica en l'últim capítol de *Herreros y alquimistas*, el qual duu per títol «Alquimia y temporalidad». L'alquímia es desenvolupa en ell respecte al concepte del temps.

---

[18] Ibid., *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1974, pàg. 9-10.
[19] Ibid., *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus, 1974, pàg. 32.
[20] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 184.
[21] Ibid., «El mito de la alquimia» en *Alquimia asiática*. Barcelona: Paidós, 1992, pàg. 92.

Eliade defineix l'alquímia en termes de matèria viva i temps abolit (és a dir, temps assolit). L'alquimista, recordem-ho, es mou dins d'una cosmologia que concep l'univers com viu. Per al pensament alquímic, l'alquimista, al realitzar les seues operacions, reconeix la seua responsabilitat front la matèria. La matèria per a la concepció de l'alquímia és una matèria viva, és a dir que participa de processos vitals, està sotmesa a evolució. La matèria té, doncs, una evolució natural. Si l'home no hi intervé la matèria es desenvolupa lentament. Així doncs, l'activitat de l'alquimista consisteix en aconseguir en un temps menor el que la natura faria en un període de temps més llarg. L'alquimista, en la seua tasca, s'erigeix com substitut del temps. La seua activitat és pròpia de la natura, la de l'alquimista és una activitat "natural". L'únic que canvia en aquest creixement natural de la matèria segons si l'efectua la Natura o l'alquimista és el temps. Així, l'home no substitueix la Natura, sinó el temps: l'home és solidari amb la Natura. El creixement de la matèria segueix sent natural. Així, assumir la responsabilitat del canvi és alhora substituir el temps. L'ambició de l'alquimista és, doncs, dominar el temps. Al cercar la Pedra filosofal, l'alquimista cercava dominar el temps, controlar-lo. El que pretén l'alquimista al dominar el temps és esdevindre atemporal: açò és, la immortalitat. L'experiència religiosa del domini del temps és l'experiència de la transcendència, del sagrat i de l'ahistòric. Es pot endevinar com, formulada en aquestos termes, l'alquímia es convertí en un interés, una passió, per a Eliade. L'obsessió pel pas del temps que patia Eliade troba en les pretensions alquímiques una sensibilitat afí front al pas del temps.

També en aquest capítol, Eliade, fa una reflexió sobre la pèrdua de sentit de la cultura moderna. La reflexió sobre la cultura era el que ja des de les seues primeres obres havia concebut com allò valuós per a la cultura moderna que podia proporcionar un estudi com el de la Història de les religions. En les seues primeres obres aquest valor s'havia donat per suposat. Però en les seues obres de maduresa tornarà repetidament a insistir en aquest valor, el qual és principal per al seu corrent d'estudi, la Història de les religions. A *La búsqueda* Eliade caracteritza la història de les religions com un nou humanisme. «Per aquesta raó creiem que la història de les religions està destinada a acomplir un paper important en la vida cultural contemporània. I açò no és així únicament pel fet de que una comprensió de les religions exòtiques i arcaiques ajude de forma significativa a un diàleg cultural amb els representants de les religions esmentades, sinó que també, a l'intentar entendre les situacions existencials expressades pels documents que estudia, l'historiador de les religions accedeix inevitablement a un coneixement més pregon de l'ésser humà. És en base a aquest coneixement com pot desenvolupar-se un nou humanisme a escala mundial». [22] La història de les religions és valuosa a la cultura contemporània, i occidental, cal afegir, per dues raons. D'una banda, ofereix materials per a comprendre altres cultures. I de l'altra, i més important, possibilita l'autoreflexió i l'autocrítica cultural. La història de les religions no sols es planteja com un mostrari, sinó que confronta amb noves experiències com experiències vàlides. La història de les religions confronta amb un mateix. Aquesta matèria és, doncs, avaluable en termes d'actualitat, serveix per a la crítica de la pròpia cultura, del propi temps.

Així, aquesta validesa crítica és amb la que Eliade empra l'alquímia per tal d'analitzar la cultura moderna. La història de la ciència havia tractat l'alquímia des dels valors de la ciència i la cultura modernes, Eliade, en canvi, tracta la ciència i la cultura modernes des dels valors de l'alquímia. «L'alquímia ha legat al món modern molt més

[22] Ibid., *La búsqueda*. Barcelona: Kairós, 1999, pàg. 15.

que una química rudimentària: li ha transmés la seua fe en la transmutació de la Natura i la seua ambició de dominar el temps». [23] Per a Eliade la cultura moderna és hereva de l'alquímia en aquestos dos termes. Si bé la química recollí els materials de l'alquímia des de nous supòsits, també recollí d'una manera més vetlada els seus valors més importants. La creença en el poder de l'home per a canviar les coses i l'ambició del domini del temps són els valors principals de l'alquímia que també trobem en la ciència moderna. Entre alquímia i ciència moderna hi ha una continuïtat, com ja afirmava la Història de la ciència, però és molt més significativa del que aquesta reconeixia. De Paracels a Newton no hi ha un bot excessivament gran, en aquest sentit. Però Eliade sí que troba que hi ha una diferència crucial entre ambdós plantejaments, però en un altre sentit. A diferència de l'alquímia, la cultura moderna no assumeix el context religiós, el significat religiós de la transmutació de la natura. La cultura moderna ha dessacralitzat aquestes aspiracions alquímiques. D'aquesta manera, a l'assumir el treball del temps, l'alquimista intentava mantenir-se atemporal, evitava el temps, en canvi la dessacralització del món modern condemna a l'home modern a la temporalitat. Aquesta és la crítica que Eliade li fa a la cultura moderna: a l'assumir el treball del temps l'home ha esdevingut estrictament temporal, sense cap salvaguarda al pas del temps. El que altres expressaren com desencantament del món és el que Eliade expressa com condemna a la temporalitat. Però ell en fa una lectura diferent.

El tret central que Eliade posa en joc en les seues investigacions sobre religions i en les seues anàlisis culturals és la temporalitat. Per a ell, la temporalitat és un tret bàsic del religiós: el religiós consisteix en fugir de la temporalitat. Però la temporalitat no és sols un tret a considerar en el tractament del religiós, sinó que esdevé un problema cultural, una qüestió que no es pot defugir si es vol considerar la cultura, la cultura moderna en particular i la cultura en general. La qüestió religiosa de la temporalitat és la qüestió cultural de la temporalitat. Per a Eliade el religiós i el cultural responen a aquesta qüestió. Així doncs, aquesta lectura de la temporalitat en l'alquímia comporta una patologització de tota concepció del món que desplace de si la religiositat. En aquesta lectura de l'alquímia que li serveix com crítica a la modernitat, Eliade condemna la pèrdua de la religiositat com pèrdua de la solució a la temporalitat. La temporalitat es converteix d'aquesta manera en un valor: allò que done compte de la temporalitat, del problema que li planteja als éssers humans, és valuós per a aquestos. Pel problema de la temporalitat, el religiós es converteix en allò més valuós per a l'ésser humà. El que subjau en la valoració que Eliade fa de la cultura moderna és, doncs, el seu plantejament religiós general: que la religió és allò que *únicament* dóna sentit a l'home. Per a Eliade el crucial de l'alquímia és l'experiència del canvi i de la temporalitat. Però temporalitat i canvi són el que Eliade rebutja com criticable. El món modern és segons ell hereu d'aquestes dues experiències, però no de les seues oposades: immutabilitat i intemporalitat. Immutabilitat i intemporalitat són el característic del que Eliade anomenava religiós. L'experiència religiosa rau per a ell en la necessitat de l'ahistòric, de l'atemporal. El seu supòsit és, doncs, aquest: que és l'experiència religiosa, en tant que fugida de la temporalitat, el que plena de sentit a l'home. Quan l'home deixa de creure en l'ahistòric és quan perd el sentit. Eliade creu en la necessitat del religiós per a la vida humana. Investigació de les religions i crítica cultural troben en aquest punt la seua articulació comuna en el pensament d'Eliade.

---

[23] Ibid., *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza, 1999, pàg. 157.

VERITAT I CIRCULARITAT [1]

Jordi Valor

Abstract: In 1918 Frege argued that any conceivable definition of truth in terms of other (apparently more basic and prior) notions was bound to fail due to problems concerning circularity. In this paper I examine Soames' recent criticisms to Frege's argument. Next, I avail myself of the Kripkean notion of "groundedness" in order to offer a different argument in favor of the thesis that we can always attach some sort of circularity to any definition of truth.

Key words: Truth, definition, circularity, (un)groundedness.

1. Introducció

Podem donar una definició de la nostra noció ordinària de veritat en termes d'altres nocions més primitives o bàsiques? En 1918, Frege va respondre negativament aquesta pregunta. [2] La seva resposta es recolzava en un argument destinat a demostrar que qualsevol definició que poguérem considerar en aquest sentit pressuposaria la pròpia noció que vol definir, amb la qual cosa tot intent d'eliminar la noció de veritat sense incórrer en alguna forma de circularitat viciosa o regrés a l'infinit es veuria abocat al fracàs. Frege arribà, per tant, a la conclusió que allò que anomenem "veritat" té un caràcter simple, primitiu i indefinible. Des d'aquesta perspectiva, no es pot reduir mitjançant anàlisi el significat dels termes 'veritat' o 'vertader' a nocions aparentment més bàsiques o fonamentals com per exemple: "correspondència amb els fets"; "màxima coherència amb la resta de les nostres creences"; "guia vàlida per a les nostres accions a través de l'experiència"; etcètera. Però, és correcta aquesta intuïció? És possible associar certa circularitat amb qualsevol definició de la nostra noció ordinària de veritat? I, si aquest fos el cas, és problemàtica aquesta circularitat?

El que cerquem ací són definicions que oferisquen un tret o conjunt de trets que aporten condicions necessàries i suficients per a que una oració (o una proposició, o qualsevol altre objecte adient) siga vertadera. La nostra definició haurà d'adoptar, per tant, la forma:

(DV) Per a tot x, x és vertader si i sols si x és C.

---

[1] El present treball ha rebut finançament de la Conselleria d'Educació i Ciència (Generalitat Valenciana) mitjançant el seu programa de beques de Formació de Personal Investigador. Així mateix ha estat parcialment finançat pel projecte "Deliberación, Realismo y Verdad" (BFF2000-1073-C04-03) del Ministeri d'Educació.

[2] G. Frege, 1918.

on 'C' representa la qualitat o conjunt de qualitats que defineixen 'vertader', per exemple: "correspondència amb els fets" o "correspondència amb els fets i/o màxima coherència amb les nostres creences", etcètera.[3] El que volem saber és en quin sentit podem dir que qualsevol exemplificació de (DV) mitjançant la interpretació de C és circular.

Abans d'abordar aquesta qüestió són adients algunes consideracions preliminars sobre un dels tòpics més recurrents als debats sobre teories de la veritat. Si la veritat és de debò una propietat de certs objectes, quins són els "portadors" (genuïns o primaris) d'aquesta propietat? Proposicions, enunciats, proferiments, creences, oracions declaratives (bé enteses com a entitats abstractes definides per les regles de la gramàtica i la sintaxi d'una llengua, bé enteses com a objectes materials que constitueixen exemplificacions concretes d'aquelles entitats abstractes)?

No és la meva intenció discutir ací quins d'aquests objectes són portadors genuïns o primaris de la veritat i quins no ho són, o ho són només de forma derivada. Quan considerem entitats lingüístiques com a portadores de la veritat habitualment les assignacions del predicat "vertader" adquireixen la forma: *'O' és vertadera*[4] o *l'oració p és vertadera*;[5] quan es fan servir, per contra, entitats no lingüístiques com a portadores de la veritat les predicacions de veritat s'expressen mitjançant enunciats de la forma: *És veritat que O* o *la proposició p és vertadera.*[6] Les nostres conclusions pretenen ser neutrals pel que fa a aquest debat, així doncs, no ha d'importar quina lectura fem de (DV). Tractaré en tot moment d'adaptar les conclusions ací assolides a ambdues interpretacions de les definicions proposades. A tal efecte, direm que una definició (DV) del predicat 'vertader' és vàlida quan s'acompleixen tots els casos particulars d'un dels següents esquemes (o de tots dos):

(DVO) 'O' és vertadera si i sols si 'O' és C./L'oració p és vertadera sii p és C.
(DVP) És veritat que O sii és C que O./La proposició p és vertadera sii p és C.

Segons optem per oracions (DVO) o proposicions (DVP) com a portadores de la veritat i segons decidim o no introduir l'oració (o la proposició) mitjançant una expressió que mostre explícitament l'oració de la qual prediquem la veritat (o mitjançant la qual expressem la proposició que és portadora de la veritat).

La nostra cerca d'una definició de veritat tindrà, a més a més, un punt de partida. Siga quin siga el contingut de C a (DV), volem que la nostra definició respecte el fet

---

[3] Les condicions necessàries i suficients podrien venir determinades per una conjunció de trets (C = x és P i x és Q i x és...) o una disjunció (C = x és P o x és Q o x és...) o, fins i tot, una conjunció de disjuncions o una disjunció de conjuncions. En el primer cas, cada element de la conjunció seria una condició necessària però no suficient per a que quelcom fos vertader i en el segon, cada element de la disjunció seria condició suficient però no necessària. Només la conjunció o la disjunció completes aportarien condicions necessàries i suficients. Així mateix, els trets que fem servir per a definir la noció de veritat no han de ser necessàriament propietats, poden ser també relacions, com és el cas de la "correspondència", o propietats definibles a partir d'una relació (propietats relacionals).

[4] D'ara endavant empraré 'O' i 'p' respectivament com a variables a substituir per una oració i pel nom d'una oració. Així mateix, i per tal de facilitar la referència a oracions evitant l'ús excessiu de cometes, seguiré una convenció introduïda per Soames, 1999 (pp. 9-10): utilitzaré com a mecanismes de referència tant les cometes com la cursiva. El context determinarà quan l'ús de la cursiva és un instrument de referència i quan no.

[5] Quan les oracions que considerem es poden fer servir per a fer diferents afirmacions en distints contexts d'ús, és a dir, quan no són oracions emeses ("*sentence token*") o oracions "eternes" (Quine, 1970), aleshores la veritat es predica especificant el context d'emissió: l'oració p (o 'O') és vertadera en l, al temps t, dita per l'emissor e.

[6] En Dummett, 1999, es pot trobar una discussió al respecte.

que tota oració/proposició p ha de ser materialment equivalent a qualsevol oració/proposició que es limite a predicar la veritat de p. Aquesta intuïció és el punt de partida que tota definició de 'veritat' ha de respectar per a no distanciar-se de la imatge ordinària i preteòrica que tenim de la veritat. Tarski recolza el seu "criteri d'adequació material" [7] en aquesta intuïció. Segons aquest criteri, per a tota oració p d'un llenguatge L, si podem establir p, aleshores podem establir l'oració que afirma que p és vertadera i viceversa. És així com justifiquem la nostra aprovació del següent esquema tarskià:

(EVO) L'oració p és vertadera si i sols si O.

(On 'O' és una variable esquemàtica a substituir per oracions de L i p una variable esquemàtica a substituir per un nom en L de l'oració 'O'). Podem considerar alternativament un esquema d'adequació material per a les proposicions:

(EVP) És veritat que O si i sols si O/La proposició p és vertadera si i sols si O.

(On 'O' és una variable esquemàtica a substituir per oracions i p una variable esquemàtica a substituir per un nom de la proposició expressada per 'O'). [8] El lloc central que ocupen aquests esquemes en la nostra comprensió de la noció de 'veritat' determina que tota definició d'aquesta noció haja de satisfer el criteri d'adequació material, és a dir, tots els casos particulars d'(EVO/EVP) han de ser vàlids. [9]

2. L'argument de Frege i les objeccions de Soames

En les primeres pàgines del seu article "El pensament: una investigació lògica", Frege esbossa alguns motius pels quals esdevindria una errada definir "veritat" en termes de "correspondència amb els fets". L'últim dels arguments allí apuntats és especialment rellevant per la seva generalitat ja que es pot aplicar a qualsevol definició possible de "veritat" o "vertader" en termes d'altres nocions més bàsiques i fa al·lusió al problema de la formació de cercles viciosos. L'argument fregeà es recolza en dos supòsits de partida. El primer supòsit afirma que la veritat només es pot assignar amb propietat als "pensaments" i no a les oracions, entenent per pensament allò que nosal-

---

[7] Alfred Tarski, 1944.

[8] Potser podríem deixar per determinar la pertinença a una llengua de les expressions a substituir per les variables d'(EVP) considerant alhora la possibilitat que certes proposicions es puguen expressar només en llengües diferents d'aquella en la qual s'expressa l'esquema i la voluntat d'arreplegar aquest fet (tot i que, si considerem les proposicions com a portadores de la veritat, hi haurà amb tota certesa proposicions inexpressables en qualsevol llenguatge, o conjunt de llenguatges, amb un nombre infinit enumerable d'oracions per ser les proposicions superiors en nombre).

[9] Dissortadament, donada la presència d'oracions paradoxals com la del mentider i afins, no totes les exemplificacions de l'esquema seran vàlides i per tant haurem d'introduir-hi restriccions. Qualsevol solució al problema sembla insatisfactòria i, tanmateix, cap teoria de la veritat no podria defugir aquest repte. Rebutjar la validesa general de (EVO/EVP) sembla del tot impensable i incompatible amb la comprensió que tenim de la nostra noció ordinària de veritat. Molts autors (entre altres: Horwich, 1998, p. 121; i Soames, 1999, p. 22) consideren aquest esquema essencial a qualsevol definició de veritat i a la pròpia comprensió d'aquesta noció, declarant-lo fins i tot a priori. En qualsevol cas, aquesta no és la nostra preocupació ací. Les paradoxes podrien impedir-nos d'obtenir una definició satisfactòria de la veritat, però el que ací ens ocupa al capdavall és saber si aquesta definició seria també inassolible o insatisfactòria per altres motius independents relacionats amb la circularitat.

tres anomenaríem proposició, a saber, una entitat no lingüística i no lligada al psiquisme de cap individu particular que, en la majoria dels casos, podem "copsar" epistèmicament i expressar lingüísticament. El "pensament" o "proposició" constitueix, en aquests casos, el contingut expressat per una oració quan aquesta és emesa en un context determinat, és a dir, *allò que diem* en proferir una oració. El segon supòsit és que el predicat 'vertader' no afegeix res al contingut de l'oració on s'hi troba present. És en principi possible trobar una oració que expresse el mateix contingut (pensament) on no aparega el predicat esmentat. [10] Sobre aquest supòsit Frege construeix el següent argument contra tota definició de veritat en termes de correspondència o de qualsevol altra noció primitiva:

> ¿No se podría mantener que hay verdad cuando se da correspondencia en un determinado aspecto? Pero, ¿en cuál? Pues entonces, ¿qué deberíamos hacer para poder decidir si algo es verdadero? Deberíamos indagar si era verdadero, pongamos por caso, que una representación y una realidad se corresponden en el aspecto establecido. Y con esto estaríamos otra vez ante una pregunta del mismo género y el juego podría empezar de nuevo. Así fracasa el intento de explicar la verdad como correspondencia. Así fracasa cualquier otro intento de definir el ser verdad. Pues en una definición han de especificarse determinadas características. Y al aplicarlas a un caso particular siempre surgiría la cuestión de si era verdad que esas características son las que tienen que ser. De este modo nos moveríamos en un círculo. Así pues resulta verosímil que el contenido de la palabra "verdadero" sea completamente *sui generis* e indefinible. [11]

Donats els principis I i II:

> I. Tota oració p és *igual en contingut* a una oració que es limita a predicar la veritat d'allò que diu p. (El predicat 'vertader' és, conseqüentment, vacu ja que les oracions 'O' i 'És veritat que O' expressen el mateix pensament o proposició). [12]
> II. "Veritat" es defineix com a "correspondència amb els fets". Així doncs, per a tot x, x és vertader si i sols si x es correspon amb els fets.

---

[10] "No podemos reconocer una propiedad de una cosa sin que al mismo tiempo encontremos que es verdadero el pensamiento de que esa cosa tiene esa propiedad. Así a cada propiedad de una cosa está ligada una propiedad de un pensamiento, a saber: la de la verdad. Vale la pena advertir también que la oración «Huelo aroma de violetas» tiene justamente el mismo contenido que la oración «Es verdad que huelo aroma de violetas». Así pues, parece que no se ha añadido nada al pensamiento porque le adjunte la propiedad de la verdad." Frege, 1918, p. 55.

[11] Frege, 1918, pp. 52-53.

[12] Aquest principi es desprén del text citat a la nota 10 i d'altres principis relatius a la semàntica i l'ontologia fregeanes. Per a Frege tota expressió lingüística significativa i, en particular, l'oració, la unitat lingüística mínima amb significat ple (l'expressió d'un pensament complet), té una referència i un sentit (o mode de presentació de la referència). Frege va identificar la referència d'una oració amb el seu valor de veritat (la veritat o la falsedat). Com és ben sabut, dins l'ontologia fregeana hi ha dues classes d'entitats: objectes i conceptes, els primers són entitats "completes" o "saturades" mentre que els segons són entitats "incompletes" o "insaturades", totes dues categories són mútuament excloents. Per a Frege la veritat i la falsedat pertanyen a la primera categoria, i per tant no poden ser conceptes (Frege, 1892, pp. 63-64). Una conseqüència d'aquest plantejament és que la veritat no és un constituent genuí d'oracions del tipus 'és veritat que ...', ja que no hi ha cap concepte que es corresponga amb l'expressió predicativa 'és veritat'. Per tant, "no s'afegeix res" a un pensament pel fet de dir que és vertader. Potser té sentit parlar de la veritat com a objecte (com quan diem que la veritat és el referent de certes oracions) però és *redundant* dir que una oració "és vertadera". Cal notar igualment que aquest principi seria dubtós si les portadores de la veritat foren les oracions en lloc de les proposicions ja que es podria dir que *'Olc l'aroma de les violetes' és vertadera* o *'I smell the scent of violets' és vertadera* i *Olc l'aroma de les violetes* expressen pensaments diferents en la mesura en què les dues primeres parlen d'una oració, d'una entitat lingüística pertanyent a un llenguatge, i la tercera d'un fet no lingüístic (Josep Macià em va fer aquesta observació).

La idea es podria resumir de la següent manera: Establir a) *És veritat que O* suposa establir b) *Es correspon amb els fets que O* (d'acord amb II), ara bé, establir allò que diu b) és idèntic a establir c) *És veritat que es correspon amb els fets que O* (d'acord amb I). Això vol dir que quan substituïm en una oració 'O' el predicat 'vertader' allà on aparega per una definició escaient, el que obtenim és una oració 'O*' idèntica en contingut a l'oració 'És veritat que O*' amb la qual cosa pressuposem circularment el concepte de veritat ja que aquest no és eliminat per la definició.

Juntament amb aquesta circularitat tindríem també un regrés a l'infinit ja que, establir a) suposaria establir abans c), que és idèntica a b), però per les mateixes raons, abans d'establir c) hauríem d'establir d) *És veritat que es correspon amb els fets que es correspon amb els fets que O* i tindríem així el començament d'una cadena infinita d'oracions amb el predicat 'vertader' que hauríem d'establir abans d'establir a).

Scott Soames ha qüestionat recentment l'argument fregeà. [13] Un dels objectius del seu atac és la plausibilitat del primer principi, aquell que defensa que el predicat 'vertader' és redundant. Segons Soames, en general trobem el predicat vertader en dos tipus de contexts: Contexts de predicació (els quals anomenaré "*transparents*") on l'objecte o objectes dels quals prediquem la veritat (o l'oració o oracions que expressen dits objectes) es mostren clarament (oracions entre cometes o precedides per la conjunció 'que'): *És veritat que O* o *'O' és vertadera*; i contexts de predicació ("*no transparents*") on la referència a l'objecte o objectes dels quals prediquem la veritat es du a terme mitjançant noms, descripcions definides, demostratius o variables quantificades que no mostren directament l'oració o oracions de les quals prediquem la veritat (o mitjançant les quals expressem la proposició o proposicions portadores de la veritat): 'Això és veritat', 'La tesi de Church és vertadera', 'Algunes afirmacions de la Bíblia són vertaderes' o 'Tots els teoremes de la lògica de primer ordre són vertaders'.

Segons Soames, no és cert en general que qualsevol enunciació d'una oració siga idèntica en contingut a una enunciació d'altra oració que predique la veritat de la primera (o d'allò que diu la primera), ni viceversa. Aquest principi sembla plausible quan s'aplica a predicacions transparents, però no és aquest l'únic context on podem trobar el predicat 'vertader'. De fet, si necessitem el predicat 'vertader' és sobretot perquè ens permet de fer afirmacions que, d'altra manera, ens estarien vedades donades les nostres limitacions, i aquestes afirmacions es fan genuïnament en contexts no transparents.

Trobem, en primer lloc, limitacions epistèmiques, com apunta Soames. Quan diem coses tals com 'això que diu Maria és veritat' confiant en la fiabilitat del seu judici però sense saber què ha dit realment, resulta dubtós que el que diem expresse el mateix pensament que 'Napoleó va morir a l'illa d'Elba' (quan és açò el que de fet ha dit Maria) o que 'És veritat allò que digué ahir l'amiga de Joan' quan, contingentment, Maria és l'amiga de Joan referida i el que va dir ahir és 'Napoleó va morir a l'illa d'Elba'. És més, segons la informació al nostre abast podríem mantenir, en determinades circumstàncies, diferents actituds davant d'aquests enunciats. D'igual manera, quan diem 'Tots els teoremes de la lògica de primer ordre són vertaders', no sembla que estiguem expressant el mateix pensament que expressaria una conjunció infinita de teoremes que no podríem abastar o conéixer en la seva totalitat. [14]

---

[13] Scott Soames, 1999, pp. 21-29 i 46-49.

[14] Aquestes objeccions "epistèmiques" potser no serien definitives. Precisament perquè parlem de proposicions (entitats independents de les nostres particularitats mentals i capacitats cognitives i lingüísti-

Més enllà d'aquesta objecció epistèmica, però, trobem sobretot notables diferències de contingut i estructura entre les predicacions no transparents de veritat i les oracions a les quals ens remeten dites predicacions. No resulta gens obvi, per exemple, que una oració amb un quantificador universal expresse el mateix que una conjunció (finita o infinita) de tots els seus casos particulars. Una cosa que diu l'oració quantificada universalment, i no diu per contra la conjunció, és que les oracions conjuntades *són totes* les oracions de les quals s'està afirmant alguna cosa. [15] Per altra banda, el pensament o pensaments involucrats en la conjunció (infinita o no) inclourà fàcilment molts més conceptes (i possiblement diferents) que no pas l'enunciat universal. Això val també per als exemples anteriors: 'Napoleó va morir a l'illa d'Elba' i 'És veritat allò que digué ahir l'amiga de Joan'. Àdhuc acceptant que la segona oració arreplegués (en determinades circumstàncies) la informació de la primera, seria impossible acceptar que la primera digués quelcom al voltant de les amistats de Joan o del que va dir algú el dia anterior. [16]

Frege no pot deixar de banda aquests exemples i cenyir-se només a exemples que involucren predicacions transparents. Els contexts de predicació no transparent i, en particular, l'afirmació generalitzada d'un conjunt d'oracions (o del que diuen) són els que justifiquen la necessitat del predicat 'vertader'. Si el principi fregeà que arreplega (I) no s'acompleix als contexts no transparents, no pot ser vàlid en general com requereix l'argument de circularitat i sense cap altra raó independent d'aquella donada en (I), no tenim motius per a negar que el predicat 'vertader' faça una contribució genuïna al contingut de l'oració on apareix.

No obstant això, el que posa de manifest (I) és la rellevància que tenen els contexts transparents de predicació, dels quals diu Soames que "juguen un paper privilegiat a l'hora d'explicar en què consisteix la veritat". [17] Tot i la diferència de contingut entre una oració 'O' i l'oració 'És veritat que O' o entre 'O' i 'p és vertadera' (on 'p' és un nom de l'oració 'O' –o, alternativament, de la proposició expressada per 'O'), no es pot negar que l'oració 'O' és materialment equivalent a qualsevol de les altres

---

ques), algú podria dir que les predicacions no transparents de veritat expressen la mateixa proposició que les oracions a les quals ens remeten. El nostre problema seria, doncs, que no arribem (o no podem arribar) a captar plenament la proposició que expressen les predicacions no transparents.

[15] Gupta, 1993, critica sobre aquesta base la identitat de significat entre un enunciat general (una definició) i una conjunció infinita d'axiomes que exemplifiquen tots els casos particulars de l'esquema (EVO) –o (EVP)– en el context d'una crítica a les teories deflacionistes de la veritat.

[16] Potser moltes d'aquestes objeccions es podrien superar (seguint l'esperit dels defensors de la teoria "prooracional" de la veritat: Grover, Camp i Belnap, 1975), utilitzant quantificació substitucional. Aquesta quantificació fa que no siga essencial el predicat 'vertader' per a afirmar alhora un conjunt d'oracions en un enunciat general. Amb la quantificació objectual de primer ordre necessitem el predicat 'vertader' (Quine, 1970, pp. 10-13) perquè les variables són nominals i no poden substituir-se mai per una oració (únicament pel seu nom), però amb la quantificació substitucional les variables poden ocupar posicions oracionals. Si només disposem de quantificació objectual de primer ordre el contingut d'a) 'Tot el que diu Maria és veritat' esdevindria b) 'Per a tot x, si Maria afirma x, aleshores x és vertadera' ('Per a tot x, si Maria afirma x, aleshores x' seria incorrecta gramaticalment, ja que la tercera 'x' no és substituïble per un nom), si disposem de quantificació substitucional podríem expressar la mateixa idea amb c) 'Per a tot x, si Maria afirma que x, aleshores x' on x és intercanviable per una instància vàlida de substitució, en particular, una oració. Algú podria dir que a) no s'hauria d'entendre com a b) sinó com a c) i que a) i c) –on no apareix el predicat 'vertader'– són idèntiques en contingut, amb la qual cosa no necessitaríem apel·lar a les exemplificacions d'a) o c), les quals, òbviament, diferirien en contingut d'a) i c). Seguiríem una estratègia semblant en el cas d''Això que diu Maria és veritat' ('Hi ha un x tal que Maria diu que x i x'). En el cas d''Això és veritat' referit a 'Napoleó va morir a l'illa d'Elba' tindríem una "prooració" que ens remet al contingut de la segona oració. Tanmateix, no són pocs els problemes que origina la utilització de la quantificació substitucional en parlar de la veritat (entre els detractors Soames, 1999, pp. 39-49).

[17] Soames, 1999, p. 23.

dues. A la vista d'aquest fet, Soames proposa reformular l'argument fregeà substituint (I) per l'únic candidat acceptable que ens resta, l'esquema (EVP). L'argument es resumiria ara de la següent manera:

> I'. Tota oració p és *materialment equivalent* a una oració que es limita a predicar la veritat d'allò que diu p. Les oracions 'O' i 'És veritat que O' són materialment equivalents.
> II. "Veritat" es defineix com a "correspondència amb els fets". Així doncs, per a tot x, x és vertader si i sols si x es correspon amb els fets.

La idea es podria resumir de la següent manera: Establir a) *És veritat que O* suposa establir b) *Es correspon amb els fets que O* (d'acord amb II), ara bé, establir allò que diu b) suposa establir c) *És veritat que es correspon amb els fets que O* (d'acord amb I). Això vol dir que quan substituïm en una oració 'O' el predicat 'vertader' allà on aparega per una definició escaient, el que obtenim és una oració 'O*' l'establiment de la qual suposa l'establiment de l'oració 'És veritat que O*' amb la qual cosa pressuposem circularment el concepte de veritat ja que aquest no és eliminat per la definició.

Juntament amb aquesta circularitat tindríem també un regrés a l'infinit ja que, establir a) suposaria establir abans c), que és idèntica a b), però per les mateixes raons, abans d'establir c) hauríem d'establir d) *És veritat que es correspon amb els fets que es correspon amb els fets que O* i tindríem així el començament d'una cadena infinita d'oracions amb el predicat 'vertader' que hauríem d'establir abans d'establir a).

Tal i com es formula ara l'argument, establir 'O' ja no és el mateix que establir 'És veritat que O'. El nou raonament postula, com a molt, que establir 'O' "suposa" establir 'És veritat que O', però ¿què volem dir en afirmar que 'O' "suposa" 'És veritat que O'? Soames ofereix dues interpretacions alternatives:

A) Diem que establir 'O' suposa establir 'És veritat que O' quan l'oració 'És veritat que O' és una conseqüència lògica de (o és implicada per) l'oració 'O'. Aquesta interpretació topa amb dues dificultats: Primera. No està gens clar que establir 'O' supose establir al mateix temps 'És veritat que O' (i, consegüentment, 'És veritat que és veritat que O', ...). Establir una oració no és el mateix que establir totes les seves conseqüències lògiques o un nombre infinit d'elles (establir un conjunt d'axiomes no suposa establir tots els seus teoremes o un nombre infinit d'ells); Segona. No existeix cap problema de circularitat o regrés a l'infinit en el fet que una oració tinga un nombre infinit de conseqüències lògiques. No hi ha cap problema amb la seqüència infinita: O ⇒ És veritat que O ⇒ Es correspon amb els fets que O ⇒ És veritat que es correspon amb els fets que O ⇒ ... Cada element de la cadena és conseqüència de l'anterior a través de les equivalències que estableixen (EVP) i la definició de (II).

B) 2ª interpretació: Quan diem que establir 'O' suposa o implica establir 'És veritat que O' el que volem dir en realitat és que establir 'O' *pressuposa* o *requereix prèviament* establir 'És veritat que O'. Soames diu que aquesta interpretació sí comporta circularitat però afirma que no pot ser vàlida ja que, en general, és fals que establir 'O' pressupose o requerisca amb anterioritat establir 'És veritat que O'. En tot cas la pressuposició s'acompleix en l'altre sentit. Establir 'És veritat que la neu és blanca' pressuposa o requereix poder establir abans 'la neu és blanca' però no a l'inrevés.

Donat que no sembla haver més possibles lectures de l'argument fregeà, Soames conclou que és erroni. Examinem ara que hi ha de convincent a l'argument de Soames contra la segona versió del problema plantejat per Frege.

3. El principi de fonamentació

No resulta gens evident en principi que hàgem d'establir una oració de la forma ⌈p és vertadera⌉ [18] o ⌈És veritat que O⌉ abans d'establir p o 'O'. Les nostres intuïcions apunten, de fet, en direcció contrària. Considerem les següents oracions:

(1) La neu és blanca.
(2) (1) és vertadera.
(2') 'La neu és blanca' és vertadera.
(2") És veritat que la neu és blanca.
(3) (1) es correspon amb els fets.
(4) (3) és vertadera.

Sembla evident que podem establir (1) sense haver d'establir primer (2), (2') o (2") i el mateix es pot dir de (3) amb respecte a (4). Així doncs, ens veiem inclinats a donar-li la raó a Soames quan diu que, en general, és fals que hàgem d'establir sempre 'p és vertadera' o 'És veritat que O' abans d'establir p o 'O'. Aquesta intuïció es pot justificar o fer més precisa mitjançant algunes consideracions generals sobre l'ús que li donem al predicat 'vertader'.

Tot el que sabem inicialment al voltant del predicat 'vertader' és el que ens dóna a entendre la nostra intuïció de partida representada pels esquemes (EVO) i (EVP): Per a tota oració (o proposició) p, si podem establir p, aleshores podem establir 'p és vertadera' i viceversa. Les condicions d'asseverabilitat de les oracions p, 'O', 'p és vertadera' i 'És veritat que O' (quan 'p' és un nom de l'oració 'O' –o d'allò que expressa 'O') són les mateixes, totes elles són materialment equivalents. Així doncs, els esquemes (EVO) i (EVP) justifiquen i fonamenten l'ús de dues regles, una d'introducció i altra d'extracció del predicat 'vertader' (d'ara endavant, "regles V", o RV):

(IV) O ⇒ És veritat que O./p és vertadera.
(EV) És veritat que O./p és vertadera. ⇒ O. [19]

Ara bé, ni els esquemes esmentats ni aquestes regles ens permeten d'establir per si sols una oració del tipus ⌈p és vertadera⌉ o ⌈És veritat que O⌉. Per això sembla que, si volem establir una oració d'aquesta mena mitjançant les (RV), haurem d'establir abans una oració o una proposició p que no comporte una predicació de veritat i que ocupe la posició de l'antecedent en (IV). Necessitem (1) per a establir (2), (2') o (2"); i (3) per a establir (4). Necessitem un conjunt d'oracions de partida que no continguen el predicat 'vertader' per a poder establir predicacions de veritat. [20] Apel·lem a l'aritmètica per establir '2 + 2 = 4' i a la química per establir 'Les molècules d'aigua contenen dos àtoms d'hidrogen i un d'oxigen'. Apel·lem a diferents disciplines per tal d'establir oracions que no contenen el predicat 'vertader' i només quan hem establert

[18] Utilitze els símbols "⌈", "⌉" per a descriure estructuralment una oració o fórmula. Per exemple, ⌈*p és vertadera*⌉ seria igual a *p + és + vertadera*.

[19] 'p' és un nom d''O' o d'allò que diu 'O', segons partim d'(EVO) o d'(EVP).

[20] Amb una excepció potser. Els condicionals del tipus 'O → V(p)' i 'V(p) → O' (on 'V' abreuja el predicat 'vertader'), es recolzen directament en els esquemes (EVO) i (EVP), així doncs, algunes oracions de partida contindran el predicat vertader i les regles seran, a més a més, suficients per a establir oracions del tipus *V('p → V(p)')* i *V('V(p) → p')*, on sí es predica la veritat d'una oració.

aquestes oracions podem apel·lar a la semàntica i, en particular, a les (RV) associades al predicat 'vertader' per a establir oracions de la forma ⌈p és vertadera⌉ o ⌈És veritat que O⌉.

Aquesta idea bàsica es troba darrere de la noció de fonamentació tal i com la va definir Kripke,[21] qui es val d'ella per a explicar com aprenem a utilitzar el predicat 'vertader' mitjançant l'ús de les regles V. Podem dir que una oració p està fonamentada (en un context d'ús) quan podem "eliminar" d'ella el predicat 'vertader' (en aqueix context d'ús) mitjançant un nombre finit d'aplicacions de les (RV), arribant a una oració q, o oracions q, r, s, ..., que no contenen aquest predicat. Diem llavors que p es fonamenta en q (o en q, r, s, ...). Les oracions on no trobem el predicat 'vertader' ni altres nocions semàntiques que depenguen d'ell són igualment oracions fonamentades. (1), per exemple, és una oració fonamentada i (2), (2') i (2") també en base a (1). La fonamentació afecta igualment a oracions que involucren connectives lògiques:

(5) '3 + 2 = 6' *no* és vertadera *i* '2 + 3 = 6' *tampoc*.
(6) *Totes* les oracions de la Bíblia són vertaderes.

Les condicions d'asseverabilitat d'aquestes oracions es fonamenten en les condicions d'asseverabilitat d'aquelles oracions a les quals arribem mitjançant aplicacions de les regles V i de les regles d'introducció i extracció de les connectives lògiques '*no*', '*i*' o '*per a tot*'. Si en el curs de l'aplicació d'aquestes regles no arribàrem finalment a "eliminar" el predicat 'vertader', les oracions de partida no estarien fonamentades. Pense que aquesta és la raó per la qual Soames nega rotundament l'obligació d'establir un enunciat de la forma ⌈p és vertadera⌉ o ⌈És veritat que O⌉ abans d'establir p o 'O'. Podríem anomenar principi de fonamentació, (PF), aquest principi rector:

(PF) La nostra capacitat per a establir una oració de la forma ⌈p és vertadera⌉ o ⌈És veritat que O⌉ depén de la nostra capacitat per a establir l'oració p o 'O' d'acord amb les regles V i les regles d'introducció i extracció de les connectives lògiques.

Òbviament, algú que no sàpia res al voltant de la neu i s'assabente de què 'la neu és blanca' és una oració vertadera, arribarà a establir l'oració 'la neu és blanca', és a dir, (1), a partir de (2'), però tot i que aquesta situació pot donar-se en contexts als quals aprenem quelcom pel testimoni d'algú, és clar que quan ens remuntem en aquesta cadena de testimonis haurem d'arribar a algú que haja establert (1) amb independència de (2), (2') o (2"). En cas contrari la fiabilitat de (2), (2') o (2") serà dubtosa.

4. Oracions no fonamentades i circularitat

Hem fet una concessió important a Soames. Sobre la base de la noció kripkeana de fonamentació i de (PF) hem acceptat la següent afirmació:

(S) En general, i donada una oració (o, alternativament, proposició) p, no hem d'establir sempre 'p és vertadera' abans d'establir p.[22]

---

[21] S. Kripke, 1975.

[22] Em centraré momentàniament en oracions com a portadores de la veritat i en el cas: ⌈p és vertadera⌉ per tal de simplificar l'exposició.

Com hem vist, el nostre assentiment a (S), elimina l'última esperança d'èxit que tenia l'argument fregeà, una vegada rebutjat el principi (I). Però, hem acabat realment amb totes les possibilitats d'associar certa circularitat amb la noció de veritat? Pense que no. Cal observar en primer lloc que el fet que, *en general*, no hàgem d'establir *sempre* 'p és vertadera' abans d'establir p, no impedeix en cap moment que, *algunes vegades*, hàgem d'establir 'p és vertadera' abans d'establir p, o, fins i tot, que establir 'p és vertadera' i establir p siguen, com deia Frege, bàsicament el mateix. "*No sempre*" no significa "*mai*". Hi ha certes oracions que constitueixen, o poden constituir en determinades circumstàncies, excepcions a (S). Considerem els següents exemples:

(7) (7) és vertadera.
(8) (8) no és vertadera.
(9) (9) és vertadera o (9) no és vertadera. /Si (9) és vertadera, aleshores 2 + 2 = 5.
(10) Tots els cretenses menteixen sempre.

Una característica comú a totes aquestes oracions és que l'asseverabilitat de qualsevol d'elles (la de (10) només en certes circumstàncies) pressuposa l'asseverabilitat d'una oració que conté de forma ineliminable el predicat vertader (en aquest cas, la pròpia oració enunciada). L'asseverabilitat de (7) ens remet a la veritat de (7) la qual cosa, d'acord amb les regles V i el principi de fonamentació, equival a establir si podem asseverar (7). Tenim, per tant, un cercle viciós. El mateix es pot dir de (8) que, a més a més, és una paradoxa. (9), per la seva banda, és una oració igualment circular però amb la particularitat que no podem suposar coherentment que és falsa. Quan apliquem les regles V i les regles d'eliminació i introducció de connectives lògiques a les oracions (7), (8) i (9) arribem sempre a una oració de la qual no podem eliminar el predicat 'vertader', a saber, les pròpies (7), (8) i (9). Totes aquestes oracions són, com diu Kripke, oracions no fonamentades. El cas de (10) és diferent, en alguns contexts d'ús, quan no es proferida per un cretense, podríem eliminar el predicat vertader de totes les oracions a les quals ens remet (si són fonamentades) i determinar, sobre una base independent de les regles V, si és vertadera o falsa. Si (10) és afirmada per un cretense, aleshores parla d'ella mateixa i no podrem eliminar el predicat 'vertader' perquè una de les oracions a les quals ens remet és la pròpia oració (10). [23]

Quina rellevància té aquest fet per a la qüestió de la circularitat de les definicions de 'veritat'? Com hem vist, existeixen oracions, les no fonamentades, l'asseveració de les quals pressuposa l'asseveració d'oracions que contenen el predicat 'vertader' de forma ineliminable en el seu context d'ús. [24] Si poguérem mostrar que tota definició de veritat descansa sobre la base d'oracions no fonamentades seria possible associar certa circularitat amb la noció de veritat. Podríem dir que tota definició de veritat és

[23] Seguint Kripke, si alguna cosa dita per un cretense fos mai vertadera, aquesta circularitat tampoc suposaria un problema ja que, donada la veritat d'almenys una cosa dita per un cretense, (10) no podria ser mai vertadera. Les regles de la quantificació universal ens permetrien de refutar (10): si un cas particular de (10) no s'acompleix, aleshores l'afirmació universal és falsa. Establir (10) dependria de l'oració que trenca la seva validesa universal. El problema de la circularitat només es torna punyent quan (10) depén essencialment de si mateixa per a la seva avaluació semàntica perquè en aquest cas ni les regles V, ni cap altra regla relativa a les connectives ens permetran d'establir (10).

[24] Moltes oracions estan fonamentades o no segons el context d'ús, com demostra el cas de (10), per tant resulta tan inexacte parlar d'oracions fonamentades i no fonamentades com d'oracions vertaderes. Malgrat tot, continuarem parlant d'oracions fonamentades i no fonamentades, en part per motius de simplicitat i en part perquè la majoria d'oracions que considerem com a tals seran una o altra cosa en tots els contexts a tenir en compte.

circular en la mesura en què, per a establir-la, necessitem establir prèviament una oració de la qual no podem eliminar el predicat 'vertader'.

Una de les febleses de l'argument fregeà és que vincula la circularitat de qualsevol definició del terme 'vertader' amb l'acceptació del fet que el contingut de *tota* oració pressuposa o és idèntic al contingut d'una oració on apareix el terme 'vertader'. Crec que aquesta afirmació és excessiva i, a més a més, innecessària. Tot el que cal per a associar certa circularitat amb el terme 'vertader' és mostrar que *algunes* oracions clau per a l'expressió d'una definició de la noció de veritat depenen necessàriament d'oracions que pressuposen d'alguna forma allò que volen definir.

Dèiem al principi que la definició que cerquem havia de proporcionar condicions necessàries i suficients per a l'aplicació del predicat 'vertader' i que havia d'adoptar per tant la forma de (DV). Suposem ara que substituïm C en (DV) per "correspondre's amb els fets" i formulem la següent definició:

(DV*) Per a tot x, x és vertader si i sols si x es correspon amb els fets.

Donades les regles de la quantificació, per a establir (DV*) haurem d'establir abans 'p és vertadera si i sols si p es correspon amb els fets' per a tota oració p. Com (DV*) és una oració, això significa que haurem d'establir en particular (11):

(11) (DV*) és vertadera si i sols si (DV*) es correspon amb els fets.

Ara bé, (11) és una oració no fonamentada.[25] Així doncs, tenim que l'asseverabilitat de (DV*) descansa sobre la possibilitat d'establir una oració, (11), que no pot establir-se, a la seva vegada, sense establir primer l'asseverabilitat de '(DV*) és vertadera' i, per tant, de (DV*). Consegüentment (11) i (DV*) són oracions no fonamentades.

En el fons aquest resultat no és gens sorprenent. L'objecció de Soames a Frege, (S), apel·la a (PF), un principi segons el qual l'asseverabilitat de certes oracions que contenen el predicat 'vertader' es recolza en l'asseverabilitat d'altres que no el contenen. Aquest principi és rellevant quan les oracions en qüestió ens remeten en última instància a fets no semàntics, com és el cas de (2) o (5), però quan tractem d'establir enunciats generals sobre fets o principis semàntics (PF) no és de gaire ajuda. Establir una definició general del predicat 'vertader' mitjançant oracions com (DV*) suposa verificar tots els seus casos particulars. Quan la pròpia (DV*) està involucrada en la verificació d'un dels seus casos particulars el procés esdevé necessàriament circular.

Una manera d'evitar aquesta circularitat seria limitar l'abast del quantificador a (DV*) o a qualsevol altra exemplificació de (DV). Una primera opció consistiria en excloure les oracions no fonamentades de l'abast de (DV*). Aquesta estratègia planteja, però, seriosos problemes.[26]

En primer lloc, necessitaríem una explicació filosòfica que justifiqués el per què d'aquesta exclusió. Podríem dir, per exemple, que una oració no té significat real[27] (o

---

[25] Una manera molt senzilla de veure que ho és passa per observar l'equivalència existent entre (11) i '(DV*) és vertadera i es correspon amb els fets, o (DV*) no és vertadera i no es correspon amb els fets'. Per a establir qualsevol de les conjuncions que composen la disjunció d'aquesta oració hem d'establir una oració de la qual no es pot eliminar el predicat 'vertader' ja que es predica de la pròpia (DV*).

[26] Una dificultat tècnica: Com que la fonamentació d'una oració depén del context d'ús i de factors empírics i contingents no determinables a priori o sintàcticament construir una teoria que determine quan una oració està fonamentada esdevindrà una tasca extremadament difícil.

[27] Jc Beall, 2001, proposa una idea semblant com a possible solució deflacionista a les paradoxes. Vegeu, però, Armour-Garb, 2001.

no expressa cap proposició) en un context on estiga mancada de fonamentació. Aquesta particularitat justificaria l'exclusió de les oracions no fonamentades en tant en quant la veritat només es predica genuïnament d'oracions significatives (o de proposicions). Si seguim aquesta estratègia, (DV*) i qualsevol altra exemplificació de (DV) hauran d'estar fonamentades, ja que, en cas contrari, ens veuríem abocats a admetre que cap definició de veritat té significat (o expressa una proposició). Suposem, així doncs, que hem trobat raons filosòfiques per a excloure les oracions no fonamentades de l'abast del quantificador de (DV*). Se'ns planteja ara una paradoxa amb respecte a la fonamentació de la pròpia (DV*). Si suposem, com hem dit, que (DV*) és una oració fonamentada, aleshores caurà sota l'abast del seu quantificador. Ara bé, això vol dir que per a establir (DV*) necessitarem establir prèviament (11) i, per tant, (DV*), amb la qual cosa el predicat 'vertader' no serà eliminable i (DV*) esdevindrà una oració no fonamentada, contradient el nostre supòsit inicial. Si suposem, per contra, que (DV*) no està fonamentada, llavors no caurà sota l'abast del seu quantificador i la seva validesa dependrà d'un conjunt d'oracions (fonamentades) de les quals podrem eliminar el predicat 'vertader' allà on aparega (ja que només les oracions no fonamentades presenten problemes en aquest sentit). [28] Ara bé, si la validesa de (DV*) depén en última instància d'un conjunt d'oracions on no apareix el predicat 'vertader', (DV*) és una oració fonamentada. Tenim, doncs, una paradoxa.

Una altra possibilitat passaria per dir que l'exclusió de (DV*) de l'abast del seu quantificador obeeix raons independents de la seva fonamentació. Podríem dir, per exemple, que cap definició o principi general pot parlar de si mateix. Novament necessitaríem motivar filosòficament aquesta afirmació, però cal observar que, si l'acceptem, estarem renunciant al projecte de donar una definició general del terme 'vertader' que és el que ací ens ocupa (i, a més a més, per motius de circularitat). Si excloem (DV*) de l'abast del seu quantificador, tot el que podrem dir és que, per a la resta d'oracions (o d'oracions fonamentades significatives que expressen proposicions), "ser veritat" consisteix en "correspondre's amb els fets". Establir *'La neu és blanca' és vertadera* (o *És veritat que la neu és blanca*) significarà, apel·lant a (DV*), establir *'La neu és blanca' es correspon amb els fets* (o *Es correspon amb els fets que la neu és blanca*). Ara bé, establir *(DV*) és vertadera* no podrà ser el mateix que establir *(DV*) es correspon amb els fets* ja que ni (11) ni (DV*) expliquen en què consisteix que (DV*) siga veritat. Podríem dir llavors que (DV*) és vertadera si i sols si "satisfà una propietat P". Així doncs, tindríem a mode de definició general:

> (DV**) Per a tot x, x és vertadera si i sols si (x = (DV*) i x és P) o (x π (DV*) i x es correspon amb els fets).

Però el problema torna a plantejar-se ara perquè en tant en quant la nova oració siga una definició general haurem d'explicar que significa dir d'ella que és vertadera. Si l'oració no parla d'ella mateixa, com és de presumir, necessitarem una nova oració que ho explique, iniciant un regrés a l'infinit; si parla d'ella mateixa no estarà fona-

[28] Hem vist abans que (10) podia caure en certs contexts sota l'abast del seu quantificador universal –sent 'vertader' ineliminable en (10)– i, malgrat tot, estar fonamentada. Parlàvem llavors de contexts on (10) era falsa en fallar un dels seus casos particulars. El mateix es podria dir en el present cas, però aquests contexts no tenen rellevància ací. Només ens interessen els contexts on *podríem establir* la veritat de (DV*), és a dir, contexts on la fonamentació no prové de les regles de la quantificació sinó de la nostra capacitat d'eliminar 'vertader' en (DV*) seguint les regles V.

mentada i per tant hi durà associada la mena de circularitat que hem apuntat ací. Per totes aquestes raons crec que no podem renunciar a aquesta circularitat sense renunciar alhora al projecte de donar una definició general de la nostra noció de veritat.

5. Veritat i circularitat

Tot el que hem vist fins ara és que no podem establir (DV*) a partir d'un grup d'oracions en les quals el predicat 'vertader' es trobe completament absent. És a dir, hem vist que (DV*) és una oració no fonamentada i circular en dos sentits: (a) l'establiment de (DV*) pressuposa la pròpia (DV*) i, conseqüentment, (b) és una definició del terme 'vertader' que descansa sobre l'establiment previ d'una oració que conté aquest terme. Però, representa això un problema?

Una primera observació que cal fer és que hem parlat tot el temps "d'establir" o "asseverar" una oració, però hem de tindre en compte que segons una poderosa intuïció realista, que gairebé tots compartim, és en principi possible diferenciar allò que és "real" o "vertader" d'allò que podem conéixer o establir com a tal. Una oració podria "ser vertadera" encara que no poguérem establir la seva veritat. L'aigua podria ser H_2O encara que l'oració 'L'aigua és H_2O' fos del tot impossible d'establir per a nosaltres. Si la realitat d'un fet és independent de la nostra capacitat per a conéixer-lo o per a establir-lo mitjançant l'asseveració justificada d'una oració que l'expresse, podria una definició de la forma (DV) reflectir un fet del món malgrat que fórem incapaços d'establir-la? Aquesta sembla ser una possibilitat oberta. El fet que l'enunciació d'una oració no estiga fonamentada és perfectament compatible, moltes vegades, amb la suposició de la seva "veritat". A diferència de (8) o (9), (7) no és una paradoxa. Si, independentment de la manca de fonamentació, una definició de la forma (DV) no comportés cap contradicció, podria ocórrer que allò que diu la definició fos vàlid "objectivament" (que captés "com són" les coses "realment") malgrat que aquest fet transcendira tota evidència assolible. La definició hauria d'aportar alguna solució al problema de les paradoxes semàntiques, però com que aquest no és el problema que ens ocupa, el deixarem de banda i suposarem, ignorant les dificultats, que la definició en qüestió està lliure de contradiccions.

Sembla que la plausibilitat d'aquesta afirmació depén en part d'allò que triem com a substitut de C en (DV). Si triem "correspondència amb els fets", per exemple, l'afirmació sembla prou vaga. No estaria gens clar que volem dir en dir que oracions com (7), (11) o (DV*) "es corresponen amb els fets". La noció de correspondència en aquestes oracions sembla tan mancada de contingut com la de veritat. La química podria explicar possiblement què significa que allò que diu l'oració 'L'aigua és H_2O' es corresponga amb els fets i la semàntica (juntament amb la química) podria explicar, apel·lant a les (RV) i a (DV*), què significa que *'L'aigua és H_2O' és vertadera* es corresponga amb els fets però no està gens clar el significat de dir que (7), (11) o (DV*) "es corresponen amb els fets". L'afirmació no sembla tan obscura si substituïm C en (DV) per "Màximament coherent". Podria ocórrer que l'única manera de mantenir un conjunt màximament coherent de creences, encara que no ho poguérem demostrar, fos acceptar ($DV^{\dagger}$):

> ($DV^{\dagger}$) Per a tot x, x és vertader si i sols si x pertany a un conjunt d'oracions (o, alternativament, de proposicions, o de creences) màximament coherent.

Quelcom semblant es podria dir de la versió escaient de (DV) per a altres definicions alternatives de la noció de veritat, fins i tot si aquestes prenen la forma d'una conjunció o disjunció de diverses propietats. Podria donar-se el cas que allò que diu la definició fóra correcte malgrat la nostra incapacitat per a esbrinar-ho. Allò expressat per la definició seria, consegüentment, vàlid però no podríem acceptar-la com a definició per motius de circularitat. El problema de definicions com (DV*) rau en el fet que no podem mai demostrar-les o establir-les perquè, quan ho intentem, ens adonem que necessitem prèviament acceptar la seva validesa per a justificar algun dels passos de la demostració o de les accions que ens porten a establir-la, sent precisament aquesta validesa el que cerquem establir des d'un principi inútilment. Establir (DV*) pressuposa haver establert ja (DV*); establir una definició de 'veritat' pressuposa haver establert ja la pròpia definició, haver decidit ja "la seva veritat".

Vegem un poc més detalladament el que vull dir seguint un intent d'establir (DV*). Donades les regles de la quantificació, havíem dit que per a establir (DV*) necessitàvem establir el bicondicional (11). Les regles del bicondicional ens diuen ara que establir (11) significa establir les oracions:

(12) Si (DV*) és vertadera, (DV*) es correspon amb els fets.
(13) Si (DV*) es correspon amb els fets, (DV*) és vertadera.

(12) es pot establir de forma directa apel·lant a les (RV) i a les regles que regeixen les connectives lògiques. Si suposem que (DV*) és vertadera, podem establir (DV*) mitjançant (EV). Immediatament inferim (11) i així arribem successivament a (12) i, per modus ponens, a '(DV*) es correspon amb els fets', amb la qual cosa podem cancel·lar el supòsit inicial i establir (12) introduint la implicació.

El problema de circularitat es fa palés quan volem establir (13) suposant que (DV*) es correspon amb els fets. Per a establir la veritat de (DV*) només podem apel·lar a dues coses: assumir circularment la pròpia (DV*), o suposar la validesa d'un esquema semblant a (EVO):

(ECO) p es correspon amb els fets si i sols si O.[29]

Si aquest esquema fos vàlid, podríem passar de '(DV*) es correspon amb els fets' a (DV*) i establir fàcilment '(DV*) és vertader' mitjançant les regles V. De fet, l'esquema haurà de ser vàlid si la veritat i la correspondència amb els fets són la mateixa cosa, però és precisament això el que cerquem establir. Tot el que sabem inicialment de la nostra noció de veritat és que ha de satisfer els esquemes (EVO) i (EVP). Establir (DV*) consisteix en trobar certes propietats bàsiques que puguem identificar amb el contingut d'un predicat que satisfà els esquemes esmentats. Pressuposar (ECO) és pressuposar la validesa de (DV*). (ECO) està tan en qüestió com ho puga estar (DV*) i, per tant, l'hem d'establir. Ara bé, ací entropessem, una vegada més, amb un problema de circularitat ja que la validesa general d'(ECO) passa per establir una de les seves exemplificacions:

(14) (DV*) es correspon amb els fets si i sols si, per a tot x, x és vertadera si i sols si x es correspon amb els fets.

[29] Si la variable esquemàtica p fos substituïble per noms de proposicions en comptes d'oracions, tindríem llavors un esquema (ECP) on serien les proposicions i els fets els termes de la correspondència.

Òbviament podríem establir (14) a partir de (DV*), però això és el que volem evitar per a escapar de la circularitat. Si disposàrem per al predicat de la correspondència d'unes regles semblants a les regles V, també podríem establir (14), però la validesa d'aquestes regles sols podria justificar-se a partir d'(ECO) i (ECO) sols és vàlid si establim (14), per tant, la validesa de les regles dependria de la de (14) i no a l'inrevés. Una última possibilitat passaria per tractar d'establir (14) mitjançant una definició de "correspondència amb els fets" que aportés qualitats necessàries i suficients per a la correspondència:

(DC) Per a tot x, x es correspon amb els fets si i sols si x és T.

i que ens subministrés suficient informació per a establir la validesa de (14) i d'(ECO), però, com és d'esperar, (DC) és una oració circular la validesa de la qual depén de:

(15) (DC) es correspon amb els fets si i sols si (DC) és T.

Tot indica que insistir en aquesta via ens abocarà tard o d'hora a un regrés a l'infinit.

Voldria considerar, per a finalitzar, un últim intent d'escapar a la impossibilitat d'*establir* una definició general de la noció de veritat per motius de circularitat. Algú podria cridar la nostra atenció sobre la diferència existent entre oracions *descriptives* i oracions *normatives*. Establir les primeres seria una qüestió d'establir si les oracions en qüestió reflecteixen correctament algun "marc d'objectivitat" mentre que establir les segones suposaria precisament *crear* un "marc d'objectivitat". Àdhuc una mateixa oració podria fer-se servir (en ocasions diferents) en tots dos sentits. Algú que diu "Als escacs, l'alfil només pot moure's diagonalment" pot estar descrivint una regla dels escacs o pot, per contra, estar establint una regla del joc. La primera oració podrà establir-se i ser descriptivament correcta en la mesura en què algú haja tingut èxit establint la mateixa oració amb caràcter normatiu. Paral·lelament es podria dir que oracions de la forma (DV) tenen una vessant normativa. Des d'aquesta perspectiva, afirmar, per exemple, (DV*) suposaria, en primer lloc, establir una norma o, com hem dit, crear un "marc d'objectivitat". Tot proferiment subsegüent de (DV*), si la norma s'assola, seria vàlid descriptivament en tant en quant reflectira una norma real. Consegüentment, la circularitat que hem associat a (DV*) no ens impediria d'establir-la. Establir (DV*) en sentit normatiu no suposa establir *prèviament* cada un dels seus casos particulars, i establir-la en sentit descriptiu no suposa cap problema perquè la validesa dels seus casos particulars ve garantida per la validesa general de la norma.

Certament, tota definició té un caràcter normatiu, i també és aquest el cas de la definició de 'vertader'. Ara bé, el caràcter normatiu que té una definició del terme 'vertader' de la forma (DV) afecta més aviat a l'*ús* que fem d'un *predicat* lingüístic (el predicat 'vertader') i no al *concepte* de veritat. Si (DV*) es pot establir de forma purament normativa, aleshores té un caràcter convencional i suposa poc més que establir l'equivalència entre dos termes del nostre llenguatge: 'veritat' i 'correspondència amb els fets'. Si el que pretén es *descriure* la mena de relació que es dóna entre dos conceptes reals: la veritat i la correspondència amb els fets, aleshores no hi ha cap context d'ús on (DV*) o qualsevol altra definició de la forma (DV) tinga un caràcter purament normatiu.

6. Conclusió

He tractat de mostrar ací que tot intent de definir la noció de "veritat" o "vertader" en termes completament generals és circular en la mesura en què certes oracions clau que utilitzem a tal efecte no estan fonamentades, és a dir, pressuposen l'establiment d'una oració, la pròpia definició, que conté de forma ineliminable el predicat que es pretén definir. No obstant això, aquesta circularitat no té per conseqüència que qualsevol definició general de veritat siga incoherent o expresse quelcom fals sinó, més aviat, que qualsevol intent per la nostra banda d'establir-la estaria abocat al fracàs. Ens trobaríem doncs en una situació d'ignorància o incertesa forçosa. Podríem assumir com a vàlid allò que enuncia una determinada definició general de la noció de veritat i, de ser correcte el nostre supòsit, tindríem la fortuna d'haver triat l'opció encertada, però no hi hauria manera d'estar completament segurs que cap altra alternativa incompatible amb la noció que acceptem és la correcta. Per a establir la veritat de qualsevol cosa necessitem partir d'un principi que determine el significat d'establir la veritat de quelcom i això vol dir que també per a establir el principi que indica en què consisteix establir la veritat d'una oració o d'una proposició necessitem haver solucionat prèviament aquesta qüestió. El punt de partida de qualsevol pràctica que determine el significat d'establir oracions o proposicions, o d'establir la seva veritat, no pot establir-se dins de la pròpia pràctica ja que queda pressuposat per aquesta. Només podria establir-se com a condició de possibilitat de la pròpia pràctica, però no podem demostrar en sentit absolut que la pràctica que seguim a l'hora de determinar allò vertader capture en última instància la noció de veritat entesa com quelcom objectiu i independent de les nostres pràctiques. [30]

Bibliografia

Armour-Garb, "Deflationism and the Meaningless Strategy", *Analysis* 61: 280-89, 2001.

Beall, Jc, "A Neglected Approach to the Liar", *Analysis* 61: 126-29, 2001.

Blackburn, S. i K. Simmons (eds.), *Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Dummett, Michael, "Of What Kind of Thing is Truth a Property", en Blackburn i Simmons (eds.), *Truth*, 1999.

Frege, Gottlob, "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung". *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1: 58-77, 1918-19 (cite la traducció al castellà de Luis Ml. Valdés Villanueva: "El pensamiento: una investigación lógica", en *Investigaciones lógicas*, Tecnos, Madrid, 1984).

——— "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* N. F. 100: 25-50, 1892. (Referències a la traducció al castellà d'Ulises Moulines: "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1971.)

Grover, Dorothy, Camp, J. L. i Belnap, Nuel, "A Prosentential Theory of Truth", *Philosophical Studies* 27: 73-125, 1975.

Gupta, Anil, "A Critique of Deflationism", *Philosophical Topics*, 21/2: 57-81, 1993.

Horwich, Paul, *Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1998 (1ª edició 1990).

Kripke, Saul, "Outline of a Theory of Truth", *The Journal of Philosophy* 72: 690-716, 1975.

Quine, W. Van O., *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1970.

Ramsey, F. P., "On facts and Propositions", en D. H. Mellor (ed.), *Essays in Memory of F. P. Ramsey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980. (Publicat originalment en R. B. Braithwaite (ed.), *The Foundations of Mathematics*, Routledge and Kegan Paul, 1931.)

Soames, Scott, *Understanding Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Tarski, Alfred, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research* 4: 341-375, 1944.

[30] Vull agrair especialment els comentaris que sobre anteriors versions d'aquest escrit han fet Dominique Kuenzle, Josep Macià, Marta Moreno, Carles Moya, Jenniffer Saul i Ian White.

DE LOS CELOS AL AMOR IMPOSIBLE (O DE OTELO AL MITO DEL ANDRÓGINO)

Alex R. Nadal *

Abstract: This paper has two sections. In the first part I make a brief outline of Shakespeare's *Othello* following Stanley Cavell's reading of it. I underline some features of Othello's jeaulosy pointing out the idea that the problem scepticism about other minds involves a certain moral responsibility. The line of this argument is supported by the latter Wittgenstein in his work *On certainty*. In the second part the author offers a running commentary of the Plato's *Symposium* focusing on the framework of Aristophanes. On this basis I try to examine the myth of "true love" and to take into consideration some connections with a "true knowledge". A basic aim of this paper is to show an example of the relationships between philosophy and literature in a sort of *continuum*.

Key words: Shakespeare, Othello, jeaulosy, Cavell, Wittgenstein, "other-minds", Plato, Aristophanes, love.

1. Los celos de Otelo y el problema del otro

El 1 de noviembre de 1604 la compañía de los *King's Men* a la que pertenecía Shakespeare presentó ante el rey Jacobo I de Inglaterra, la obra *The Moor of Venis*. La primera edición impresa de *Othello* apareció en 1622, seis años después de la muerte del genial dramaturgo. La velocidad, el vértigo y la paranoia recalcitrante del pensamiento dominan la acción hasta el punto de que la estricta cronología temporal está reñida con el *tempo* del acontecer escénico. Con la historia del Moro de Venecia, de su esposa Desdémona y de las asechanzas de Yago, Shakespeare construye un doble esquema temporal, histórico y dramático, que se empieza a desarrollar paralelamente pero de una forma divergente, consiguiendo de este modo que el hilo de escepticismo que hilvana el drama, funcione y cause sus efectos, con la misma rapidez con la que Otelo cae en la noche oscura de los celos. A partir del segundo acto el tiempo real y el tiempo dramático dejan de funcionar paralelamente y la discordancia temporal aumenta de forma exponencial dejando una sensación de perplejidad en el espectador: ¿cuándo contrajeron matrimonio Otelo y Desdémona?, ¿cuándo –si lo hicieron– lo consumaron?

Al mostrar este rápido ritmo dramático, el público toma partido de la dinámica loca de la obra, dándose cuenta de lo absurdo de las acusaciones de Yago: no existe

* Alejandro Roselló Nadal. Becario de Investigación FPU. Dpto. Metafísica i Tª del Coneixement. Facultat de Filosofia i CC. de l'Educació. Avda. Blasco Ibáñez, 30. 46010 València. Universitat de València. Correo electrónico: alejandro.rosello@uv.es.

tiempo real para que el adulterio fuera posible y, según la interpretación del filósofo norteamericano Stanley Cavell, [1] Otelo *en el fondo lo sabe, sabe que Desdémona es inocente*. Pero no por algo que desconoce, sino *por algo que conoce pero no quiere reconocer*, Otelo no puede echar marcha atrás y prefiere simular ignorancia a cargar con el peso de tal conocimiento. Pero, ¿de qué conocimiento se trata?

La tragedia está escrita de antemano desde el momento en que Otelo apuesta por Desdémona de una forma absoluta como "Otro Ejemplar" o "caso ideal" de todo conocimiento posible en la forma reductiva: "si puedo llegar a conocer algo, conozco esto: te conozco a ti". [2] Pero también el mejor caso posible de reconocimiento está expuesto a las dudas escépticas del filósofo y a las sospechas venenosas del celoso. Perder la "apuesta absoluta" [3] que Otelo realiza al proyectar a Desdémona como un "otro genérico" supone perder la capacidad de reconocer a los otros en su idiosincrásica y particular humanidad; pérdida que es simbolizada por Shakespeare como una especie de "destino de piedra" [4] de lo humano, que presagia "la transformación en piedra de nuestros corazones". [5] Sea como fuere, basta la mera formulación explícita de la apuesta, el reto lingüístico contra la afirmación escéptica de Brabantio, [6] padre de Desdémona, para que todo se desencadene en la dinámica vertiginosa que se avitualla y alimenta, *in crescendo*, de lo absurdo de la misma.

Pero, ¿cómo es tan vertiginosa la metamorfosis de Otelo? ¿Cómo se precipita a un ritmo escénico tan descalabrante los *humours* que le conducen irreversiblemente a la locura? Se podrían distinguir ciertas "estrategias directas" de ataque que Yago utiliza: la incertidumbre sutilmente provocada, la manipulación de conceptos abstractos como la reputación y la honradez; [7] el recordar a Otelo que es un extranjero negro en una

---

[1] Stanley Cavell es Walter M. Cabot, n. 1926, en Atlanta, Georgia. Fue presidente de la Asociación Americana de Filosofía y profesor de Estética y Teoría General del Valor en la Universidad de Harvard, donde fue nombrado emérito en 1997. En EEUU es conocido sobre todo por sus influyentes contribuciones en el campo de los estudios sobre cine, de la crítica literaria shakespereana y en la confluencia del psicoanálisis con la teoría literaria. Uno de sus méritos más tempranamente reconocidos es haber recuperado las figuras de Emerson y Thoreau como representantes legítimos de la "filosofía tradicional Americana", esto es, como una especie de "protopragmatistas". Para su vida, obra y peculiar estilo se puede consultar su *A Pitch of Philosophy. Autobiografical Exercises* traducido al castellano hace sólo unos meses por Antonio Lastra como *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*, Visor. Colección La balsa de la Medusa, 119, Madrid, 2002.

[2] En el original "My life upon her faith", algo así como "(Pongo) mi vida a cambio de su fe", que considero mejor traducción que la de la edición que, de no indicar lo contrario como es el caso, vamos a seguir aquí (5ª edición de la editorial Cátedra, Madrid, 1988, que sigue a su vez la edición dirigida por el Instituto Shakespeare coordinada por Manuel Ángel Conejero), la cual traduce como: "Apuesto a su lealtad con mi vida". En adelante sólo citaremos el número del acto y de la escena, seguida por el número de línea de la obra original. Esta cita corresponde al Acto I, Escena III, línea 294, luego: I, III, 294.

[3] S. Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, New York, 1979, p. 485. De ahora en adelante citaremos esta obra sólo con la abreviatura CR, seguida del número de página del original citado. Aquí seguiremos, con modificaciones, la traducción de los apuntes del profesor de la Universidad de Valencia, Diego Ribes, uno de los pocos "buen conocedores" de Cavell en el ámbito hispano y traductor de esta principal obra, de próxima aparición en nuestro país.

[4] "Mi corazón en piedra se ha convertido, pues lo golpeo y mis manos hiere" (IV, I, 176-178). También: "Conviertes mi corazón en piedra y quieres que llame asesinato a lo que voy a hacer cuando no es sino sacrificio" (V, II, 65-67).

[5] "El fracaso en reconocer un caso ideal del otro constituye una negación de ese otro (...) presagia la muerte del otro (...) y presagia la muerte de nuestra capacidad de reconocer como tal, la transformación en piedra de nuestros corazones" (CR, 493).

[6] "Mírala bien, Moro, si es que tienes ojos. Si traicionó a su padre podría traicionarte a ti" (I, III, 292-3).

[7] De hecho, a lo largo de la tragedia y en boca de diferentes personajes, el término "honest" y sus derivados aparecen en 52 ocasiones, recogiendo los diferentes matices y acepciones de la palabra (*noble*, en I, III, 295; *honrado*, en II, I, 195; *leal*, en II, III, 6; *justo*, en III, III, 5; etc.).

sociedad de blancos y que no es el primer hombre a quién Desdémona engaña (ver nota 6), etc. Pero la explicación que queremos hacer plausible aquí es que si es rápida la caída de Otelo es porque el propio Otelo, al igual que Hamlet, prefiere "caer rápido" antes que cargar con el "peso" del conocimiento que esconde esa "apuesta absoluta". Pero, de nuevo ¿de qué "peso", de qué conocimiento hablamos?

Para empezar podríamos decir que se trata del "peso de una prueba" por la cual Otelo no puede mantener *la fe en la fidelidad* de Desdémona con *una convicción o certeza subjetiva* y exige una *certeza objetiva o metafísica* para creerla. El reclamo de Otelo por una "prueba ocular" donde "no puedan prender las dudas" [8] –la recreación, por decirlo así, de un contexto cartesiano– puede ser comparable a la insistencia con la que el escéptico o el epistemólogo exige que no sea lógicamente posible el error para que un conocimiento sea válido. Pero la aplicación de esta estricta exigencia de la epistemología moderna cuando el objeto de conocimiento es otro ser humano, conduce, en el extremo, a la "locura" del sujeto que conoce y a la "muerte", por cosificación, del sujeto conocido. Desdémona no puede ser reducida a un mero objeto de la teoría del conocimiento. Es ella, en realidad, la que marca con su cuerpo los límites de la razón; y Otelo el que enloquece al no respetarlos. Pese a lo absurdo de la acusación de Yago, Otelo quiere estar *absolutamente* seguro de que Desdémona le ha sido fiel y para ello exige una certeza lógica de carácter universal que difícilmente encuentra sentido natural en el conocimiento subjetivo y contextual de los individuos concretos e idiosincrásicos. Pero si Otelo busca un conocimiento fiable de Desdémona fuera de ella es porque *ya no se fía de ella*. Y es aquí precisamente, en esta *falta de confianza*, de donde nacen y se alimentan tanto los celos de Otelo como las dudas del escéptico.

En este sentido la incapacidad de Otelo para creer en la fidelidad de Desdémona, es más, su insistencia en creer lo contrario, es pareja a la tendencia del filósofo escéptico a la hora de tratar el problema de la existencia de las otras mentes desde una perspectiva meramente epistemológica. Conocer a un ser humano supone tratar como persona al "objeto" de conocimiento y no como un mero objeto kantiano. Esto me lleva a asumir en mi proceso de conocimiento una cierta *actitud ética* que supone a su vez una *relación* interactiva, recíproca, en fin, *humana*, entre el sujeto que conoce y el objeto que se conoce. [9] El término "conocer" no se puede aplicar con el mismo sentido cuando lo referimos a la existencia de personas que cuando lo referimos a la existencia de objetos del mundo externo. [10] Conocer a un sujeto presupone necesariamente

---

[8] Ante las acusaciones de infidelidad, Otelo pide a Yago: "Haz que lo pueda ver mis ojos o pruébalo, y que los hechos no tengan resquicios o claros de donde prendas dudas" (III, III, 368-370).

[9] "El trato con personas implica necesariamente reciprocidad... conocer significaría, en realidad, 'conocerse' mutuamente. El conocimiento de la persona sería, pues, un conocimiento muy extraño que contendría no sólo el saber yo de esa persona, sino el saber esa persona de mí en el conocimiento de la persona, el objeto conocido ha de ser también, por su parte, sujeto cognoscente. Lo cual, en cambio, no sucede en el conocimiento de la cosa". Manuel García Morente, *Ensayo sobre la vida privada*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001, p. 20. En adelante EVP, seguido de la página correspondiente.

[10] En realidad el error que comete Otelo es un error de categorización epistemológica por el cual se identifica el escepticismo de otras mentes con el escepticismo del mundo externo. Este segundo toma a un "objeto genérico" y lo equipara como un representante general del mundo exterior que pone a prueba mi capacidad misma de conocer el mundo, el alcance de mis propias categorías cognitivas. Si llegamos a conocer un trozo de cera, una silla, una mesa, etc. podremos conocer el mundo exterior. Pero en el escepticismo de otras mentes no se puede generalizar por abstracción de los casos particulares porque cada caso concreto supone, por decirlo así, una nueva aplicación de la regla o de la duda metódica. Que yo fracase en conocer a mi vecino del tercero no supone que no pueda conocer al del cuarto. El fracaso aquí sería de *una* categorización o proyección concreta y no de las mismas categorías o de mi capacidad proyectiva como tal. La "apuesta absoluta" de Otelo supone precisamente idealizar a Desdémona hasta tomarla como

un "algo más", un *plus* importante que caracteriza el tipo de conocimiento que se da entre los seres humanos. Pero, ¿en qué consiste este "algo más"?

Si, como hace Otelo, equiparamos la posibilidad de un "conocimiento verdadero" de la otra persona con la posibilidad de establecer éste con una *certeza objetiva*, tal y como la estableció Descartes podríamos llegar a decir que, *prima facie*, "la persona no puede ser conocida, ya que no puede ser objeto" (EVP, 21). Es más, el mero conocimiento del otro no basta para su verdadero reconocimiento ya que, y aquí está el punto clave, *es necesario reconocer al otro también en su desconocimiento.* [11] Siempre hay en el otro un "algo más" que no se reduce ni responde a una mera pregunta cognitiva. Reconocer al otro como persona supone reconocer que hay cosas en él que no se pueden conocer, cosas ante las cuales uno no puede más que cerrar los ojos en una especie de "ceguera para con un aspecto" del otro o "ceguera para con el alma" constitutiva a nuestra naturaleza humana. [12] "Así, con frecuencia –dice Wittgenstein en uno de sus aforismos– no puedo reconocer al *Hombre* en el hombre". [13]

Cavell circunscribe el problema del otro en su "lectura" de Otelo de la siguiente manera (las cursivas son mías): "Según mi elaboración, las confesiones de escepticismo de Otelo sobre la fidelidad de Desdémona, son una historia que cubre *una convicción más profunda*; *una duda terrible que cubre una certeza más terrible aún, una certeza que no puede establecerse*. Pero entonces esto es lo que desde el principio he estado trayendo a colación como la causa del escepticismo –el intento de *convertir la condición humana, la condición de humanidad, en una dificultad intelectual*, en un acertijo o un enigma, *interpretar "una finitud metafísica como deficiencia intelectual*" ("Knowing and Acknowledging", p. 263) (CR, 493).

Aquí, por una parte, se critica interpretar los límites naturales como limitaciones epistemológicas (interpretar "una finitud metafísica como una deficiencia intelectual"); y, por otra parte, se defiende, "una certeza que no puede establecerse". Como Wittgenstein defiende controvertidamente en *Sobre la certeza* (SC), no sólo la certeza

---

representante de toda la Humanidad: una persona representa todas las amantes posibles, todos los mundos posibles. Otelo, en el fondo, olvida, prefiere olvidar, eso de que "cada persona es un mundo". Por eso para que Desdémona pueda cumplir con este rol de "otro genérico", Otelo antes tendrá que objetivarla. La idealización teórica del amor supone la cosificación de las personas de carne y hueso.

[11] Precisamente de esto trata uno de los libros que Cavell tiene sobre cine, *Contesting Tears: The Melodrama of the Unknown Woman* (University of Chicago Press, Chicago, 1990), donde presenta a ciertas actrices, sobre todo a la Greta Garbo, como ejemplificación o ilustración de ese posible modelo de "reconocimiento en el desconocimiento". En este libro Cavell dice: "Es como si la Greta Garbo hubiera generalizado esta capacidad más allá de toda duda humana (llámese a esta capacidad talento para, o voluntad de, comunicar), y la hubiese generalizado hasta un punto de absoluta expresividad; de modo que la sensación que se tiene de no alcanzar a conocerla, de su estar más allá de nosotros (es decir, visiblemente ausente) constituye por sí mismo la prueba de su existencia". Tomo la cita del libro del profesor Diego Ribes, op. cit., p. 199; cuyo último capítulo tiene por título: "Stanley Cavell sobre Wittgenstein y escepticismo". En la página 200 del mismo leemos muy significativamente: "El carácter de desconocida de la Garbo, no significa ignorancia. El conocimiento de los otros, cuando fracasa... no puede compararse al vacío de las ciencias físicas: como una falta, una mera carencia. Aquí el desconocimiento que sentimos ante ella, no implica que no pueda ser reconocida. Se trata más bien de mostrar la forma en que debe ser reconocida para ser conocida en absoluto, y esta forma es la de reconocerla como desconocida. Pero esto último equivaldría a su reconocimiento, al conocimiento de su existencia, más allá de toda duda. Pero no porque hayamos dado con una prueba irrefutable de la misma, sino en el sentido de que su expresividad, este tipo de expresividad, no sólo "prueba" fuera de toda cuestión la realidad de su existencia, sino que además subraya la irrelevancia de los conceptos de conocimiento y duda (de la filosofía moderna) para determinar la existencia de los otros".

[12] "I shut my eyes to others" (CR, 430).

[13] L. Wittgenstein, *Aforismos, cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, p. 31, aforismo 1.

subjetiva sino también la certeza objetiva se basan en *una actitud hacia algo,* [14] *una actitud que no garantiza que ese algo sea verdadero*. "La certeza es, *por decirlo así*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado" (SC, 30). En realidad dirá Wittgenstein, y Otelo es una buena muestra de ello, lo que sucede es que "nos formamos una imagen falsa de la *duda*" (SC, 249), y con ello, también, de la creencia, de la certeza y del conocimiento; cometemos, por decirlo así, un "cierto tipo de negligencia" (SC, 77) que a mí me gustaría llamar una negligencia de tipo *moral*. Pero, ¿en qué consiste ésta?

Según mi punto de vista la *negligencia moral* consiste en negar u ocultar el hecho de que la base primordial para establecer con certeza el conocimiento de algo en un contexto determinado no es otra cosa más que *la confianza* en la veracidad de las expresiones de las otras personas que, como dice Wittgenstein, comparten conmigo unas formas de vida y unos determinados juegos del lenguaje. [15] En este sentido Wittgenstein defiende que "en algunos casos, en lugar de 'lo sé' se puede decir: *es así, fíate*'" (SC, 176). De hecho, "sé" cumple un papel análogo a "puedes fiarte de esto" o "fíate de mí", [16] al menos en los contextos ordinarios de habla y en el uso cotidiano que hacemos de tales expresiones. Es en un contexto filosófico y en un "uso extraordinario" de tales términos donde la equiparación se vuelve problemática y donde el saber parece no encontrar una expresión que cabalmente le satisfaga. Podemos decir que muchas veces damos "fe de algo" no para convencer al que no cree sino simplemente para comunicarse con (o incluso para "proteger a") quien cree en ese algo. *Fe de algo, pues, como fe de alguien,* [17] como un refinamiento de una forma más básica de confianza que responde a una reacción primitiva de nuestra naturaleza humana.

Cuando una persona "digna de confianza" [18] nos cuenta algo, también espera de nosotros una reacción sincera al respecto, una cierta atención interesada, ya sea una respuesta verbal, el cruce de una mirada, el asomo de una sonrisa o un silencio compartido. Esta especie de *rebote interrogativo* de ti hacia mí, más o menos explícito, me

---

[14] "Quiero decir: no es que el hombre sepa la verdad en ciertos puntos con una seguridad completa. Sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud" (l. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 411, # 404). Precisamente lo que Wittgenstein defiende en *Sobre la certeza* (en adelante, SC, seguido del párrafo correspondiente) en oposición a Moore son estas "certezas que no pueden establecerse". De hecho, hay ciertas hipótesis que no tienen confirmación de ninguna clase (SC, 203) y formas de actuar de las que no se pueden dar razones (SC, 307) porque su seguridad o certeza viene dada por una forma de vida (SC, 358), por algo que yace más allá de lo justificado o injustificado y que Wittgenstein califica en algún momento de animal (SC, 359).

[15] Así, por ejemplo, todo lo que nosotros aprendemos y creemos saber acerca de la historia, ciencia, etc... se basa en el principio de autoridad, esto es en una creencia no fundamentada y justificada. De hecho, *confiamos* en la veracidad de lo que leemos en los libros de texto de la escuela y en lo que nos dicen nuestros profesores. A este respecto dice Wittgenstein: "creo que los hombres se comunican de cierto modo. Así es como creo en hechos geográficos, químicos, históricos, etc. Es así como *aprendo* las disciplinas científicas. En efecto, aprender se basa en la creencia. Quien ha aprendido que el Mont Blanc tiene 4.000 metros de altitud y lo ha comprobado en el mapa, dice que lo *sabe*. ¿Puede decirse, entonces: concedemos nuestra confianza a eso porque ha dado buenos resultados?" (SC, 170). En este sentido, y si se me permite decirlo así, el conocimiento de nuestra imagen del mundo se basa, como en el amor, en una *confianza ciega*.

[16] Ver al respecto, principalmente, los párrafos 561 y ss. de SC.

[17] En realidad, cuando yo, por ejemplo, os digo que me llamo *A*., también os estoy diciendo tácitamente que podéis fiaros de mí, de lo que digo, etc., de manera que si os miento ya no os podría exigir que me creyerais en el futuro (SC, 571).

[18] En SC, Wittgenstein utiliza la expresión "alguien digno de confianza" o similares en varias ocasiones, lo que ya nos podría indicar algo. En concreto, en los párrafos 21, 137, 150, 281, 445, 525, 571, 575, 668.

exige responderte yo a ti, a tu persona, por decirlo así, desde mi persona. Ahora bien, difícilmente sabré cómo satisfacer esa exigencia si dudo de la veracidad de tus expresiones (por ejemplo, de tus expresiones de dolor). En algún momento tendré que *cambiar de actitud* y tener fe yo en ti y además tener fe en que tú, recíprocamente, confías en mi, en que tu confianza hacia mí es sincera y, por decirlo así, yo soy digno de la fe que tú has depositado en mí. *Tener confianza yo en ti y a la vez creer que yo soy digno de tu confianza*. Para salir del círculo de retroalimentación viciosa en algún momento el celoso tendrá que confiar en sí mismo y no poner nada en duda (SC, 150); esto es, tendrá que detener la duda y cobrar conciencia de que toda duda tiene necesariamente un final. [19] Pero, ¿cómo? Simplemente –y he aquí el quid de la cuestión– con la *confianza o fe* que yo ponga en una determinada persona y no, por decirlo así, por ningún argumento, verificación, o explicación. [20] En ciertos contextos, "estoy inclinado a decir: así es simplemente como actúo". [21] Y no necesito saber más.

Pues bien, Otelo apuesta por Desdémona casándose con ella. Desdémona apuesta también valientemente por Otelo y en todo momento muestra una confianza sincera en él, reconociendo wittgensteinianamente que su cara, su cuerpo, es la mejor expresión de su alma. [22] Esto supone ese *rebote interrogativo*, algo que Otelo no está dispuesto a asumir. Por eso una persona no puede ofrecer a otra nada en este mundo que pueda servirle como prueba objetiva de su amor y fidelidad si esa persona antes no quiere creerla por nada del mundo. La incapacidad de Otelo para dar una respuesta cabal a este *rebote interrogativo* le lleva a la locura y a creer que la metáfora "morir de amor" equivale literalmente a, por amor, matar y darse muerte.

Si ser es estar en relación y si para llegar a conocer realmente al otro tenemos que dejarnos conocer a nosotros mismos, puede que muchas veces, como hace Otelo cometiendo esa "negligencia moral" de la que hablamos, optemos por evitar ese *rebote interrogativo*, prefiriendo no presentarse uno mismo como "otro significativo" para nadie, evitando así la *responsabilidad moral que supone toda relación amorosa*, una responsabilidad que no estamos preparados para asumir en nuestra fantasía, combatida por Wittgenstein con su famoso argumento de la imposibilidad de un lenguaje privado, de un mundo privado y secreto donde habita una necesaria inexpresividad, una cierta intimidad narcicista no compartida ni compartible. Por decirlo claramente: reconocer al otro como humano supone presentarse, abrirse, exponerse uno mismo como tal, lo que supone problematizar la humanidad de mi propia persona. [23] "Seamos

---

[19] "El proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita (...) *presuponemos* que el sujeto no nos está tomando el pelo, no se ha aprendido las respuestas de memoria y cosas parecidas (...) ¿No existe una presuposición donde existe la duda? Y la duda puede faltar por completo. La duda tiene un final", L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, Crítica, México, 1988, Parte II, V, p. 421.

[20] "Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego del lenguaje que se está jugando", Ibid., # 654.

[21] "Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: 'Así es como simplemente actúo'", Ibid., # 217.

[22] "Yo amo a Otelo... Así proclamo al mundo mi pública rebelión y el desprecio al Destino. Su cara es el espejo de su alma" (I, III, 248-252). El aforismo 118 de Wittgenstein reza: "El rostro es el alma del cuerpo", *Aforismos, cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe. Austral, 1996, p. 63.

[23] Como vio muy bien Merleau-Ponty, la conducta humana nos exige la percepción de otro, y esta percepción pone a prueba nuestra capacidad expresiva y de abertura a los demás. En este sentido conocer es ser reconocido pues, si en el reconocimiento se incluyen las respuestas del cognoscente como algo esencial, en estas mismas respuestas el cognoscente queda expuesto a ser reconocido. Sería interesante mostrar aquí cómo el aspecto activo del conocimiento (escribir o hablar) incluye necesariamente su aspecto pasivo (leer o escuchar) y cómo escribe el que lee y habla el que escucha.

humanos" –sentencia el humano Wittgenstein.[24] Pero, ¿en qué consiste eso de "ser humano"?, ¿cuáles son los criterios normativos de nuestra humanidad?[25]

No reconocer al otro en su imperfecta e incomprensible humanidad, puede revelar que "algo" falla en la mía propia. Es esa ansiedad a que mi capacidad de exteriorizarme no llegue a ser un reflejo cabal de mí mismo, es ese miedo a no llegar nunca a conectar del todo con el otro. Miedo a lo indescifrable de la humanidad de los otros, miedo al misterio de mi propia humanidad: miedo a lo que es tan básico como inexpresable, tan evidente que pasa desapercibido. De cualquier modo, si el otro siempre media irremediablemente entre mi conciencia y mi autoconciencia, el problema, más que epistemológico, puede que sea expresivo. Y es en este sentido como el autoconocimiento de Otelo caerá en un abismo entre el conocimiento que su conciencia acepta o puede aceptar y su capacidad para expresarlo.

Llegados a este punto lo que me gustaría que quedara claro es que el problema del conocimiento del otro es sólo parcialmente un problema epistemológico y, cuando lo es, no se reduce a un fracaso del conocimiento o a un error de nuestras capacidades cognitivas sino a una decepción especial de nuestro conocimiento producido por su éxito. Paradójicamente uno intenta demostrar la existencia del otro para no saberse solo pero cuando virtualmente puede adquirir ese conocimiento, lo niega porque aceptarlo supone cargar con el peso de un "conocimiento existencial" que todavía puede no estar preparado para asumir. Precisamente esta lección moral es a lo que queríamos llegar aquí con esto que hemos dado por llamar con Cavell "*la verdad del escepticismo*" (CR, 496): la palidez o calidad de mi reconocimiento de los otros no puede completarse nunca con la obesidad o cantidad del conocimiento de los mismos, sino sólo con la confianza, "fe epistemológica" o "certeza moral" (soy consciente de los términos) que yo deposite en ellos. El conocimiento del otro no puede reducirse a un mero problema cognitivo: el conocimiento del estado interno de los otros no es reducible simplemente a la conciencia intelectual de que ciertos criterios epistemológicos han quedado satisfechos. Esta verdad invita a un cambio de actitud en la manera que yo tengo de conocer y relacionarme con los otros. He querido mostrar que intentar "superar" el reto escéptico de la existencia de las otras mentes no es algo que se pueda abordar sólo desde los escrúpulos epistemológicos de una perspectiva meramente cognitiva, apelando así, permítaseme decirlo, a una interpretación menos cognitiva y más afectiva del problema.

En realidad, de lo que adolece Otelo, no es de una falta de conocimiento sino de un exceso del mismo. Otelo posee un conocimiento que no quiere poseer. Sus dudas celosas no buscan encontrar una certeza epistemológica sino *ocultar una cierta "certeza moral" que posee pero que no puede establecerse*: la existencia del otro y de mí en él; la mera presencia del cuerpo ajeno como un campo de expresividad al que tienen que llegar a conectar las expresiones de mi propio cuerpo; el cuerpo, en definitiva, como el campo básico de expresión del alma y de las relaciones humanas. Por eso él no puede soportar el amor de ella: *por el horror que el amor supone... una fe o confianza que no puede establecerse y que el celoso, como el epistemólogo, no quiere asumir.* Pero, ¿qué *idea* tiene Otelo del amor para acabar estrangulando a su amada y apuñalándose a sí mismo? Habrá que ser valientes –y un tanto idiotas, todo hay que

---

[24] Wittgenstein, *Aforismos, cultura y valor*, p. 75, aforismo 162.

[25] Sócrates ya le pregunta a Alcibíades: "Entonces, ¿qué es el ser humano?". Y el poeta reconoce cabizbajo: "No sé qué contestar" (Platón, *Alcibíades*, I, 129e).

decirlo– para adentrarse teóricamente en este terreno. Para intentar paliar las fallas de este despropósito apelo, si se me permite de nuevo, a la experiencia propia de cada uno de ustedes, sin la cual el discurso que sigue seguro quedaría tan ambiguo como triste y oscuro.

2. El mito del andrógino y el amor imposible

"... su cuerpo dejarán, no su cuidado; serán ceniza, más tendrá sentido; polvo serán, más polvo enamorado". Con estos versos termina Quevedo su impresionante soneto "Amor constante más allá de la muerte". Una ficción pareja a ésta lleva a Otelo a estrangular a su amada y a darse muerte. Pero, ¿de qué ficción hablamos?, ¿qué idea (podemos especular) se ha formado Otelo del amor? Desde el *Cantar de los Cantares* de Salomón hace más de dos mil años hasta las últimas superproducciones de la industria de Hollywood, el amor no ha cesado de ser alimento predilecto de la imaginación de los hombres. Hoy en día se pueden encontrar diferentes y variadas construcciones fantásticas sobre el amor. Una fantasía compartida del amor, sin embargo, destaca por encima de todas las otras en el imaginario colectivo de Occidente, una leyenda de la que bebe y se avitualla constantemente tanto las formas más altas del arte y la literatura como la llamada "baja cultura" (canciones, películas, refranes populares, etc.). Esta es: existe un "amor verdadero", un único amor que es *eterno* y *exclusivo*.

Es *eterno* significa que, como mínimo, dura toda la vida y, *prima facie*, más allá de ella; con lo cual, paradójicamente, sólo adquiriríamos la *certeza absoluta* de haber amado verdaderamente... al final de nuestra existencia. Sólo la muerte, pues, revelaría la "verdad" del amor vivido. El "amor verdadero" se constituiría así como una "respuesta" que el hombre se ha inventado para mirar de frente a la muerte y al tiempo. Cuando los amantes se aman, el ahora es siempre. De nuevo, la alianza entre Eros y Thanatos, el pacto entre amor y sufrimiento que según Freud se estableció en Occidente. Que el amor es *exclusivo* [26] implica que se ama "verdaderamente" sólo cuando se ama a una sola persona, pues una y sólo una persona *encaja como un engranaje sin rozamientos* con otra en tanto que es su "alma gemela" o "media naranja". Pero, con todo, ¿por qué tiene que haber *un* solo "amor verdadero"? ¿Por qué los otros tipos de amores sólo pueden ser copias o acercamientos más o menos frustrados y frustrantes de este "amor perfecto"? ¿Qué es ese "amor verdadero" y cómo se puede establecer una verdad teórica a priori que justifique la legitimidad del amor? ¿De dónde nace esta fantasía colectiva fuertemente arraigada en el mundo moderno y en nuestro inconsciente colectivo?

Por una parte, desde diversas disciplinas y posiciones se han aventurados *teorías* acerca del amor. Para el psicoanálisis el amor es energía del libido; para el conductismo una reacción innata ante ciertos estímulos; para el existencialismo una forma peculiar de lucha contra el sinsentido de la vida; para la termodinámica, el amor es una entropía negativa; y para la biología, una condición de la supervivencia de la

[26] Dice el poeta Octavio Paz: "El amor es individual o, más exactamente, interpersonal... La exigencia de exclusividad es un gran misterio: ¿por qué amamos a esta persona y no a otra? Nadie ha podido esclarecer este enigma, salvo con otros enigmas como el mito de los andróginos de *El Banquete*". Octavio Paz, *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 6ª edición, 2001, p. 119. En adelante como LLD.

especie en tanto que se postula como más básica la necesidad de amar antes que de ser amado y, por tanto, se defiende una especie de altruismo primario en el hombre que le fuerza a ser, por naturaleza, un ser social que necesita a los de su especie para su propia conservación y desarrollo. Por otra parte, desde la tradición cultural y literaria, podemos encontrar diversos y muy interesantes *tratamientos* sobre las relaciones amorosas. Desde Ovidio y su arte amatoria hasta el hedonismo individual contemporáneo pasando por los discursos de emancipación sexual de los años 60. En el camino nos dejaríamos en la cuneta otras no menos interesantes tematizaciones como el "amor cortés". [27]

Pero en lo que sí me quiero detener aquí es en el mito del andrógino tal y como encuentra expresión en el libro de *El Banquete* de Platón en parte, porque esta concepción dará sentido a la tragedia de *Othello*; en parte porque esta fantasía (la fantasía del *amor como la unión de dos seres en uno*) también dará cuerpo, quiero defender, a una realidad psicológica profunda de los seres humanos: [28] en tanto que el hombre es un ser incompleto, inacabado, por hacer, "el amor no es deseo de hermosura: es ansia de completud" (LLD, 127). Aquí, como en *Othello*, la misma textura de la narración, nos puede mostrar algo que la teoría omite, algo ante lo cual la filosofía del argumento no puede sino cerrar los ojos. Pero la literatura mira allí donde la filosofía aparta su mirada líquida: en lo particular e idiosincrásico del caso concreto que, como muestra el amor, cada uno de nosotros somos. [29] Y en este sentido podemos llegar a decir que el amor es una apuesta, más o menos insensata, por las diferencias, no por las mías, sino por las ajenas: la capacidad de reconocer al otro en su desconocimiento.

Antes de *El Banquete*, existe cierta literatura sobre el amor en la Grecia Antigua pero normalmente en ella eran señalados los aspectos más negativos y destructivos del amor y la pasión, y no los efectos mediadores o reparadores. Se destaca, precisamente, el horror y la locura que el amor y la pasión suponen. El *Banquete*, sin duda una de las obras platónicas más literarias, supone el primer texto que conservamos donde se elogia abiertamente al amor. Platón aprovecha con genialidad la ambigüedad de la tradición trágica sobre el tema y funda una nueva mitología sobre Eros, un ser intermediario e intermundano, hijo de Poros (el Recurso) y Penia (la Pobreza). Pero mi interés ahora es destacar no el diálogo del filósofo sino el discurso paralelo del comediógrafo ateniense Aristófanes (que, dicho sea entre paréntesis, es el único de los oradores que no mantiene relaciones eróticas con ninguno de los presentes). Vayamos por partes.

El Banquete narra la discusión sobre el amor que tuvo lugar en casa de Agatón donde se celebraba un banquete con algunos amigos entre los que estaba Fedro, Aristodemo, Pausanias, Erixímaco, Alcibíades, Sócrates, Apolodoro (que aparece como el

---

[27] Esta concepción de trovadores y caballeros andantes que rendían culto al amor a través de la figura de una dama distante e inaccesible para ellos, una "dama del alma", formaba parte un ideal de vida superior, por decirlo así, de una "aristocracia del corazón". Conocida es la tesis de Denis de Rougemont en su libro *L'Amour et l'Occident*: el amor es un sentimiento exclusivo de la civilización occidental que había sido inventado entre los siglos XI y XII por un grupo de poetas en la Provenza francesa. Habría que distinguir aquí, creo, entre el sentimiento amoroso y la idea del amor, algo de lo que no es capaz Otelo.

[28] De nuevo dice el poeta: "El mito del andrógino no sólo es profundo sino que despierta en nosotros resonancias también profundas: somos seres incompletos y el deseo amoroso es perpetua sed de 'completud'. Sin el otro o la otra no seré yo mismo. Este mito y el de Eva que nace de la costilla de Adán son metáforas poéticas que, sin explicar realmente nada, dicen todo lo que hay que decir sobre el amor. Pero no son una filosofía y responden al misterio del amor con otro misterio" (LLD, 43).

[29] En realidad, "lo que nos han dicho los poetas, los dramaturgos y los novelistas sobre el amor no es menos precioso y profundo que las meditaciones de los filósofos. Y con frecuencia es más cierto, más conforme a la realidad humana y psicológica" (LLD, 50).

narrador principal) y el citado Aristófanes. ¿Quién de todos ellos puede hablar con autoridad del amor: el poeta, el dramaturgo o el filósofo? En última instancia, Platón reconoce que la instrucción erótica corresponde a una mujer, a la misteriosa Diotima, que *ha persuadido* a Sócrates, no sabemos muy bien con qué artes, de la verdad de su discurso. Sea como fuere el relato tiene la estructura de una caja china con abundantes construcciones indirectas, lo que muestra la fragilidad y cautela de Platón a la hora de hacer del amor un discurso cognitivo, esto es, a la hora de *reducir el amor a una idea del amor* según el modelo socrático: abstraer el caso concreto y particular hasta encontrar la forma universalizable que susbsuma el caso en una idea o forma esencial. El amor, sin embargo, no se dejará reducir fácilmente a una definición genérica.

Pues bien, en los párrafos XIV y XV de *El Banquete* Platón recoge en el discurso de Aristófanes[30] un mito que era anterior a él y que es probable fuera establecido por los presocráticos del siglo VI a.C. En los orígenes de la humanidad –explica la voz del comediógrafo– existían sólo seres "dobles": estaban los andróginos, [31] descendientes de la luna con una parte masculina y otra femenina; los "dobles" machos descendientes del sol con dos sexos masculinos; y también las "dobles" hembras, descendientes de la tierra con los dos sexos femeninos. Estos seres eran tan fuertes y poderosos que intentaron medirse con los dioses, los cuales, amenazados y ofendidos, decidieron castigarlos. [32] Así partieron a estos seres en dos mitades para restarles poder y giraron el rostro hacia la parte amputada para que no olvidaran jamás la consecuencia de su osadía, la pérdida trágica de lo que la humanidad había llegado a ser. A continuación el relato nos describe impresionantemente: "Después de que los humanos fueron partidos en dos, cada una de las mitades, deseosa de formar nuevamente un solo ser, corría frenéticamente al encuentro de la otra para abrazarse a ella, tratando de recuperar así su integridad perdida. Y una vez que conseguían juntarse, los humanos permanecían continuamente enlazados los unos a los otros hasta que morían de hambre y de otras necesidades, pues ninguno quería hacer nada separado de su otra mitad" (191ª-b). De hecho, "experimentaban una extraordinaria sensación de amistad (philía), intimidad (oikeiótes) y pasión (éros), y no querían separarse ni siquiera un instante" (129b-c).

Ante tal patético espectáculo, los dioses se compadecieron de los seres humanos y dispusieron sus órganos sexuales de forma tal que pudieran unirse y sentirse uno den-

---

[30] Este discurso es postergado en un principio por un significativo ataque de hipo, lo que muestra ridícula e irónicamente la importancia de la contingencia física del cuerpo particular, del caso concreto.

[31] De *Andros*, hombre, y *Ginos*, mujer. La figura del andrógino aparece en la literatura alquímica de manera obsesiva con expresiones tales como "cópula filosofal", "Bodas herméticas", "unión del Sol y la Luna", etc. La más significativa de todas ellas es la "Rebis", literalmente, "la cosa doble". Por su parte, Freud reactualiza polémicamente esta cuestión del andrógino al afirmar que, aunque biológicamente tengan un sexo definido, los niños son originariamente bisexuales, y es más tarde cuando evolucionan hacia la heterosexualidad, homosexualidad o persisten en su bisexualidad como consecuencia de determinadas experiencias infantiles, especialmente en relación a los padres.

[32] Es difícil no ver aquí el mismo tema bíblico de la revuelta de Lucifer (lux, lucis: luz + ferre: portar) contra Dios. En Lucifer, como en los demás ángeles, serafines, querubines, etc. existe una completa ambigüedad sobre su identidad sexual, y así han sido representados insistentemente por la iconografía cristiana. Es más, el primer ser, Adán, tenía idéntica cualidad andrógina. Dios no creó a la mujer del barro como hizo con Adán, sino que la creó a partir de una de las costillas de Adán durante un sueño de éste. Tras la separación de los dos sexos y, podemos decir, tras la tentación o deseo que surge de la tensión que se produce en esta dualidad, viene la "caída" y la expulsión del Paraíso, centro de la perfección originaria. El pecado original del cristianismo, la "culpa mítica" que debió afrontar la humanidad fue precisamente la diferenciación sexual, y la búsqueda permanente del otro. En este sentido, lo sagrado, como ha estudiado Mircea Eliade, pasa por la recuperación del estado andrógino. No por casualidad San Pablo, en las Epístola a los Gálatas (3:28) afirma que el bautismo borra las diferencias entre los sexos.

tro del otro a través de la cópula sexual. Ahora bien, además de pasajera, la satisfacción lograda por esta unión es necesariamente incompleta. En realidad, el objetivo de recuperar esa completud mítica nunca se alcanza del todo pues lo que anhelan estos seres no es sólo la unión física esporádica y el breve alivio de un compulsivo espasmo corporal. El comportamiento erótico también expresa un *deseo espiritual insaciable*, una necesidad profunda y oscura "que el alma no puede decir, pero que adivina confusamente" (192d). Este deseo, "sin embargo –dice Martha Nussbaum– es un deseo imposible. Por muy ardorosa y frecuentemente que estos dos amantes entraran uno en el cuerpo del otro, no dejarían de ser dos. Ninguna medida de interpenetración puede hacer que ni la más diminuta partícula de carne se funda con otra". [33] El relato, nos recuerda esta autora, es cómico, ridículo, y tan patético como conmovedor. No tenemos que olvidar que el autor del mismo, Aristófanes, era famoso en Grecia por sus comedias de tono burlesco. Así leemos: "...tales criaturas deben de experimentar como un tormento su falta de armonía, pues su razón sigue aspirando a la completud y el autodominio pero sus cuerpos son indigentes y viven sin tribulación. Sin embargo, desde el exterior no podemos evitar la risa. Quieren ser dioses y ahí están, intentando meter un trozo de sí mismo en un orificio del otro; o bien, y esto parece aún más cómico, suspiran por llenar con otra cosa un agujero propio. No obstante, esas criaturas somos nosotros" (LFB, 239).

Este mito del amor como encajamiento sin roces de dos seres en uno esconde tras de sí la fantasía del "amor verdadero" por el cual se consigue una recuperación de la edad de oro, una vuelta al hogar tras el exilio del paraíso: los amantes, en definitiva, en el seno de una naturaleza reconciliada. Pero esta fantasía ideal choca de frente con nuestra imagen ordinaria de la sexualidad como una forma placentera de complementariedad pasajera entre dos cuerpos físicos finitos. La idea del alma como algo separado del cuerpo introducida por Platón en la historia de Occidente, [34] se traduce, por una parte, en la imagen ideal de un amor perfecto, que no se puede encarnar en este mundo; y, por otra, en el amor sensiblemente imperfecto de dos cuerpos que nunca llegan a ser uno. El impulso erótico busca gozar por unos segundos del placer de ese acoplamiento con otro cuerpo, pero este placer sensible apenas es más que un suspiro ante el deseo de plenitud en la unidad mitológica. En este sentido el sexo puede constituirse como un ritmo reparador, una ración de paraíso o, como postulaba el psicoanálisis freudiano, [35] como una especie de *sentimiento oceánico* que restaura la unidad primordial de la vida.

Sea como fuere la cópula de dos cuerpos mediante la unión sexual puede revivar el recuerdo inconsciente de ese estado edénico del cual fuimos expulsados, pero tras el orgasmo y, por decirlo así, "...vueltos del arrebato, nos encontramos de nuevo frente a un cuerpo y un alma otra vez extraños. Entonces surge la pregunta ritual: ¿en qué piensas? Y la respuesta: en nada. Palabras que se repiten en interminables galerías de

---

[33] Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*. Visor, La balsa de Medusa, Madrid, 1995, p. 241. En adelante LFB, seguido de la página.

[34] "La idea del alma, según los entendidos, no es griega; en Homero las almas de los muertos no son realmente almas, entidades incorpóreas: son sombras. Para un griego antiguo no era clara la distinción entre el cuerpo y el alma. La idea de un alma diferente del cuerpo aparece por primera vez en algunos presocráticos, como Pitágoras y Empédocles; Platón la recoge, la sistematiza, la convierte en uno de los ejes de su pensamiento y la lega a sus sucesores" (LLD, 42).

[35] "La superioridad de Freud reside en que supo unir su experiencia de médico con su imaginación poética. Hombre de ciencia y poeta trágico, Freud nos mostró el camino de comprensión del erotismo: las ciencias biológicas unidas a la intuición de los grandes poetas" (LLD, 29).

ecos" (LLD, 207). El otro amado se presenta con la experiencia de una total extrañeza; a la vez, como tierra incógnita y dulce hogar, como un ser que te exige un reconocimiento a la vez que se presenta ante ti en el desconocimiento constitutivo de su humanidad. Con todo, la sensación de vacío tras el orgasmo apunta al fracaso de todo cuerpo que busque un amor perfecto en un acoplamiento físico. La reconciliación con el exilio del paraíso es sólo una reconciliación pasajera. En realidad tal idea de un estado de paraíso edénico está destinada a fracasar porque no es una idea histórica que se pueda encarnar en este mundo sensible sino fruto de la imaginación constructiva de una fantasía mítica. El cobrar conciencia de este desengaño supone, como en Otelo, despertar una necesidad de venganza y el deseo de saciar esa necesidad. No es que el hombre "haya caído", es que su condición humana es la de "eterno caído". Su mismo nacimiento supone ya una caída constante. El nacimiento del otro, la constante rememoración de esta condición.

Desde la perspectiva mítica de Aristófanes, si antes éramos un ser de naturaleza doble, ahora cada uno de nosotros ansía y busca secretamente a "su otro predestinado", pues de alguna forma el recuerdo de este ser perfecto que fuimos permaneció en la memoria de la especie. La felicidad del ser humano depende directamente de la posibilidad de que las dos almas gemelas se junten y recuperen así su antigua naturaleza originaria pues "amor es el deseo de recobrar aquella plenitud perdida". [36] De hecho las mitades separadas vibran en la misma resonancia y esta armonía o afinidad hace que, tarde o temprano, el reencuentro de las almas gemelas, *prima facie*, se tenga que dar inexorablemente aunque se fracase en la búsqueda, cuerpo tras cuerpo. La idea del encuentro de los amantes como destino cósmico, en una especie de, por decirlo así, "azar objetivo" (Breton), la secreta atracción magnética ante la cual es inútil resistirse, esa especie de atracción fatal es, en última instancia, la esperanza que mantiene viva la llama de este ideal romántico del amor. Y esa es precisamente la atracción o impulso por la que Otelo realiza su *apuesta absoluta* por Desdémona: él cree –quiere creer– que ella es su "alma gemela" encarnada. Pero el amor exige ser correspondido, ese rebote interrogativo que Otelo no puede llegar a aceptar porque no puede asumir que, en realidad, "el objeto que deseo se vuelve sujeto que me desea o que me rechaza... el objeto se transforma en sujeto deseante y el sujeto en objeto deseado" (LLD, 126).

Desde esta concepción del amor que nos narra Aristófanes, "los objetos de amor no son intercambiables, como podrían serlo unos recipientes de bien o de belleza abstractos" (LFB, 240), tal y como defiende la figura de Sócrates. Pero "para Platón los objetos eróticos –sean el cuerpo o el alma del efebo– nunca son sujetos... son realmente *objetos* y su función es la de ser escalas en el ascenso del filósofo hacia la contemplación de las esencias... En esa relación con los otros puede haber dialéctica, es decir, división del discurso en partes, pero no hay diálogo y conversación. El texto mismo de *El Banquete,* aunque adopta la forma del diálogo, está compuesto por siete

---

[36] Aristófanes, en los párrafos indicados, defiende que el amor es "restaurador de nuestra naturaleza originaria, algo que procura curar a la naturaleza humana intentando hacer un sólo ser de dos... convertir dos seres en uno solo ...(pues) lo que se llama amor es el deseo de recobrar aquella plenitud perdida". En este sentido, "cada uno de nosotros es un símbolo de hombre... (que) está buscando siempre su propio símbolo... (esa) auténtica mitad de sí mismos". El comediante deja una puerta abierta a la esperanza: si el ser humano se muestra piadoso, "descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen sólo unos pocos". Y continúa: "(pues) nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece recobrando así su antigua naturaleza".

discursos separados" (LLD 49). Otelo se casa con Desdémona creyendo que ella es su "otra mitad" (*El Banquete*, 129b6, 191ª6) en un intento de saciar o calmar ese deseo de "intimidad completa" o "encajamiento perfecto", de reconciliación edénica con los otros y con el mundo. Pero pronto se dará cuenta que esta intimidad buscada repele allí donde atrae porque el tipo de conexión absoluta que busca, su ficcionado amor platónico, no es más que un *ideal divino de uniformidad* imposible de encarnarse en el limitado y pluriforme mundo sensible en el que vive el ser humano. Lo que Otelo, en el fondo, no quiere ver es que "el amor no es búsqueda de la idea o la esencia... (sino) una atracción por un alma y un cuerpo; no una idea, (sino) una persona" (LLD, 211).

Leamos de nuevo a Martha Nussbaum: "Comúnmente se acusa a Platón de que, en *El Banquete*, no tiene en cuenta el valor del amor de una persona única y completa por otra persona también completa. Al concebir a la persona como un recipiente de propiedades susceptibles de valoración, y al describir el amor como algo dirigido a dichas propiedades repetibles y no a la persona total, Platón pasaría por alto un aspecto fundamental de nuestra experiencia erótica" (LFB, 230-231). En realidad, "negarse al *eros* personal significa perder parte de la propia humanidad" (LFB, 266) pues a menudo es difícil ver que "se ama a una persona no a una abstracción" (LLD, 108). Otelo concibe a Desdémona como "un recipiente susceptible de valoración", como un continente abstracto y no como una persona de carne y hueso, un ser de idiosincrásica finitud. De aquí que, en la medida que Otelo realiza una *apuesta absoluta* por Desdémona como "Otro Ideal" y en la medida en que ella no es sólo un alma sino también un cuerpo, una "máquina deseante" (Guattari-Deleuze), el amor que pretende Otelo, es un *amor imposible* que no hace sino evidenciar la tensión dualista, la separación o aislamiento, que se pretende superar. En realidad el amor de Platón no es el nuestro; [37] "incluso puede decirse que la suya no es realmente una filosofía del amor sino una forma sublimada (y sublime) del erotismo" (LLD, 42). "El eros platónico más bien desnaturalizó al amor y lo transformó en un erotismo filosófico y contemplativo del que, además, estaba excluida la mujer" (LLD, 76) pues, en realidad, "para Platón el amor no es propiamente una relación: es una aventura solitaria" (LLD, 48).

Platón pretende conservar la identidad de la idea a costa de la múltiple dispersión de su participación mundana, de su realidad hecha carne. La utopía fantástica del *eros* plasmada en *El Banquete* es un anhelo solitario de conocimiento, una búsqueda teórica que niega el valor del sentimiento contingente y cambiante del amor sensible aras la idea esencial y universalizable que nos hacemos de él; una ascesis contemplativa, en definitiva, que confunde una expresión básica de la condición humana con la fantasía teórica del padre fundador de la filosofía, de un padre que expulsó a sus hijos de la *República* en una especie de "manía" o "delirio" que marcó toda la historia de Occidente. Por una parte la imagen del "hombre sin hogar", por otra la imagen del "hombre partido".

El amor platónico sacrifica el amor concreto y particular de las personas por el ideal de un amor divino que nunca se puede encarnar dada la naturaleza finita y contingente de la raza humana. [38] El amor particular a la persona de carne y hueso ocupa

---

[37] "Platón sin duda se habría escandalizado de lo que nosotros llamamos amor... Y los amores sublimes, como el de Dante por Beatriz o el de Petrarca por Laura, le habrían parecido enfermedades del alma" (LLD, 47).

[38] En realidad, este amor terrenal es un débil reflejo imperfecto de la Idea del Amor, universal, perfecta e imperecedera. La tarea excelsa del hombre es la contemplación de esta Idea, imposible de encarnarse de una forma absoluta en el mundo ordinario.

el lugar más bajo en la *scala amoris* de Platón, pero esto no puede quitar valor al hecho de que es precisamente este tipo de amor, y no otro, el que efectivamente se da en las relaciones interpersonales. El "verdadero amor", de existir, no puede ser sino un "amor humano", un amor *de* este mundo. [39] Es más, imaginar los diferentes cuerpos bellos como cualitativamente intercambiables resulta algo tan osado como incomprensible para el que está enamorado. De hecho amar supone necesariamente la capacidad de reconocer las diferencias particulares. [40] Como ya dijimos el amor es una apuesta por las diferencias del Otro, aquello que uno nunca pueda llegar a conocer completamente.

Otelo, en realidad, no puede concebir a Desdémona como diferente, sino sólo como parte de sí, como lo Otro de lo Mismo y no, por decirlo así, como lo radicalmente otro, como lo Otro de lo Otro. [41] No ama a Desdémona sino a la imagen preconcebida que se ha formado de ella. No sabe amar sino es a través de la medición del ideal o fantasía que se ha hecho del amor. En realidad, a menudo, no nos enamoramos de nuestra pareja sino de la imagen que tenemos de ella. [42] Nos enamoramos, pues, del amor, de sus imágenes, esperanzas, expectativas e ilusiones y sólo después de la persona real en tanto que se acerca, más o menos, a esa imagen mental que, consciente o inconscientemente, tenemos. Otelo aspira a la idea de un amor perfecto y por eso apuesta absolutamente por Desdémona, pero pronto –quizá en la noche de bodas– se da cuenta de la imposibilidad real del amor que había imaginado. En realidad, Otelo tiene miedo al deseo de Desdémona, a que ella le diga algo así como: "Deséame porque yo te deseo. Deséame por mi deseo. Ámame como soy, con esta lánguida carne fina que evidencia tu propia finitud, tu humanidad, la imposibilidad de que seamos lo que anhelamos: un solo ser. Por que lo que tú buscas no es de este mundo y yo ahora estoy aquí ante tus ojos y mi cuerpo te exige una respuesta, una voz propia a su propia voz".

Dicho todo esto, y por resumir, podríamos decir que dos cosas dan sentido a la tragedia de *Othello*. Primero, como hemos visto aquí, la impotencia psicológica de Otelo para reconocer su propia finitud humana, finitud que se refleja en la evidencia de su

---

[39] "El amor humano, es decir, el verdadero amor, no niega al cuerpo ni al mundo. Tampoco aspira a otro ni se ve como un tránsito hacia una eternidad más allá del cambio y del tiempo. El amor es amor no *a* este mundo sino *de* este mundo; está atado a la tierra por la fuerza de gravedad del cuerpo, que es placer y muerte" (LLD, 208).

[40] "Freud ya había rechazado una vez el mandamiento de amar a los seres humanos indiscriminadamente. Semejante amor está a la par con el desprecio de los seres humanos; por eso resulta tan apto como rama profesional para los salvadores de almas". T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 204. A continuación Adorno trae a colación una cita de Freud que reza así: "Un amor que no selecciona nos parece que sacrifica una parte de su propio valor, al hacer injusticia al objeto... no todos los hombres son dignos de ser amados" (*El malestar de la cultura*, OC, XXI).

[41] El amor, de la forma en la que Otelo lo ficciona, "aspira a borrar esa diferenciación, ese dualismo del yo y del tú y a fundir a los amantes en una absoluta identificación" (EVP, 43). Pero, "así como dos cuerpos físicos no pueden ocupar un mismo lugar, así tampoco dos vidas, por mucho y muy sinceramente que se esfuercen en ello, pueden eliminar ese último residuo de dualidad, que irremediablemente separa al yo del tú" (EVP, 15). En el fondo, "el amante tiene la intuición trágica de que lo que pretende es un sueño irrealizable; tan pronto como cree estar llegando a la perfecta unión con el amado, surge siempre en el ápice de su alma un punto de duda y de incertidumbre" (EVP, 47). Así es como "los amantes chocan de continuo; precisamente porque quieren fundirse en un solo ser. Los amantes no pueden vivir –ser– el uno *sin* el otro; pero tampoco pueden vivir el uno *con* el otro, en ese género de identificación que el amor postula. He aquí la tragedia radical que palpita en todo amor" (EVP, 49).

[42] "Para Freud las pasiones son juegos de reflejos; creemos amar a X, a su cuerpo y a su alma, pero en realidad amamos la imagen de Y en X. Sexualismo fantasmal que convierte todo lo que toca en reflejo e imagen" (LLD, 109).

cuerpo y del cuerpo de Desdémona como dos cosas palmariamente separadas y finitas, como dos cosas que no pueden convertirse en una; de aquí el horror a la sexualidad, el miedo al deseo del otro. Segundo, como ya vimos antes, la certeza de un conocimiento que no puede establecerse, de un conocimiento que se posee pero que se resiste a ser asumido, a ser reconocido como propio; un conocimiento, que siempre nos recuerda la mirada del otro, aquello que nunca llega a conocerse.

Como la fusión de los amantes ha de ser total, Otelo tiene celos de todo.[43] Así se ve forzado a matar al doble existencial que había ficcionado con su "apuesta total" para recuperar el conocimiento que tenía (creía tener) de sí mismo pues "sólo podemos percibir a la mujer amada como forma que esconde una alteridad irreductible o como sustancia que se anula y nos anula" (LLD, 206). Como ocurre en el mito de los andróginos y ante la imposibilidad de poder unir en uno dos cuerpos ya separados, el cuerpo tiene que desaparecer para que la fusión perfecta se produzca.[44] Una vez separadas, las dos partes ya no pueden vivir unidas pero, como narra Aristófanes, sí que pueden morir juntas, morir "en común" (*Banquete*, 129e) y fusionar sus almas más allá de este mundo por sensible imperfecto. Si no es posible la unión blanca de dos cuerpos imperfectos, al menos sí, la unión espiritual de dos almas sin cuerpo.

Desde estas coordenadas es desde donde debemos interpretar las significativas palabras que Otelo dirige a Desdémona antes de estrangularla: "No quisiera matarte hasta que tu alma esté dispuesta. ¡No lo permita el cielo! No quiero matar a tu alma" (V, II, 31-32). Como él mismo dice, no comete un asesinato, sino un sacrificio (V, II, 65-67): matar al cuerpo para salvar en el alma la pureza de su amor. Incluso maldice la existencia física de su cuerpo, su propio nacimiento –"Ojalá no hubieras nacido jamás" (IV, II, 71)– pues tal hecho, la mera existencia física de su amante, ya evidencia que su amor no es perfecto, es más, y que no puede serlo. De aquí que este ideal del "amor verdadero" (al igual que el ideal de "conocimiento verdadero") lleve, en última instancia, a la muerte de los amantes. "La conclusión consecuente del amor auténtico debería ser, pues, el suicidio común –único modo de lograr en la nada de la muerte esa absoluta fusión, imposible en la vida. Por eso el auténtico amor es muy rara vez sentido, nunca vivido con plenitud y siempre, irremediablemente, trágico" (EPV, 47).

Quizá el sentido de la tragedia venga de la fantasía de tener que elegir entre la ley del cuerpo y la ley del alma como dos opciones separadas, como si en lo más profundo de la vida hubiera una especie de rencor dualista, de escisión platónica de base que vuelve trágica la existencia del hombre. Esto es, el esplendor oscuro de la finitud, de la intimidad que atrae donde repele; el conocimiento doloroso de que el amor (donde se elabora la fantasía de la infinitud del alma y del eros platónico) no es el sexo (donde se manifiesta la fantasía de la finitud del cuerpo y de su acoplamiento placentero con otro cuerpo); la angustia de saber, en definitiva, que uno nace solo y muere solo y que el otro no es más que una excusa narrativa, dramática y, a veces trágica, para uno

---

[43] "Como la fusión de las vidas ha de ser total y exclusiva, todo cuanto le ponga trabas es sentido al instante como negación, es decir, como distracción, es decir, como traición. El amante tiene celos de todo, de las cosas y de las personas, de las circunstancias y aun de los pensamientos" (EPV, 45).

[44] "Así pues, la fusión total implica la aceptación de la muerte. Sin la muerte, la vida –la nuestra, la terrestre– no es vida. El amor no vence a la muerte pero la integra a la vida. La muerte de la persona querida confirma nuestra condena... al mismo tiempo, en la muerte cesan el tiempo y la separación: regresamos a la distinción del principio, a ese estado que entrevemos en la cópula carnal. El amor es un regreso a la muerte, al lugar de reunión" (LLD, 145).

mismo. En fin, la tragedia secreta que todo amor supone al *no poder hacer del amor una forma de vida.* [45] En este sentido me atrevería a decir que el amor platónico es imposible que exista, al menos en *este* mundo. Aunque, por si acaso, no me atrevería a jurarlo por escrito... Amor y muerte. Una certidumbre que está ahí pero que no puede establecerse.

Bibliografía básica utilizada

Cavell, S.: *The Claim of Reason*, Oxford University Press, New York, 1979.
García Morente, M.: *Ensayo sobre la vida privada*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001.
Nussbaum, Martha C.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, Visor, La balsa de Medusa, Madrid, 1995.
Paz, Octavio: *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona, 6ª edición, 2001.
Platón: *El banquete*, varias ediciones.
Shakespeare, W.: *Othello*, Cátedra, Madrid, 5ª edición, 1988.
Wittgenstein, L.: *Aforismos, cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1996,
Wittgenstein, L.: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1997.

[45] "El amor pretende un imposible; y lleva en su seno un germen inextinguible de dolor y de tragedia. Porque esa confusión total y exclusiva de los amantes es algo que contradice en su raíz misma la esencia de la vida. La vida es individual y la persona impenetrable. Y esa superación de la dualidad yo-tú, con que sueñan los amantes... constituye un fin que la condición de la vida humana no puede de ningún modo lograr. El amor, como forma de vida, es algo que los amantes quieren, pero que nunca obtienen" (EPV, 46).

GELLNER: LA FILOSOFÍA COMO CONTRACULTURA

Carmen Ors Marqués

Abstract: This article analyses critically Gellner's posthumous book: *Language and Solitude*; his interpretation of Wittgenstein's and Malinowski's thoughts, his normative conception of philosophy and his proposal of reconciliation between the individualist, liberal and enlightened tradition, and the communalist and romantic tradition, in order to overcome political nationalism and post-modern relativism.

The conclusion is that it's difficult to defend Gellner's conception of language and knowledge, so his proposal, even if appealing, is problematic.

Key words: Gellner, Wittgenstein, Malinowski, nationalism, post-modernity, relativism.

El objetivo y el estilo de Gellner

El póstumo libro de Ernest Gellner *Lenguaje y soledad* [1] es una síntesis y una ampliación de gran parte de los temas que le preocuparon a lo largo de su carrera académica. Como enumera su hijo en el prólogo a la obra, Gellner centró su interés en "el pensamiento de Wittgenstein, la historia y las ideas de la antropología social, las causas del nacionalismo, la naturaleza de la modernidad y las raíces sociales del racionalismo y del irracionalismo". [2] Es cierto que todos estos temas se sintetizan y ensamblan en *Lenguaje y soledad* para así contribuir con esa amalgama a un debate que atravesaba la vida académica y social al finalizar el siglo, sin que parezca estar concluido vencido el mismo. Si hay algo que se sigue de las conclusiones de esta última obra de Gellner es su propósito de arrojar luz sobre "nuestra condición presente" para, una vez realizado el diagnóstico, establecer los posibles derroteros que podría seguir la reflexión filosófica, con las correspondientes implicaciones que Gellner está seguro que esta actividad comporta. O cuanto menos provocar que el debate siga vivo.

Para realizar esta tarea tan poco modesta, Gellner va a llevarnos por un peculiar recorrido a través de la historia del pensamiento moderno, y, en coherencia con su concepción de la filosofía, por la implicaciones sociales y políticas de ese tipo de actividad en la sociedad europea. Rastrea dos ámbitos muy concretos, la Viena finisecular y la Inglaterra de la postguerra. Son varias las razones que explican que Gellner foca-

[1] En estos momentos se encuentra en proceso de edición la versión castellana de *Language and Solitude*, con el título de *Lenguaje y soledad*.

[2] Gellner (1998), prólogo.

lice su atención sobre estos dos escenarios geográficos. La primera, y quizás la menos importante aunque sí interesante, es de carácter personal, no en balde hay algo de recorrido autobiográfico en *Lenguaje y soledad,* del intelectual que sufrió en su propia piel las consecuencias sociales y políticas que tuvo la desaparición del imperio austrohúngaro y que, como otros intelectuales de la época, acabó ejerciendo su labor intelectual y académica en las universidades británicas. Pero además de su periplo personal habría que añadir que la mayor parte de *Lenguaje y Soledad* es una lectura crítica del pensamiento de dos autores que Gellner considera entre los más influyentes en el siglo XX, y que personalizarían ideas filosóficas generales que configuraban el clima intelectual, social y político de la centroeuropa que dio lugar a los conflictos mal llamados mundiales: Wittgenstein y Malinowski. Gellner se muestra especialmente preocupado por el primero, pues su filosofía, en sus dos conocidas versiones, no conduce más que a la soledad, la primera, o al relativismo, la segunda, y en esta última estaría la semilla de casi todos los *post* en boga.

El enfoque de Gellner está lejos de un determinismo sociológico estricto pero aún así supone, como elemento de análisis y crítica, la importancia de ciertas ideas presentes en el contexto histórico y social que "operan", podríamos decir, a través de los individuos, incluso aunque éstos apenas sean conscientes de su influencia, a la hora de elaborar sus propias teorías filosóficas; teorías que por su influencia pueden a su vez modificar el contexto social de partida.

La primera tarea que lleva a cabo Gellner en *Lenguaje y soledad* es, pues, analizar el contexto social de los dos escenarios históricos ya señalados, además el peculiar bagaje intelectual que operará en la elucubración de las teorías de estos dos autores. Y la tesis de Gellner es que ese contexto es fruto del largo proceso que se conoce como modernidad, en el que "los hombres dejaron de aceptar la autoridad social a la hora de elegir su propia forma de pensar, sus valores, sus referentes e incluso su propia identidad". [3] Hasta la modernidad los hombres vivirían en comunidades, pero a partir de determinado momento y con la emergencia del individualismo y la teoría del conocimiento que este comporta, que da lugar a la ciencia y a la economía de mercado, esas comunidades "truncadas por la modernización" devendrían sociedades. A partir de la modernidad se va gestando para Gellner una escisión en el seno de las sociedades. Rastrear esta escisión y las dos fuerzas opuestas que la forman es lo que nos permitirá entender la naturaleza de la modernidad y cómo hemos llegado a nuestra actual condición. Es pues el propósito de este trabajo recorrer ese camino; o al menos, dado que esto sería demasiado largo y pretencioso, ver cuáles serían los principales puntos de referencia que nos orienten en el recorrido que nos propone Gellner.

Pero antes de seguir adelante sería interesante llamar la atención sobre el peculiar estilo de Gellner, una forma de escribir que quizás sea difícil desligar del fondo que pretende mostrar. Él mismo es consciente de que nos ofrece un modelo, de que nos pinta un fresco con sus correspondientes personajes, y en esa pintura hay una apuesta clara por ciertos elementos en detrimento de otros. El argumento central de *Lenguaje y soledad* consiste en un recorrido por la modernidad, tal como se ha dicho, pero construyendo la historia a partir de dos extremos opuestos, los dos polos de la escisión señalada. Lo que hace Gellner es reducir las tradicionales etiquetas que se utilizan en la exégesis del pensamiento y de la sociedad en general a dos, pues al fin y al cabo la mayoría de sistemas propuestos por los filósofos, e incluso las visiones de

[3] Gellner (1998), cap. 3.

sentido común, no serían más que variaciones sobre un mismo tema avistado desde dos posibles perspectivas. Se trata, pues, de limar diferencias y particularidades para comprender que hay dos modos de "mirar no solamente el conocimiento sino también la vida humana". [4] Para realizar esta reducción Gellner roza la parodia y la caricatura, en ocasiones utiliza metáforas y comparaciones arriesgadas y provocativas, consciente de que exagerar las cosas es un modo efectivo de tomar más conciencia de ellas.

De la cultura invisible a la reivindicación de la cultura

Al comentar el peculiar estilo filosófico de Gellner hemos dicho que *Lenguaje y soledad* reconstruye la historia del pensamiento filosófico desde un punto de vista binario. En las sociedades modernas coexisten, presentadas en diferentes versiones, dos visiones del conocimiento y también de la vida humana. Para entender cómo estas dos visiones se han articulado constituyéndose en dos polos opuestos, es necesario comprender un proceso más amplio, ya no tanto en el plano de las ideas como en el de la sociedad (aunque los cambios sociales estén influidos por cambios en el pensamiento, y a la inversa). Este proceso es el que explica Gellner en su libro *Naciones y nacionalismo.* [5] Este libro, en el que Gellner suministra un modelo para dar cuenta del nacionalismo, presenta a su vez una explicación de las sociedades modernas e industriales. A fin de cuentas el nacionalismo, como principio que sostiene que "ha de haber una congruencia entre la unidad nacional y la política", [6] es un fenómeno propio de las sociedades industriales, "un fenómeno que surge directa e irremediablemente de cambios básicos en nuestra común condición social, de cambios en la relación global entre sociedad, cultura y gobierno". [7] ¿Cuáles son estos cambios? O lo que es lo mismo ¿cuáles son los principales elementos que diferencian a una sociedad agraria de una industrial?

Para responder estas preguntas hay que reparar en la diferente función que cumple la cultura en un tipo de sociedad y el otro. Gellner nos propone un esquema de desarrollo histórico en que divide la historia de la humanidad en tres etapas: la cazadora-recolectora, la agraria y la industrial. La transformación de sociedades agrarias en sociedades industriales, que es la cuestión que nos preocupa, implica el nacionalismo, o lo que para el caso podría ser lo mismo, la coincidencia entre unidades culturales o étnicas con unidades políticas. Sintetizando y simplificando el análisis de Gellner, se podría decir que las sociedades agrarias se caracterizan porque sus miembros no poseen rasgos culturales homogéneos, no comparten siquiera la misma cultura. En estas sociedades nos encontramos, en primer lugar, con que la mayoría de sus miembros realizan funciones de producción, forman un estrato social que carece de una cultura alta, estandarizada y codificada al no estar alfabetizados. No obstante, forman un continuo cultural diversificado, formado por comunidades campesinas. No hablan, por ejemplo, una lengua común sino variedades dialectales de diferentes lenguas. Su cultura no se transmite de forma institucionalizada sino que a través de la práctica se traspasa la experiencia acumulada de generación en generación. A este estrato hay que

---

[4] Gellner (1998), cap. 1.
[5] Gellner (1988).
[6] Gellner (1988), pág. 13.
[7] Gellner (1988), pág. 161.

añadir otros que sí que poseen una cultura alta y alfabetizada (burocracias, clases militares, gobernantes) que en líneas generales detentan o administran el poder político, pero no de una forma centralizada y absoluta sino "en una especie de campo de fuerzas entre las comunidades locales, que en proporción son subnacionales, y un estamento o casta horizontal que es más que nacional" [8] (la clerecía).

Esta sociedad estratificada, formada por capas impermeables, heterogéneas culturalmente dio lugar a una sociedad móvil y homogénea, una sociedad cuyo sistema productivo está basado en la ciencia y la tecnología. Gellner no ahonda en *Naciones y nacionalismo* en las causas que provocaron el advenimiento de la sociedad industrial; [9] más bien se preocupa de suministrar un modelo que la explique y que dé cuenta a su vez de lo que para él es su principal consecuencia y problema: el nacionalismo.

Las variables claves de ese modelo podrían reducirse a dos: división del trabajo y educación homogénea para toda la sociedad. La cultura alta alfabetizada deja de ser el privilegio y el signo distintivo de determinados estratos sociales, para generalizarse a todo el mundo: "una sociedad moderna es como un ejército moderno... proporciona a todos los reclutas un adiestramiento sumamente largo y bastante completo". [10] Un adiestramiento común que permita el característico modo de producción donde el trabajo consiste cada vez más en la manipulación de códigos y significados antes que de objetos, y que sirva a la vez para que la sociedad se reproduzca a sí misma. La sociedad a la que dan lugar las dos variables mencionadas es la sociedad de masas, una sociedad igualitaria en varios sentidos. Por un lado, porque sus miembros comparten una misma cultura; por otro, porque es una sociedad móvil, los miembros de esa sociedad pueden ocupar diferentes posiciones o cumplir diversas funciones, gracias al adiestramiento común suministrado. La condición de posibilidad de esta homogeneización cultural es el estado moderno, encargado de fabricar o, al menos, de ejercer el control de calidad sobre las "industrias que se encargan de manufacturar seres humanos válidos y útiles". [11]

La homogeneización de seres humanos a partir de instituciones formativas respaldadas por el estado es la clave para entender la génesis del nacionalismo. Una cultura alta y homogeneizada sólo es posible a partir de la delimitación clara de la misma. Éste es el origen de la imposición del principio nacionalista: una cultura, un estado, o lo que en este caso es lo mismo: una nación, un estado. Aquí es donde se ha producido el cambio en la función de la cultura.

En la era prenacionalista y preindustrial las culturas no tienen la función de delimitar una unidad política, en todo caso delimitan los estratos sociales, y sólo en el caso de algunos estratos la cultura es un instrumento de poder y de identificación. Se podría decir que la cultura es invisible para sus miembros, ser miembro de una cultura es funcionar con respecto a unas reglas pero no ser consciente de ellas. Como dice Gellner, "antiguamente no tenía sentido preguntarse si los campesinos amaban su cultura: era una cosa que estaba ahí, como el aire que respiraban y ninguno de ellos tenía

---

[8] Gellner (1988), pág. 31.

[9] Gellner insiste tanto en *Naciones y nacionalismo* como en *Lenguaje y soledad* en que la transformación fue tremendamente compleja y única, y que incluso estudios como el de Weber (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) aciertan más como descripción del nuevo orden social que como explicación de su génesis.

[10] Gellner (1988), pág. 45.

[11] Gellner (1988), pág. 56.

conciencia de ella". [12] Esa invisibilidad de la cultura se rompe tanto con la aparición de la ideología nacionalista [13] como del nacionalismo como proceso histórico.

La era industrial heredó por un lado unidades políticas y por otro lado culturas desarrolladas. La creación de estados nacionales consistió en el proceso de hacer congruentes unidades políticas con unidades culturales. Para ello es necesario convertir a la cultura en un fenómeno autoconsciente, a saber: una nación; y después apuntalarla políticamente con un estado. Este proceso se puede llevar a cabo reivindicando una cultura alta codificada ya existente, o a partir de lo que llama Gellner "despertadores nacionales", que suministran a los miembros de la sociedad, que tal vez lo que compartan es una exclusión común, una cultura recuperada ajena a su actual medio, cuando no *quasi* inventada. Obviamente este proceso es largo y complejo, y ni tan siquiera se puede decir que esté cerrado, podríamos afirmar que todavía vivimos en la era del nacionalismo y que éste es uno de los problemas más graves de nuestra época. Y la complejidad del asunto estriba en que, como dice Gellner, a propósito de la crítica al relativismo de Peter Winch, [14] aunque el argumento también se podría utilizar en este caso, nuestro mundo no es un conjunto de islas culturalmente independientes sino que más bien "consiste en un enorme número de zonas culturales inestables y, sobre todo, superpuestas". [15]

El nacionalismo supone pues dos tendencias que de alguna manera se contraponen, por un lado crea sociedades lo más móviles y permeables posibles a nivel interno, dentro de lo que es el estado nacional, pero restringe la movilidad creando fronteras entre estados y enmascarando los intereses económicos y políticos con argumentos étnicos. Permeabilidad interna *versus* impermeabilidad externa. En suma, la mentira del nacionalismo como ideología consiste pues en intentar legitimar una unidad puramente convencional, el estado, apelando a la supuesta naturalidad de las etnias o culturas que los nacionalistas llaman naciones.

Filosofía como exilio cultural

Naciones y nacionalismo como se ha visto propone un modelo de desarrollo histórico que explica no tanto las causas del cambio de sociedades agrarias a sociedades industriales o modernas cuanto las diferencias fundamentales entre ambos órdenes sociales. Preguntémonos ahora cómo afectó este proceso en el plano de las ideas, pues es quizás esta pregunta lo que haga posible conectar las tesis de Gellner en *Naciones y nacionalismo* con su libro póstumo *Lenguaje y soledad*, a la vez que nos permitirá responder a la pregunta de si la modernidad es un proceso acabado y errático en el que una cultura pecó de soberbia, y sólo le cabe expiar la culpa viviendo una condición postmoderna.

La modernidad va ligada indisolublemente a la génesis y desarrollo de la visión individualista, desarrollada en el plano del conocimiento por las epistemologías ilus-

---

[12] Gellner (1988), pág. 87.

[13] Desde el análisis de Gellner se puede distinguir el nacionalismo como proceso histórico de la articulación de la ideología nacionalista, y en aquí el significado de la palabra ideología tiene el matiz marxista de falsa conciencia de la realidad.

[14] Winch (1958).

[15] Gellner (1998), cap. 33.

tradas que tuvieron como precursor a Descartes. Es lo que Gellner llama el modelo *Crusoe*, la idea de que un individuo puede desandar todo el camino recorrido por su cultura y por la humanidad en su conjunto e instalarse en un exilio cósmico, en palabras de Quine (aunque más bien sea exilio cultural), para reconstruirlo todo de nuevo y así alcanzar la verdad o al menos un criterio para distinguirla, aunque al final el resultado fuera más bien desolador. Lo que hace falta para dar este paso es "*esprit d´analyse*", la división de todo lo divisible, en orden a cuestionarlo o justificarlo racionalmente, "la disgregación de todo complejo en sus elementos constituyentes (aun cuando sólo pueda hacerse mentalmente)". [16] Esta visión individualista en el ámbito del conocimiento tuvo sus correlatos en teoría política, economía, ética... Conoció y conoce diferentes formulaciones y versiones desde las filas racionalistas, empiristas, filosofía trascendental, positivismo lógico y, en opinión de Gellner, también la filosofía del primer Wittgenstein constituiría una versión, la más extrema de ella. Las diferentes versiones o formulaciones surgen en el fondo del intento de superar los límites o problemas de esta visión por parte de sus representantes, y del diálogo de unos con otros. La visión individualista parte del hecho de la ciencia y contribuye, a nivel programático, a su expansión a un número cada vez mayor de ámbitos de la experiencia humana; pero habría que añadir, e incluso subrayar, que en la medida que reflexiona sobre el hecho científico también es capaz de vislumbrar sus límites.

Junto con el análisis o división de lo complejo en elementos simples (impresiones, ideas, hechos...) la posición individualista es universalista en el terreno de la verdad. Podemos volver a *Naciones y nacionalismo* para ver cómo Gellner expone esa idea: "todos los hechos se sitúan en un espacio lógico continuo y único... las afirmaciones referentes a ellos se pueden conectar y generalmente relacionar, con cada uno de los demás y todo ello de tal modo que en principio un solo lenguaje describe... el mundo". [17]

Quienes plantearon la visión individualista tenían en mente describir y explicar cómo la razón humana funciona a nivel cognitivo, incluso se dieron cuenta de los límites con los que se topaba esa razón y también intentaron comprender el papel de los sentimientos, las emociones, las pasiones, etc. Gellner considera que el gran error de los filósofos ilustrados y sus continuadores fue considerar sus propuestas epistemológicas, éticas y políticas como descripciones o explicaciones, además de legitimaciones, de cómo la naturaleza humana funciona. La visión individualista para Gellner no es más que un mito, y como tal falsa e incorrecta, pero que sea un mito no significa que no juegue un papel importante, precisamente cumple con las funciones de los mitos: ideales o modelos a seguir. En ese sentido la visión individualista es una ética del conocimiento científico, con un claro ideal regulativo: la verdad, o si se prefiere, el método que presupone que podemos llegar a ella. La posición de Gellner, que él llama fundamentalismo racionalista y que estaría cercana al racionalismo crítico de Popper, prioriza o absolutiza el método, un método que, como ha puesto de manifiesto la sociología de la ciencia, tal vez no pueda ser articulado a modo de algoritmo común al proceder de todas las ciencias, pero sí que posee unos principios clave. En primer lugar establece que "no hay verdades a priori sustantivas o privilegiadas, (...) todos los hechos y observadores son iguales", [18] y en segundo que "todos los hechos o

[16] Gellner (1988), pág. 38.
[17] Gellner (1988), pág. 37.
[18] Gellner (1994), pág. 101.

aspectos son separables: siempre es correcto preguntarse si las combinaciones no podrían haber sido distintas de las previamente supuestas". [19]

La consecuencia de estos principios, para Gellner, es que no dejan títere con cabeza, eliminan, como ya advirtió Weber, todo lo sagrado del mundo, resultan corrosivos para las culturas, pues vivir inmerso en una cultura o tradición es aceptar sus conexiones habituales como inherentes a la naturaleza de las cosas, "las culturas congelan las asociaciones dotándoles de un aire de necesidad", [20] convierten las asociaciones en algo sagrado, algo que se vive o se practica pero que jamás se cuestiona. La filosofía, o más bien la tradición filosófica que inicia Descartes, y que Gellner considera uno de los polos de las dos visiones opuestas acerca del conocimiento y la vida humana, nos propone la posibilidad de cuestionarlo todo, en ese sentido la filosofía va en contra de la cultura. Lejos de dejar todo como está lo remueve todo. Gellner se pregunta si aspira ese método y las intuiciones que conlleva a la trascendencia, y su respuesta contundente es que "está más allá y fuera de una cultura o de toda cultura". [21]

Sacralizar la cultura

Una de las claves metodológicas de los planteamientos filosóficos de Gellner es relacionar elementos sociales con cuestiones filosóficas o ideológicas y a la inversa, para así mostrar su mutua relación. La visión individualista es un fenómeno especialmente vinculado a la ciencia moderna que cambió completamente el orden social, pero también podríamos decir que la evolución de la ciencia, su éxito o fracaso en la aplicación a los distintos ámbitos de la experiencia humana, estuvo profundamente influida por la reflexión que se llevó a cabo desde la propia actividad filosófica. La visión contraria, que hasta ahora no se ha comentado, la visión orgánica o romántica, también surge y está determinada por ciertos acontecimientos sociales, concretamente por un fenómeno que ya hemos repasado al comentar las posiciones de Gellner en *Naciones y nacionalismo*, el advenimiento de la era nacionalista. Curiosamente se podría afirmar que cuestionar la cultura dio lugar a la ciencia, la ciencia cambió el orden social de tal modo que originó el nacionalismo, y el nacionalismo supuso un regreso a la sacralización de la cultura.

La tesis de Gellner en *Lenguaje y soledad* sobre la visión romántica y orgánica es considerar que ésta surgió, en un principio, como una crítica a la concepción del hombre ilustrado, dado que ésta es una manera de entender la naturaleza humana que al priorizar la razón olvida lo más auténtico del ser humano. Gellner también considera que, a pesar de originarse como una crítica, la polarización de las dos visiones pudo no haberse "tornado jamás tan conspicua de no entrar en liza otra visión: el nacionalismo". [22] Al modelo de hombre romántico que considera la racionalidad como algo enfermizo, como un recurso de débiles, en una mezcla entre darwinismo y filosofía de Nietzsche, se añadió la nostalgia por la comunidad perdida y su cultura, pero todo este conglomerado de planteamientos no hubiera cobrado tal importancia de no haberse utilizado como instrumento político. De hecho, no en todas las sociedades tuvo la

[19] Gellner (1994), pág. 51.
[20] Gellner (1998), cap. 1.
[21] Gellner (1994), pág. 102.
[22] Gellner (1998), cap. 5.

misma relevancia. Gellner da cuenta de ello al observar que mientras en Inglaterra las dos opciones no se vincularon a los planteamientos políticos, no ocurrió igual en centroeuropa, tal vez porque la heterogeneidad cultural era mucho mayor y sobre todo porque "la desigual facilidad y ritmo de entrada al orden industrial creó diferentes cohortes dentro de los que se incorporaban". [23]

El análisis de cómo se articuló la visión romántica o nacionalista en el contexto social en el que se desmembró el imperio austrohúngaro es lo que permite a Gellner establecer la principal tesis de *Lenguaje y soledad.* La oposición entre el individualismo ilustrado de carácter liberal y el romanticismo de carácter nacionalista se configuró en un dilema, un dilema que impregnó la vida social y cultural de tal forma que abocó a los individuos de esta sociedad hacia una u otra de las dos tendencias. Esta situación peculiar es lo que él llama *el dilema de los habsburgo*, subtítulo de esta obra póstuma, ya que va a ser el instrumento de interpretación y crítica de los dos filósofos analizados: Wittgenstein y Malinowski.

El periodo final que atraviesa el imperio austrohúngaro es para Gellner un ejemplo claro que ilustra de manera dramática sus tesis sobre el nacionalismo. Los grupos étnicos que formaron Kakania, como le llama Gellner, utilizando la expresión de Robert Musil, [24] lucharon por establecer su nueva nación, para ello tuvieron que rescatar, o más bien inventar una cultura alta a partir del estudio etnográfico de las comunidades campesinas, adoptando además la metafísica romántica como base o fundamento de su nacionalismo, lo que supuso que desde el seno de una sociedad, paradójicamente ya moderna, se reivindicara la comunidad y se sacralizara la cultura: "las raíces lo son todo". [25]

El dilema de los habsburgo

El problema del nacionalismo es que siempre hay piezas que no encajan del todo, bien porque no se dejan asimilar, bien porque no se les deja asimilarse. Y esto es lo que ocurrió cuando el Imperio tuvo que fragmentarse: que había individuos que no encajaban. Éstos eran especialmente los judíos, a los que Gellner llama *liberales parias*, aunque realmente constituían una burguesía liberal exitosa que incluso fue capaz de generar un grupo brillante de intelectuales. También es cierto que su éxito fue limitado, pues su reconocimiento social era cuanto menos parcial, ya que sus características les hacían transgredir el principio nacionalista al no formar parte de ninguna etnia concreta, y esa transgresión "merece el castigo tanto de la angustia interna cuanto de la sanción externa". [26]

En definitiva, las posiciones estaban claras: universalismo o raíces. Éste era para Gellner el clima intelectual de centroeuropa y más concretamente de la Viena de Wittgenstein y lo que explica que este autor optara por la posición universalista en primera instancia, como intelectual judío vienés que era. Lo que cabría preguntarse es si resulta plausible que las condiciones políticas y el problema del nacionalismo, que llevó a la desaparición del imperio austrohúngaro, explique su filosofía. ¿Es posible, además,

---

[23] Gellner (1998), cap. 5.
[24] Musil (1973).
[25] Gellner (1998), cap. 5.
[26] Gellner (1998), cap. 9.

que para solventar los problemas de su primera concepción del lenguaje virara hacia la posición orgánica o romántica mantenida por los nacionalistas, ya que no parecía haber ninguna otra alternativa posible? Quizás lo que tengamos que aceptar, para entender las tesis de Gellner, es que el *dilema de los habsburgo* explica las causas de la filosofía de Wittgenstein, las causas que le llevaron a aceptar ciertas premisas a la hora de dar cuenta de la naturaleza de la condición humana, el pensamiento y el lenguaje. Premisas que no son otras que las de la tradición epistemológica moderna combinadas "con la situación de la teoría lógica en el tiempo en que él estaba pensando y escribiendo". [27] De alguna manera se podría trazar una línea que va desde Descartes, pasando por Hume y Kant, hasta el *Tractatus,* una línea que parte del individuo o más precisamente de *su* pensamiento, *su* conocimiento o *su* lenguaje, y que tiene como apoteosis final el "yo soy mi mundo" (el microcosmos). [28] El *Tractatus* no es más que el "último corolario de la visión individualista-atomista-universalista", [29] en la que el lenguaje conduce a la soledad, al solipsismo que coincide con el realismo. Gellner considera que el *Tractatus* podría resumirse en una proposición: "no hay tal cosa como la cultura". [30]

El tránsito de Wittgenstein hacia su segunda filosofía tuvo tal influencia que prácticamente la visión atomista-universalista desaparecería del panorama filosófico, y parecía que el *Tractatus* cerraba una tradición. La nueva concepción del lenguaje que surge de las *Investigaciones filosóficas* da el paso del yo al nosotros, o si se prefiere a la epistemología de la tercera persona, en el terreno del lenguaje y del conocimiento. Para Gellner esa nueva concepción del lenguaje no es del todo original sino que proviene de la visión romántica y orgánica que constituía la otra perspectiva desde donde situarse a la hora de analizar el conocimiento y la vida humana, "la segunda opción considera el lenguaje y el pensamiento humano como inmerso en sistemas de costumbres sociales, todas ellas vinculadas a la comunidad que lo emplea, y todas ellas lógicamente últimas, autojustificadas y más allá de cualquier otra posible validación". [31] La originalidad de Wittgenstein consistió en aplicarla no para delimitar la unidad política legítima sino para la cuestión epistemológica de la validez del conocimiento y la naturaleza del lenguaje.

Cultura y relativismo

Gellner no hace una crítica detallada en *Lenguaje y soledad* a la segunda filosofía de Wittgenstein, lo que realmente le preocupa parece ser la influencia de esta filosofía en el panorama actual de las disciplinas sociales y humanas, y contra esta influencia lanza su crítica. La nueva concepción del lenguaje que elabora Wittgenstein supone para Gellner, como se ha dicho, "la idea populista de la autoridad de cada cultura distinta aplicada al conocimiento". [32] Esto abre la puerta al relativismo, presentado ahora en su versión más combativa bajo el rótulo de postmodernidad. Hay otros muchos factores que convergen en esta tendencia pero para Gellner son especialmente importan-

---

[27] Gellner (1998), cap. 11.
[28] Wittgenstein (1973), 5.63.
[29] Gellner (1998), cap. 9.
[30] Gellner (1998), cap. 15.
[31] Gellner (1998), cap. 16.
[32] Gellner (1998), cap. 16.

tes dos que van de alguna manera unidos: el fin del colonialismo y el desarrollo de la teoría antropológica. Las conexiones de estos dos factores son revisados por Gellner al explicar las teorías del otro gran protagonista de *Lenguaje y soledad*, Bronislaw Malinowski. Para Gellner el funcionalismo de Malinowski también partiría del mismo contexto social y político que la filosofía de Wittgenstein, pero las circunstancias personales y las diferencias entre Cracovia y Viena le hicieron desde el principio combinar los dos polos del *dilema de los habsburgo*. El resultado de esta combinación fue una revolución en el campo de la antropología: rigor empirista, los antropólogos deben ser trabajadores de campo, y sentido romántico de la unidad de la cultura, los antropólogos están obligados a tener un agudo sentido del contexto social y cultural y de su interdependencia. Sin embargo, el final de la era colonial supuso nuevos replanteamientos metodológicos en la disciplina antropológica. Hubo, en palabras de Gellner una convergencia entre antropología y filosofía, los antropólogos renunciaron al esfuerzo de alcanzar la mayor objetividad posible, ésta es imposible porque los lenguajes de cada cultura son inconmensurables al descansar cada uno en su propia forma de vida, además por debajo del interés por la verdad hay en el fondo un interés de dominación, de imposición cultural. De la misma manera que el wittgensteinianismo convirtió a la filosofía en una terapia contra sí misma, la antropología hermenéutica convirtió a la antropología en algo similar, en un instrumento para expíar sus propias culpas, que no serían más que las culpas del capitalismo. El reconocimiento de la diversidad cultural lleva al relativismo cultural, y éste a la negación del conocimiento. El error más grave de esta visión es que para solucionar los conflictos culturales convierte a las culturas en islas, como si viviéramos en un mundo de unidades culturales definidas y como si todos pudiéramos regresar a la comunidad perdida. Además de negar el conocimiento y uno de sus principales usos: la crítica.

Conclusión: La filosofía como contracultura

En definitiva, Gellner en *Lenguaje y soledad* ha hecho un esfuerzo por contribuir al análisis de nuestra condición presente y su propuesta consiste en intentar reconciliar las dos visiones del conocimiento y, realmente, del hombre, de la sociedad y de todo. El primer paso consiste en reconocer que nuestra situación presente es de "Torre de Babel, en que las culturas están sometidas a un rápido flujo y tan mezcladas que no sabemos dónde empieza una y dónde termina la otra". [33]

En esta situación el fundamentalismo racionalista que propone Gellner consiste en salvaguardar al conocimiento de los límites estrechos de las culturas. En sus comentarios a Malinowski, Gellner considera un acierto la separación que éste establecía entre los usos primitivo y científico del lenguaje. Es más el último error de Malinowski consistió en el abandono de esta tesis, lo que supone la renuncia, para Gellner, a defender la peculiaridad del lenguaje científico. Según él habría que seguir manteniendo que la característica que diferencia el lenguaje científico o cognitivo de otros lenguajes, es que este lenguaje está libre de contexto. Con esta expresión lo que quizá Gellner pretenda señalar no es que el conocimiento científico no posea un contexto muy concreto y sea inteligible sólo a la comunidad científica, sino de lo que está libre es de cualquier contexto cultural concreto. Para hacer ciencia es necesario el exilio

[33] Gellner (1994), pág. 88.

cultural y la compresión de este precepto es lo que transformó el mundo, "la separación entre problemas y datos, la imposición de un idioma descriptivo y simétrico, la exclusión de afirmaciones con un *status* especial o privilegiado (bien como datos sagrados o como fuentes de información sagrada)". [34]

Gellner es, no obstante, ambivalente en la tesis de que el conocimiento transcienda a las culturas. Al final de *Lenguaje y soledad* parece negar esto afirmando que la tradición racionalista individualista es "una tradición más y no la trascendencia de todas y cada una de las tradiciones", [35] aunque no sea como las otras por sus enormes y exitosos resultados en el plano cognitivo. Una forma de superar esta ambivalencia podría ser afirmar que aunque el conocimiento se pueda considerar transcultural no lo son los intereses que lo originan, su uso y su aplicación.

Pues como Gellner reconoce "ni nuestros valores, ni nuestro estilo de vida, ni nuestra comprensión de nuestro medio social, puede ser completamente vinculada, o vinculada sin más al mejor y más respetado tipo de compresión"; y esto constituye un problema, un problema que define nuestra condición presente. Negarlo sacralizando cada cultura, como si de hecho viviéramos en un mundo de núcleos culturales claramente definidos, es un error tanto cognitivo como político. Esto es lo que nos advierte Gellner a lo largo de su obra y en lo que vuelve a insistir en *Lenguaje y soledad*. Contribuir a la búsqueda de la verdad más allá de cualquier cultura en particular y no afirmar su posesión sigue siendo la tarea de la filosofía, aunque seamos conscientes de la ironía que supone ya que ésta es inalcanzable. Reconocer que la vida humana sólo tiene sentido en el seno de una cultura, no implica que no sea necesario exiliarse culturalmente para criticar los valores, presupuestos y planteamientos de las culturas. ¿Tal vez sea esto hacer filosofía?

Bibliografía

Gellner, Ernest (1988). *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad.
Gellner, Ernest (1994). *Postmodernismo, Razón y Religión*, Barcelona, Paidós Studio.
Gellner, Ernest (1998). *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press.
Musil, Robert (1973). *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral.
Weber, Max (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Pearsons.
Winch, Peter (1958). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
Wittgenstein, Ludwig (1973). *Tratatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad.

[34] Gellner (1998), cap. 35.
[35] Gellner (1998), cap. 35.

ACTOS DE HABLA Y FEMINISMO

Sonia Reverter Bañón *

Abstract: The basic insight provided by speech acts theory, developed by J. Austin and J. Searle, concerns the performative nature of linguistic expressions. Using this notion of performativity, Judith Butler and other feminists propose that gender is performative: it is produced by way of the particular kinds of acts individuals perform. Within feminist theory the aim is to show how the performative nature of language can be applied not only to the practice of power as surveillance, but to the concept of power as subversive resistance.

Key words: Speech acts theory, performativity, feminist theory, subversion, Judith Butler.

1. Definiciones de teoría de los actos de habla y teoría feminista **

Comenzaré definiendo brevemente las dos teorías que conforman el título de este escrito: teoría de los actos de habla y feminismo (como teoría feminista).

La teoría de los actos de habla desarrollada inicialmente por John Austin en *How to do things with words* (1962) y revisada posteriormente por John Searle en *Speech Acts* (1969) apunta a la naturaleza "*performativa*" [1] de las expresiones linguísticas. Austin (1962) explicó cómo ciertos tipos de verbos no sólo describen o informan sobre un estado de hechos, sino que tienen la capacidad de "realizar" (*perform*) acciones cuando son emitidas bajo las circunstancias adecuadas. Así, dentro de una teoría general de los actos de habla habrá que tener en cuenta que "lo que hacemos al hablar" se constituye tanto por el resultado de la emisión (*Utteratum*) como por la acción misma de hacer la emisión (*Utteratio*).

La consecuencia más importante de esta teoría reelaborada por J. Searle será que de hecho no hay posibilidad de separar el significado de la fuerza ilocucionaria; en

---

* Departament de Filosofia i Sociologia. Universitat Jaume I (reverter@fis.uji.es). Este trabajo se enmarca en el proyecto "Violencia contra las mujeres: una mirada a través de la imagen y la palabra", financiado por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Instituto de la Mujer.

** Todas las traducciones del inglés al castellano que aparecen en el texto son mías.

[1] El término inglés *performativity* se puede traducir por "realizatividad", ya que atiende al significado del verbo inglés *perform*, que se puede traducir por "realizar". Sin embargo dentro de la literatura feminista de los últimos tres o cuatro años, y debido a la recepción y traducción de los nuevos avances en teoría feminista anglosajona, se traduce *performativity* por *performatividad*, lo cual aun siendo un neologismo es comúnmente aceptado en la actualidad.

definitiva de distinguir lo normativo o evaluativo por una parte y lo fáctico por otra.[2] Todo acto de habla comporta una fuerza ilocucionaria que no sólo no está separada de su significado, sino que es expresión de ese significado. Esto conllevará consecuentemente a la afirmación de que el lenguaje tiene la capacidad de llevar a término acciones; es decir, que al hablar actuamos. Esta capacidad de acción del lenguaje es lo que condensa el término inglés de "*performatividad*" (realizatividad). Aunque Searle ha fluctuado ambiguamente al definir qué tipo de cualidad es esta del lenguaje, parece claro actualmente que no se puede entender la capacidad *performativa* como una cualidad semántica, pues depende de condiciones extralingüísticas, como la situación, el contexto, y la intención del hablante. Esto último precisamente introduce un compromiso del que habla, y que es subyacente a su intención al hablar. El límite de lo que sea un *performativo* está, dentro de lo que es la teoría general de los actos de habla, no tanto en la semántica, sino en el mundo mismo (Searle, 1989: 554). Es decir, es por acuerdo humano, de las convenciones, de las reglas que intersubjetivamente aceptamos, y de las instituciones que creamos, que llegamos a establecer, y permitir, que ciertas emisiones funcionan de manera *performativa*, es decir, realizando aquello que dicen. Como más tarde afirmó Habermas (1991: 28) la *performatividad* descansa sobre la normatividad, en el sentido de que todo acto de habla puede ser *performativo* (realizativo) si el acuerdo humano lo decide.

Vayamos ahora a la definición general de feminismo. Podemos entender el feminismo como una teoría (sistema de conceptos, proposiciones y análisis que describe y explica las situaciones y experiencias de las mujeres y se preocupa y lucha por mejorarlas) (L. Code, 2000). Con este objetivo el feminismo incidirá en atender las redes de poder que privilegian a los hombres y discriminan la naturaleza, experiencias y capacidades de las mujeres. El feminismo es tanto una teoría como un movimiento social, y de hecho interactúan en la explicación de los hechos y la lucha por los objetivos. Hay muchas y diferentes teorías feministas y si bien cada vez más es bastante complicado asentar unas bases comunes de todas esas diferentes teorías propongo entender que tienen el punto común de luchar contra modelos asimétricos de poder, según los cuales se privilegia a los hombres y se subordina a las mujeres. Cómo interpretar estas desigualdades y cómo combatirlas es lo que diferenciará las diferentes posiciones feministas.

Ahora nuestra pregunta es ¿cómo la teoría de los actos de habla se encuentra y se relaciona con la teoría feminista? Aquí es precisamente donde entra la que se conoce como teoría feminista *performativa*, enunciada por la filósofa americana Judith Butler en 1990 y discutida aún hoy de manera ardiente en los departamentos de estudios de género y de feminismo. Veamos ahora en qué consiste tal teoría y el debate que ha generado.

2. La teoría feminista *performativa*

En su revolucionario libro *Gender Trouble* (1990) Judith Butler ofreció su teoría de la *performatividad* del género. Según ésta, que el género sea *performativo* quiere decir que no es estable o fijo, sino que es una característica identitaria creada y consti-

[2] Este hecho lleva precisamente a John Searle a elaborar su crítica a los críticos de la falacia naturalista. Cfr. Searle, *Speech Acts* (1969), capítulo VI.

tuida a través de "una repetición estilizada de actos" (1990: 140). Su significado se constituye a través de "*perfomances*" sociales que tienen lugar en el contexto de convenciones y normas dominantes en la sociedad (1990: 33). El efecto de la repetición de estas *perfomances* es que aparece la apariencia de género como una expresión natural de los cuerpos particulares. La repetición de esta convención reifica e institucionaliza el género. Esta idea expresada según las ideas básicas del constructivismo de corte foucaultiano, y que son compartidas por la casi totalidad de la comunidad feminista contemporánea, desde Simone de Beauvoir ("la mujer no nace, se hace"), es ampliada por Butler también a la noción o categoría de sexo. Para Butler el sexo no es una categoría que pre exista al género, ni por tanto provee una fundamentación ontológica para géneros diferentes, o para significados de género binarios. Tanto el género como el sexo son discursivamente producidos por las normas y convenciones creadas y recreadas en el proceso de repetición/estabilización/legitimación/naturalización que forman la sociedad y su formación de discursos (el poder). El sexo queda, en la teoría feminista *performativa*, descentrado como sitio privilegiado para pensar y catalogar la identidad y la ética (Bell, 1999a: 9).

¿Queda entonces el sujeto atrapado, a merced de ser construido enteramente de manera discursiva?

Para la teoría feminista *performativa* siempre hay posibilidad de resistencia y contestación, ya que la misma actividad de repetición de las normas abre también la posibilidad de subvertir estas normas. La agencia para Butler precisamente está en la variación que un sujeto puede producir al repetir (o no) activamente tales normas y convenciones. [3] Esto, sin embargo, no lleva a una visión voluntarista del sujeto el cual tiene a su merced su propia identidad y agencia, sino que, en la teoría *performativa* la identidad es en realidad efecto de una *perfomance*, y no al contrario.

Cada *performance* reinscribe en el cuerpo las normas socio simbólicas. Así la *performatividad* no refiere a un proceso voluntarista de *perfomance*, sino más bien a una forzada reiteración de normas, en cierta manera "obligatorias" que nos constriñen y a la vez sustentan nuestra identidad. Ello es claro en el análisis de Butler de la construcción del género (masculino o femenino) y la sexualidad (heterosexualidad) (Butler, 1993: 94). Precisamente para Lois McNay (1999: 177) este punto está claro si vemos que la reiteración *performativa* de las normas simbólicas es necesaria para que éstas persistan; demostrando ello a la vez que tales normas no son naturales o "inevitables", y por tanto son potencialmente susceptibles de cambio. Este punto en concreto es el que aparta de manera tajante a las teorías feministas postmodernas del esencialismo.

La identidad tiene una naturaleza "citacional", puesto que es en la repetición, cita-ción o incluso imitación de las normas que se constituye. ¿Cómo puede el sujeto ser totalmente construido y tener capacidad agente? Esta es la cuestión que más polémicas levanta la innovadora teoría feminista *performativa* dentro mismo del debate feminista. Analicemos por tanto en más detalle tal pregunta.

---

[3] Sin duda esta idea la recoge Butler de J. Derrida y su concepto de iteración y *differance*.

2.1. *La construcción de género, cuerpo, identidad y sujeto*

El paradigma que la teoría feminista empezó a manifestar con fuerza a partir de los noventa es aquel basado en el constructivismo, y según el cual el género es una construcción social como hemos visto. A partir, sobre todo del trabajo de J. Butler ese paradigma se expandió también al sexo, y al cuerpo: el cuerpo (sexuado) se presenta así en la segunda obra importante de Butler, *Bodies that matter* (1993), en algo construido discursiva y socialmente. Esto ha generado una corriente de investigación académica centrada en estudiar cómo la materialidad del cuerpo se construye de una manera discursiva. Sin duda el trabajo de M. Foucault ha sido uno de los generadores de ésta, y de otras corrientes, que se siguen nutriendo del constructivismo de las filosofías postestructuralistas.

En principio la teoría feminista ha podido sacar muchas ventajas del constructivismo, ya que éste ha servido para desmantelar cualquier naturalización sobre el sujeto y los elementos más básicos y prominentes de su identidad (léase cuerpo, sexo y género).

Así, la teoría de Butler deconstruye en primer lugar la noción de cuerpo como algo "natural", dado, y previo a cualquier contexto. Por ello entiende Butler que si bien el cuerpo se ha entendido y se explica como previo al signo, es en realidad al contrario: es el signo el que produce, constituye, construye, significa y resignifica el cuerpo. ¿Cómo explica esto?

La primera explicación para entender esta concepción butleriana del cuerpo es matizar en qué sentido el signo, el lenguaje, construye el cuerpo. Ahí es donde aparece como fundamental el concepto de *performatividad* del lenguaje. Porque es precisamente esa cualidad del lenguaje la que permite la constitución del cuerpo de manera discursiva. Es decir, que el lenguaje introduce una construcción semántica de la realidad a la que refiere, en nuestro caso el cuerpo. El lenguaje no sólo refiere a una materialidad, sino que es la misma condición de que esa materialidad sea experimentada e interpretada. Y por ello mismo se extiende más allá de lo semántico, como ya hemos dicho más arriba que Searle entiende que supone el concepto de *performatividad* del lenguaje.

No es claro hasta qué punto Butler lleva esta afirmación epistemológica a sus consecuencias ontológicas. Es decir, ¿hasta qué punto el no tener posibilidad de conocer la realidad si no es a través del lenguaje se traduce en una negación de la realidad en su existencia en sí misma, al estilo de Kant?

En los dos, tanto en Butler como en Kant el alcance que pueden tener el lenguaje y el conocimiento están limitados. Ahora bien, así como en Kant queda claro que hay una realidad ontológica que supera y es independiente de la epistemológica (el *noúmeno*) en Butler esta cuestión es confusa. Butler deja claro que no hay acceso a realidad alguna si no es a través del lenguaje, pero no aclara el posible remanente ontológico que esta limitación pueda dejar (cfr. V. Vasterling, 1999, para esta cuestión).

Intentando solventar esta cuestión que en la obra de Butler no queda lo suficientemente clara Vasterling (1999: 24) opina que en Butler la realidad, la materialidad, el cuerpo, supera en cierto modo los límites del cuerpo construido lingüísticamente, y por ello supera los límites del cuerpo sexuado, *generado* y sexualizado. En cierta manera, y ahora de acuerdo con Butler, el cuerpo señala su presencia, y ello lo hace con una demanda en y para el lenguaje, es en palabras de Butler "la demanda consti-

tutiva que moviliza la acción psíquica desde el principio...” (1993: 67). La psique en realidad se reconfigura como un efecto de la interiorizacón de las normas sociales.

El cuerpo ya construido (y continuamente reconstruido, pues el lenguaje supone un rehacer constante) es regulado por normas opresivas, entre ellas normas estéticas, pero también y de manera aún más contundente, la norma de la heterosexualidad. Así todo cuerpo lo es de acuerdo a unas normas opresivas que se extienden a nuestro entendimiento y a nuestra experiencia de los cuerpos. Muchas veces esas normas serán vividas y experimentadas y entendidas como naturales, como previas a cualquier concepción normativa, y por tanto como inevitables.

Ahora bien, porque precisamente hay más cuerpo que el que construimos discursivamente, podemos, como interpreta Vasterling (1999: 25) contravenir esas normas. Es decir, porque tenemos acceso a un cuerpo no inteligible (no normativizado), con sus deseos no inteligibles, podemos experimentar la opresión de las normas. (El ejemplo más claro de cuerpo no inteligible es el de un bebé, que experimenta su cuerpo de manera prelingüística y prediscursiva).

Precisamente este *plus* ontológico del cuerpo no interpretado, no inteligible, es lo que posibilita la consciencia de opresión y la búsqueda de experiencias alternativas. Consciencia y búsqueda que son las que nos llevan a articular nuevas prácticas discursivas.

El cuerpo no inteligible es precisamente el que habrá de “interpretarse” con el esquema psicoanalítico que encontramos en la obra de Butler. Según este esquema el cuerpo inteligible, el que ya es discursivo, normativizado, se ha construido justamente en base al repudio y la abyección del cuerpo no inteligible. [4]

Lo que habrá que hacer es explotar el potencial subversivo de aquello no inteligible, de esa experiencia y consciencia de aquello no normativizado. Es desde este terreno que se posibilita la contestación y transformación de las normas, del espacio normativizado.

¿Qué estrategias plantea Butler para subvertir esas normas? Desde su planteamiento la norma más opresiva y más naturalizada, por ser la primera, que tenemos sobre el cuerpo es la heterosexualidad. Pues bien, un ejemplo contundente de transgredir esa norma es la transformación “drag”, pues “reflexiona sobre la estructura imitativa por la cual el género hegemónico es en sí mismo producido, y discute la afirmación de la heterosexualidad como natural y original” (1993: 125). Y aquí está precisamente la dimensión política de la identidad y el deseo.

Ejemplos como el *drag*, o experimentos de modificación del cuerpo nos ayudan a entender y visualizar esta teoría no siempre fácil de entender.

La cuestión clave para una teoría para la liberación de los sujetos, como es la teoría feminista, será desentrañar cuándo y cómo una recitación tiene poder de resignificación. Es decir cómo hacer del sujeto que habla un sujeto que no es sólo un portador del proceso de reiteración, sino un posible participante en el proceso. Cómo el sujeto puede activar en un momento dado, y en una situación determinada, su capacidad agente y romper, modificar o alterar la cadena de iteración. El problema aquí será,

---

[4] Según el esquema psicoanalítico que Butler sigue la identidad se construye siempre negando otras posibilidades de identidad, como ella misma dice, con una “no identidad”. Esto conlleva una abyección, una negación de deseo que nos lleva a lo que ella llama “melancolía” del sujeto. Para este tema ver V. Bell (1999b), “On speech, race and melancholia. An interview with Judith Butler”, en *Theory, Culture and Society*, vol. 16 (2): 163-174.

encontrar una noción "viable" de agencia, una noción que suponga un sujeto que no sea el mero portador del proceso de reiteración, sino también un posible participante en el proceso. El sujeto se ve construido y reconstruido él mismo en ese proceso de citación, en la cadena significante y significativa del lenguaje. Ahora bien ese mismo sujeto ha de ser activo en ese proceso, su participación es una condición necesaria para su (re)construcción. Este sujeto habrá, por tanto, para contar con plena agencia, tener también intencionalidad, aunque siguiendo la crítica de Vasterling (1999: 29) no está claro hasta qué punto Butler deja un lugar para la intencionalidad (por otra parte claramente expresada en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle). En Butler el sujeto no decide el significado de las palabras y los actos de habla, ahora bien, sí que es cierto que al aprender una lengua aprendemos convenciones que no son absolutamente cerradas. Hay lugar para la iniciativa: podemos intencionalmente elegir el camino de la significación hacia nuevos significados, hacia la resignificación. Esto seguramente no cambia totalmente los significados, pero sin duda deja una huella, que otros pueden seguir. Por ello la misma Vasterling (1999: 29) admite que hay lugar para un sujeto agente en la obra de Butler, un sujeto que depende del pasado, de las convenciones y normas, y también del futuro, de que otros reiteren su iniciativa; pero aún así hay una iniciativa, una intencionalidad, una acción, y por tanto un sujeto agente.

Y en esta misma posibilidad es donde las feministas han visto que radican las posibilidades de *empoderamiento* [5] de la *performatividad* de lenguaje, y ello sin duda supone una potencialidad de importancia capital para la teoría y el movimiento feministas. Ahora bien, es cierto que estas posibilidades teóricas son vistas por algunas posturas feministas deudoras del proyecto ilustrado de un sujeto autónomo con recelo.

2.2. *Poder, agencia y subversión*

Desde Foucault hay una idea clara del concepto *multi-loci* de poder. Los análisis de la teoría feminista sobre el poder han seguido de cerca esta concepción foucaultiana y han entendido que el poder, como conjunto de poderes, es:

– discursivo: se localiza en prácticas discursivas, y en las normas y convenciones que regulan los discursos y las prácticas. Hay, se puede decir, unas normas para hablar y actuar "inteligiblemente", que constriñen, a la vez que permiten, los discursos y los actos. Así la agencia de los sujetos está regulada por esas mismas convenciones y normas que regulan y posibilitan sus actos.

---

[5] El término «*empoderamiento*» refiere al término inglés «*empowerment*». Los dos términos aparecen reflejados en diccionarios de uso corriente de las lenguas española e inglesa (en el María Moliner, 1986; y en el Oxford English Dictionary). El significado del término es «dar poder». Si bien el término «*empowerment*» es usado y aceptado sin problemas, el término castellano «*empoderamiento*» ha causado suspicacias y dudas. Es, sin embargo, un término plenamente castellano que aparece en los diccionarios. Lo prefiero a «potenciación», como a veces se denomina, pues supone una acción que este último no implica. El *empoderamiento*, usado en el contexto feminista, hace referencia a la acción de dar poder, bien sea a una misma u a otra persona. Ahora bien, las feministas entienden en general que ese poder no es tanto una manera de control (que es como normalmente entendemos el concepto), sino que refiere principalmente a la capacidad de realizar acciones, de hacer efectivas posibilidades, de tal manera que las personas nos apropiemos de las riendas de nuestras vidas, potenciando nuestras capacidades como sujetos autónomos, y profundizando en una manera libre de tomar decisiones y de dirigir nuestros destinos. Para un análisis más completo de este concepto véase Magdalena León (ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá: Tercer Mundo, 1997.

– reiterativo: hablar y actuar de manera inteligible, es reiterar o recitar una y otra vez. Precisamente, como apunta Vasterling (1999: 30), porque las convenciones son reiterables, el poder es discursivo. Es decir, que el poder no está localizado tanto en los contenidos de las convenciones mismas, sino en su reiteración. Y es en el curso de la reiteración donde se da la posibilidad de estabilizar o desestabilizar una norma o convención. Tanto consolidar como subvertir una norma son acciones que se dan en la cadena de reiteración o citación. Nuestra intervención en ese proceso es, por tanto tan capital, como el futuro de la cadena de reiteraciones.

– productivo: el poder, y sus cadenas de reiteración, produce realidad. De hecho percibimos la realidad a través del magma sedimentado de convenciones con significado. Así, por ejemplo el poder reiterado de la convención y norma de la diferenciación binaria de sexo/género lleva a producir y materializar cuerpos que son masculinos o femeninos, y en base ello personas que son hombres o mujeres.

– excluyente: en su misma producción el poder está creando exclusiones. En su categorización y estabilización del binarismo masculino/femenino excluye, por ejemplo, otros tipos de cuerpo del dominio de inteligibilidad social y simbólica.

La cuestión ahora será ver cómo es posible intervenir en este proceso de significación y de poder. Tanto la dominación (o la exclusión), como la producción (y por tanto posibilidad de inclusión) son de hecho partes de la cadena discursiva. Podemos pensar, por tanto, que todo significado, toda producción y toda dominación es contestable en principio; es decir, que la alternativa es siempre posible. Esto sin duda, también querrá decir que toda convención es arbitraria, y que no hay una fundamentación o justificación conclusiva para ella. Por ello, siempre puede ser posible en principio reinterpretar la demarcación de lo inteligible y lo no inteligible. El poder discursivo es, como afirma Vasterling (1999: 32) siempre contestable. Butler nos pone el ejemplo de lo que ella llama la "ley del sexo" (*law of sex*) y que refiere a la norma que impone una categorización binaria de la sexualidad, y con ello de la heterosexualidad. Según Butler es precisamente la "hegemonía" de esta convención la que precisamente nos da una razón para contestarla.

Para Butler hay dos tipos de convenciones: las hegemónicas o dominantes, y las menores o subordinadas. Pues bien, la "ley del sexo", o la "heterosexualidad compulsiva" como la llamó por primera vez la poeta feminista americana Adrienne Rich, [6] es una norma hegemónica, pues se hace imperante, así como generadora de otras muchas convenciones, sin dejar lugar a la elección. Para ser un sujeto "viable" hay por tanto que seguir y que reiterar la "ley del sexo". Es decir, seguir esta ley hegemónica es condición necesaria para tener el estatus de sujeto.

Para ser sujeto necesariamente habré de seguir las convenciones hegemónicas, las condiciones no hegemónicas especifican las diferentes variaciones y formas de ser sujeto. Para ser descalificado como sujeto, para ser un "abyecto" (*abject*), [7] bastará con no reiterar de manera persistente con mis acciones y mis palabras, las convenciones hegemónicas.

Butler cree que las exclusiones efectuadas por las convenciones hegemónicas son deshumanizadoras y violentas, y que por ello debemos oponernos a ellas. Ahora bien,

---

[6] Ver A. Rich (1993), "Compulsory heterosexuality and lesbian existence", en Abelove et al., eds., (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge.

[7] El concepto de "abyecto" es original de la filósofa Julia Kristeva. Ver J. Kristeva (1982), *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

por el entramado mismo del poder que hemos visto, sabemos que no podemos aniquilar el poder mismo. Podemos interceder en el proceso del poder, en sus mecanismos reiterativos, incidiendo por ello en la reiteración, y por tanto empezando una nueva alternativa, un nuevo significado, que podrá (o no) tener en un futuro poder como norma. La ganancia que tenemos con esta acción es poder incluir una definición de sujeto más amplia, incluir a los "abyectos". Pero nunca podremos llegar a una inclusión total, por lo que el ideal de inclusividad radical es imposible (Butler, 1993: 193). ¿Para qué seguir luchando entonces? Para Butler la misma imposibilidad de llegar a esa idealización es la base de lo político, ya que es lo que motiva a una perpetua búsqueda y producción de posiciones políticas y sujetos políticos.

Parece entonces que hay que luchar por algo que nunca alcanzaremos. Pero, ¿cómo motivarnos entonces? Desde la teoría queda claro que una categoría lo es, precisamente porque incluye y excluye al mismo tiempo, así no puede haber una categoría que excluya todo o que incluya todo. No puede, de alguna manera, haber categorías absolutas. La categoría de inclusividad total es por ello mismo imposible. Ahora bien, Butler admite que no todas las exclusiones son iguales, y que unas son más violentas que otras. Precisamente las más violentas serán aquellas producidas por las convenciones e interpretaciones hegemónicas. Así, retar estas convenciones supondrá reducir la violencia, aunque no reduzcamos a cero la exclusión.

Hemos dicho que la misma imposibilidad de la total inclusividad es la base de lo político. Para Butler la inclusividad total o radical supondría una reducción de todas las diferencias, y ello comportaría un totalitarismo, es decir, la destrucción de la pluralidad, que no son más que diferencias constituidas por el habla y la acción. Es por tanto, los mismos mecanismos de lo político y de la acción democrática que necesitan mantener las diferencias, y por tanto, también cierta exclusión. Aún así, como ideal se mantiene la inclusividad radical. Como dice Vasterling (1999: 34): "En este contexto, luchar por la inclusividad total significa luchar por un mundo democrático radical, esto es, un mundo que no está más regulado por convenciones hegemónicas, en el que todos y cada uno tiene derecho al estatus de sujeto". Siguiendo a esta autora, entendemos que el programa político de Butler sería así la idea de una democracia radical que se base en pasar de una universalidad vacía con total inclusividad a una universalidad significativa, concreta, como la de los derechos humanos. [8] Necesitamos, pues, una distancia crítica entre el ideal de la democracia radical y el ideal del mundo perfecto o de la total inclusividad. Perder esta distancia crítica es caer en el absolutismo, y por tanto en la imposibilidad de seguir pensando. Esto es de nuevo, el ideal regulativo en el sentido kantiano.

Para las feministas esta teoría conlleva algunas cuestiones que son causa de polémicas y enfrentamientos entre diferente posiciones feministas. No voy a nombrar todas estas discusiones, sino que voy a señalar la más importante de las consecuencias de estos planteamientos, y ella es la referida a la categoría de mujer.

Esta categoría es una de enorme importancia y calado para la lucha feminista, pues es la base para la solidaridad, el *empoderamiento* y el programa de todas las acciones para terminar con la subordinación. Ahora bien, como acabamos de ver no hay posibilidad de inclusividad total, tampoco en esta categoría. Incluir a "todas las mujeres" en esta categoría de "mujer" sería anular la pluralidad y las diferencias y

[8] Creo que este punto levanta un debate interesante, pero aunque muy oportuno y necesario rebasa de momento el alcance de este escrito.

entrar en una práctica política totalitaria de la identidad. Butler critica las políticas basadas en la identidad como método para la emancipación política, pues presentan a las "mujeres" como un grupo coherente y cohesionado, y por tanto, reifica y regula las relaciones binarias de género.

Por otra parte abandonar la categoría "mujer" significaría abandonar las bases de la política feminista. La solución, siguiendo lo que acabamos de decir más arriba, será tomar la categoría de "mujer" como un ideal regulativo más que como una representación real de todas las mujeres. Hay, como dice Butler (1993: 222), que "aprender un doble movimiento: invocar la categoría y, por tanto, instituir provisionalmente una identidad, y al mismo tiempo abrir la categoría como sitio de contestación política permanente". La categoría de "mujer" por tanto, sigue abierta a constantes interpretaciones, y ahí radica, precisamente, su posibilidad de permitir la solidaridad y las políticas feministas del *empoderamiento*.

Desde posturas feministas diferentes se ha manifestado que precisamente la legitimación de las políticas feministas radica en la categoría de "mujer" como una categoría que puede aglutinar experiencias compartidas de dominación basada en la identidad de género. Si bien estas posturas acuerdan que la categoría de género, y por tanto de mujer, es una categoría construida, no podrían aceptar la propuesta de Butler de que toda categoría, por tanto también la de sexo, es construida. Desde este feminismo más claramente universalista, la estabilidad y "fijación" de una categoría u otra (sexo o género) es necesaria para la lucha política feminista.

Este debate ha estado claramente representado en las posturas enfrentadas de dos autoras de relieve. La misma Judith Butler y Seyla Benhabib.

Para Benhabib de la teoría de la acción *performativa* de Butler no se sigue la posibilidad de un sujeto agente que sea capaz de luchar contra su propia subordinación. El sujeto, al ser constituido más que constituyente (Butler, 1997b: 10), como lo es según los paradigmas del constructivismo foucaultiano, tiene muy reducidas sus capacidades de afirmación de su agencia política, está en realidad privado de su agencia. Esto lleva claramente según Benhabib (1995: 20) a la crisis de identidad en el feminismo y aparta a éste de sus ideales tradicionales emancipatorios.

Las teorías postmodernas feministas para Benhabib debilitan las implicaciones del feminismo, pues disuelven los conceptos de intencionalidad, responsabilidad, autoreflexividad y autonomía. El sujeto se reemplaza con un yo (*self*) fracturado y opaco (Benhabib, 1995: 16), y esto aparta aún más a las mujeres de sus posibilidades como agentes, reduciéndolas a seres aún más frágiles. Así las cosas, Benhabib cree que la teoría *performativa* de Butler no puede dar cuenta de la agencia del sujeto. En el análisis de Fiona Webster (2000) de esta polémica entre dos feministas de corte tan diferente se entiende que la distancia que las separa está principalmente en que para Benhabib parece ser que la agencia del sujeto radica principalmente en su reflexividad y en su autodeterminación. Para Butler no hay tal reflexividad intacta y autónoma en el sujeto dentro de un contexto cultural. Uno de los conceptos claves en la filosofía de Benhabib ha sido siempre la "situación" del sujeto. Recordemos que uno de los conceptos más importantes que esta autora ha ofrecido al debate filosófico fue el concepto del "yo situado" (*situated self*); pues bien, para esta autora los sujetos tienen la capacidad de retar su situación, para contribuir a la constitución de su propia identidad y a su propio lugar en el mundo (1992: 8). Desde esta visión la concepción *performativa* del sujeto que Butler da lleva a un determinismo contra el cual la agencia del sujeto simplemente ha desaparecido.

En contrapartida Butler cuestiona la idea de que el feminismo necesite de un sujeto estable para fundamentar una política feminista. Precisamente lo que Butler cuestiona es precisamente que la misma estructura de lo político necesite de un sujeto estable. Desde el posicionamiento postestructuralista butleriano se ven las demandas feministas de Benhabib (o ya de la misma Beauvoir) respecto de un sujeto "libre" incluso de género, autónomo, un "hacedor" detrás de los hechos, como una afirmación y demanda típicamente liberal, y que ha servido sólo para poder asignar responsabilidad y culpa al sujeto (Butler, 1995b: 46). Es decir, que sería simplemente una estructura ficticia establecida con propósitos morales (Butler, 1995c: 135). Para Butler el "hacedor" (*doer*) se constituye en y a través de los "hechos" (*deed*). Su teoría de la *performatividad* está encaminada justamente a captar el sentido en el que la significación y la acción se encuentran. Volvamos a una nueva formulación de la misma pregunta: ¿Querrá decir esto que la capacidad de acción se pierde para el sujeto, ya que éste es constituido y no constituyente?

No, para Butler la agencia es siempre posible, precisamente en su resistencia y en la posibilidad de subvertir la repetición. Butler cree que Benhabib no entiende precisamente su teoría de la *performatividad*, pues cree que al haber siempre un sujeto "hacedor" (*doer*) detrás de los "hechos" (*deed*) acaba reduciendo la noción de *performatividad* a *perfomance* teatral (1995c: 135).

Así, la cuestión entre estas dos posturas se dirime entre dos conceptos diferentes de agencia que en definitiva serán dos maneras diferentes de entender el concepto de *performatividad*. Tal como nos lo resume Webster en su estudio comparativo (2000: 8), "Mientras que Benhabib reclama que la teoría *performativa* de Butler sobre la constitución del género es finalmente determinística, Butler critica a Benhabib por ofrecer una explicación de la agencia que implica que los sujetos son en cierto punto capaces de una acción la cual trasciende las limitaciones de la situación o contexto desde el cual actúan y, más significativamente, a través del cual son constituidos".

Para Butler la categoría "mujer" debe estar abierta, para poder así ser resignificada y transformada, es como ella misma advierte un sitio de contestación (*a site for contestation*), y es ahí donde radica su eficacia política. El poder *performativo* del signo "mujer" está precisamente en que actúa en aquello que nombra. Y por ello el carácter *performativo* del signo es su misma condición de su agencia (1995a: 150; 1995c: 134). El sujeto es constituido en y por el signo (como "mujer"), donde "ser constituido" significa "estar abocado a citar o repetir" el signo mismo (1993: 320). Las posibilidades de la agencia están en la misma actividad de repetir (o incluir variación en la repetición, como hemos visto más arriba en el proceso de reiteración que supone la normativización). Por ello tal actividad no es para Butler deliberativa o voluntaria sino, más bien un proceso en el que los sujetos se hallan en la medida en que son constituidos en y a través de las relaciones de poder en la sociedad.

Para Benhabib la agencia está en las capacidades subjetivas de elección y auto determinación, así la agencia es una capacidad del sujeto (para Butler es más un efecto del sujeto). Hay siempre por tanto, un "hacedor" (*doer*) detrás de los "hechos" (*deed*), y por ello cree que la versión *performativa* de Butler pierde la capacidad agente al diluir el hacedor (*doer*) en los hechos (*deed*), y ello debilita en gran manera la capacidad emancipatoria para el feminismo.

Para Butler ello no es así, ya que precisamente el objetivo del feminismo ha de ser "localizar estrategias de repetición subversiva" y participar en aquelllas prácticas de repetición que constituyen la identidad (1990: 147). La labor del feminismo, y de

cualquier política emancipatoria, será encontrar las vías de desestabilizar los procesos a través de los cuáles somos construidos como sujetos, y al hacer eso abrir las posibilidades para el cambio y la transformación en nuestras identidades. Estas posibilidades siempre existen, pues como apunta McNay (1999: 175) el mismo proceso del poder es realmente el que alimenta la posibilidad de su propia resistencia, y ello es precisamente lo que revela la teoría *performativa* de los procesos de poder y normativización.

Como afirma Webster (2000: 11) queda claro que para las dos posiciones lo importante es la capacidad política de los sujetos y sus agencias, mientras que lo que les separa es la explicación que hacen precisamente de esa agencia y cómo llevar a cabo esa labor política de resignificación y transformación.

Los puntos fuertes y débiles de la postura de la teoría *performativa* de Butler para el feminismo y respecto a la agencia y su capacidad de subversión son precisamente que entiende que:

– las categorías son maleables, no fijas, y por tanto, negociables. Así las categorías que han encerrado a las mujeres en una definición patriarcal quedan abiertas a posible resignificación.

– al no haber significados fijos las representaciones (de los signos por ejemplo) nunca estarán total y absolutamente legitimadas, y ello conlleva a su vez:

• un aspecto fortalecedor, pues abre el potencial transformador para la misma categoría de "mujer", y ello está en la base de lo que podemos entender por política feminista, pues permite el cambio y la resignificación constante, necesaria para una democracia radical (entendida ésta como la incompletud del signo político, ya que el potencial democratizante por excelencia es precisamente el proceso de continua transformación).

• un aspecto debilitante, pues no podremos hablar de una identidad que sirva de punto de partida para el movimiento político feminista (en este caso la identidad "mujer"). El problema ya no es que no hay un sujeto constituyente que pueda ser el agente de tales transformaciones desde una posición libre y autónoma, como critica Benhabib. La cuestión más débil en el entramado conceptual de Butler y su teoría *performativa* es precisamente explicar cómo incluso la resistencia y la transformación, aceptando que son posibles, puedan llevar a una contestación real de las configuraciones de poder. Como la feminista Wendy Brown ha señalado (1995) la teoría *performativa* de Butler necesitará para ello introducir una estructura moral (entendida como un conjunto de aspiraciones normativas y de valores comunes, un objetivo común sobre "lo bueno" por ejemplo) si quiere llegar a la acción política eficaz, de otra forma carece de dirección política, lo cual es de vital importancia para la acción colectiva que el feminismo como práctica política necesita. Para Brown pues, queda claro que la mera resistencia no es estrategia suficiente para el programa político feminista, pues tiene el riesgo de no poder llegar a las aspiraciones colectivas de transformación que el feminismo necesita.

La feminista británica Lois McNay critica precisamente que el concepto de agencia en la noción de política *performativa* en Butler es demasiado abstracto y pobre de especificidad social (1999: 176). El modelo de sujeto agente de Butler se vincula con un modelo negativo de la acción, al estar identificada ésta con el desplazamiento de las normas sociales que constriñen al sujeto. Por ello McNay cree necesario incluir una concepción del sujeto agente que incluya una explicación de las dimensiones creativas de la acción "donde los actores se apropien activamente de valores socio cultura-

les conflictivos para instituir nuevas formas colectivas de identidad" (1999: 176). Butler tiene por ello que explicar aún cómo la teoría *performativa*, basada en la posibilidad de rehacer el género y la sexualidad, trasciende la esfera privada para poder transformar los valores colectivos y las normas que constituyen nuestra identidad.

Si bien la formulación de Butler está inspirada en gran manera por el intento de salir de la aporia en que el mismo Foucault dejó al sujeto, parece que al igual que este último Butler acaba sin poder explicar cómo una concepción del sujeto construido en las redes de la subjección puede llegar a actuar a través de prácticas de liberación. Este aspecto, esta carencia de una agencia autónoma para el sujeto, es el que lleva a feministas como Nancy Fraser a calificar a la filosofía de Butler como "profundamente anti-humanista" (1995: 67).

En obras posteriores a sus dos libros más impactantes y seminales, de 1990 y 1993, la autora Judith Butler ha ido respondiendo a algunas de estas críticas centradas en la posibilidad de agencia del sujeto. Así, en una obra de 1997 (*Excitable Speech,* 1997a) Butler afirma que en los actos de habla hay siempre en cierta medida posibilidad de transgredir, de no reiterar la norma, de una apropiación no autorizada, y por tanto posibilidad de resignificación. Esta inestabilidad es lo que Butler llama "la excitabilidad del discurso". Ahí radica siempre la posibilidad del contra-discurso: "la agencia empieza donde la soberanía declina" (Butler, 1997a: 16). Esto mismo lo fundamenta Butler retomando la crítica de Derrida a Austin, según la cual no hay razón para separar los actos ilocucionarios de los perlocucionarios. Según Austin la diferencia básica entre unos y otros radica en que los primeros realizan el acto en el mismo momento en que se dicen, mientras que en los segundos sigue habiendo consecuencias después de haber realizado y dicho el acto de habla. Pues bien, Butler retomando la crítica derrideana demuestra la incoherencia de definir el acto ilocucionario como un acto que ejecuta su acción sólo en el momento de su emisión. Para Butler el poder *performativo* de una emisión no está sólo en su misma instantaneidad, sino que precisamente la *performatividad* de ese momento se debe a la existencia de estructuras que son tanto previas como posteriores a la emisión. Así, Butler afirma (1997a: 3): "El 'momento' en un ritual es una historicidad condensada: excede en sí mismo en direcciones pasadas y futuras, un efecto de invocaciones previas y futuras que constituye y escapa del instante de emisión". Hay estructuras simbólicas y culturales de significación previas a la emisión que la permiten y la significan, y a la vez hay una posterior repetición y efecto de reiteración simbólica y cultural que genera un circuito somático de reconocimiento. Hay claramente una temporalidad abierta en el acto de habla que tiene como resultado una diseminación de los efectos más allá del control del sujeto hablante que puede dar lugar a la resignificación, a la supervivencia lingüística o a la muerte lingüística del hablante (Butler, 1997a: 28. McNay, 1999: 179).

Para finalizar este breve análisis de la teoría feminista *performativa* de Judith Butler me gustaría hacer una valoración de algunos puntos que en beneficio de la lucha feminista Butler habrá de considerar:

1. Se echa en falta en Butler una mayor presencia de las estructuras sociales y económicas y su relación con la esfera simbólica. Este es el punto concreto donde Butler y Bordieu han declarado su desacuerdo. Según el trabajo comparativo de McNay ambos autores acuerdan la fuerza de las resignificaciones *performativas*, aunque Bordieu manifiesta que estas resignificaciones están situadas en un campo particular de relaciones de poder, el cual debe ser entendido en relación a los otros campos de la totalidad social. Sin duda este parece ser uno de los puntos débiles de la teoría

de Butler que para las feministas resulta de vital importancia, puesto que como señala McNay (1999: 183) la resignificación por parte de sujetos o grupos marginales o "abyectos" dependerá sin ninguna duda del lugar y naturaleza de esa marginalidad. Esta crítica no niega ninguno de los puntos de Butler, simplemente menciona la necesidad de completar la teoría *performativa* con un contexto más amplio de relaciones socio-económicas. Para McNay (1999: 183) Butler necesitará incluir un concepto de agencia entendida no sólo como una potencialidad estructural, sino como un conjunto de prácticas.

2. McNay (1999), Benhabib (1995), Brown (1995), Fraser (1995) y una larga lista de feministas señalan la falta de una conexión en Butler entre los resultados *performativos* individuales y los colectivos. Para el feminismo esto es una cuestión vital, pues busca precisamente transformaciones para un colectivo extremadamente amplio.

3. Vinculada con esta crítica me parece relevante la anotación de McNay (1999: 189), según la cual el modelo de agencia de Butler tiende a fetichizar lo marginal, y a celebrar la noción de no identidad. Así su crítica es que la política *performativa* de Butler acaba aliándose con lo amorfo, en vez de ser entendido como un producto del cambio de las relaciones de poder entre grupos de actores sociales. Para McNay en Butler falta la dimensión colectiva, pues su teoría de la resignificación se centra en la esfera privada de la acción individual (tal vez por estudiar la formación del sujeto desde la dislocación psíquica que éste sufre al tener que adquirir una identidad y negar otras. Esta negación, esta no identidad siempre conlleva melancolía, pérdida y dolor. Esta es la parte psicoanalítica de Butler en la cual aquí en este escrito no he entrado). Por ello el análisis butleriano deja de nuevo la brecha abierta entre el espacio público y el privado, manteniendo así una dicotomía que los feminismos han criticado abiertamente desde sus inicios.

4. Estoy de acuerdo con McNay (1999) en que una parcela a intregrar en la teoría *performativa* es precisamente el papel de la creatividad y la imaginación en las posibilidades de transformación de las normas, puesto que incluso las formas más normativas de comportamiento presuponen elementos imaginativos (como ejemplo de ello en su trabajo McNay incluye el concepto de imaginación radical y la conexión con el imaginario social, conexión hecha por Cornelius Castoriadis precisamente para explicar la auto producción de la sociedad en términos de innovación y capacidad de creación de nuevas formas socio simbólicas).

En contrapartida y para acabar considero que los puntos fuertes de la teoría *performativa* para el feminismo han sido básicamente:

1. Desarrollar una concepción del lenguaje entendido como un magma de infinitas significaciones, y que por tanto impida cualquier significado fijo o inmutable. Así, el lenguaje sólo puede emerger contra un transfondo de inestabilidad y no identidad. Al afirmar la esencial inestabilidad de las significaciones históricas la teoría de Butler revela el potencial de retar y transformar los sistemas patriarcales de significado.

2. Alejar la teoría feminista del esencialismo: la fuerza y el impacto que ha tenido la teoría *performativa* de Butler para el feminismo radica en que ha empujado a la teoría feminista a ir más allá de las polaridades del debate esencialista, en el cual el feminismo se ocupó durante las décadas de la denominada segunda ola (de los sesenta a finales de los ochenta).

3. Ofrecer una concepción discursiva de la identidad según la cual ésta nunca se construye de manera aislada de las normas dominantes y las formas ideológicas dadas

previas al sujeto, ayudando con ello a explicar y clarificar cómo a través de esos mecanismos discursivos se ha construido, entre otros sistemas normativos, el patriarcado, sistema hegemónico por excelencia, y en armonía con la teoría de la española Victoria Sau (2000), modelo para todos los demás sistemas de control y exclusión.

BIBLIOGRAFÍA

Austin, J. (1962), *How to do things with words*. Oxford University Press. Traducción española de G. Carrión y E. Rabossi, *Palabras y Acciones*, Buenos Aires: Paidós, 1982.

Bell, V., ed. (1999a), *Performativity and Belonging*. London: Sage Publications.

——— (1999b), "On speech, race and melancholia. An interview with Judith Butler", en *Theory, Culture and Society*, vol. 16 (2): 163-174.

Benhabib, S. (1992), *Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Oxford: Blackwell.

——— (1995), Contingent foundations: feminism and the question of postmodernism. En *Feminist Contentions: a Philosophical exchange*, New York: Routledge.

Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell y N. Fraser (1995), *Feminist Contentions: a Philosophical exchange*, New York: Routledge.

Brown, W. (1995), *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.

Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

——— (1993), *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. New York: Routledge.

——— (1995a), "Burning acts: Injurious speech". En *Deconstruction is/in America: A new sense of the political*, ed. A. Haverkamp. New York University Press.

——— (1995b), "Contingent foundations: feminism and the question of postmodernism". En *Feminist Contentions: a Philosophical exchange*, ed. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell y N. Fraser. New York: Routledge.

——— (1995c), "For a careful reading". En *Feminist Contentions: a Philosophical exchange*, ed. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell y N. Fraser.

——— (1997a), *Excitable Speech: A politics of the Performative*. New York: Routledge.

——— (1997b), *The Psychic Life of Power*. Stanford University Press.

Code, L. (ed.) (2000), *Encyclopedia of Feminist Theories*. London: Routledge.

Fraser, N. (1995), "False Antithesis: a response to Seyla Benhabib and Judith Butler". En *Feminist Contentions: a Philosophical exchange*, ed. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell y N. Fraser. New York: Routledge.

Habermas, J. (1991), "Comments on John Searle: Meaning, Communication, and Representation". En E. Lepore y R. Van Gulick (eds.). *John Searle and his critics*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Lloyd, M. (1999), "Performativity, Parody, Politics". En *Theory, Culture and Society*, vol. 16 (2): 195-213. London: Sage Publications.

McNay, L. (1999), "Subject, Psyche and Agency. The work of Judith Butler". En *Theory, Culture and Society*, vol. 16 (2): 175-193. London: Sage Publications.

Sau, V. (2000), *Reflexiones feministas para principios de siglo*. Madrid: Horas y Horas.

Searle, J. (1969), S*peech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press. Traducción española, *Actos de Habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 1980.

——— (1989), "How Performatives work". En *Linguistics and Philosophy*, vol. 12.

Vasterling, V., (1999), "Butler's Sophisticated Constructivism: a critical assessment", en *Hypatia*, vol. 14, nº 3.

Webster, F. (2000), "The politics of sex and gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity", en *Hypatia*, vol. 15, nº 1.

EL PAPER DE L'OPINIÓ PÚBLICA EN LA DEMOCRÀCIA ACTUAL

Domingo García-Marzá [1]

Abstract: The main purpose of this paper is to deal with the role that the public opinion has played and it is playing in our democracies. The question is to analyse if the public opinion is capable to play the same role in our plural, global and complex societies or we should give up this concept and its implications. The theoretical framework comes from a democracy theory that grounds its normative view in the meaning reconstruction of the democracy and its institutions for citizens.

Key words: Public opinion, civil society, democracy, discourse ethics, globalization.

Resum: L'objectiu d'aquesta exposició és introduir-nos en el paper que l'opinió pública ha jugat i juga en les nostres democràcies, per a analitzar si en les nostres societats complexes, plurals i globals, pot seguir realitzant aquesta funció o més aviat, donada la seua situació, hauríem de renunciar al concepte i a les seues implicacions dins de la filosofia política. Per respondre a aquesta qüestió s'adoptarà el punt de vista metodològic d'una teoria democràtica que no renuncia a la seua dimensió ètica, sinó que fonamenta el seu punt de vista normatiu des de la reconstrucció del sentit que la democràcia i les seues institucions posseeixen per a nosaltres, ciutadans, i per tant participants, d'aquests mateixos ordres democràtics. Una teoria participativa de la democràcia que sap que en l'actualitat estem en un context global i això significa que la presa de decisions polítiques excedeix i de bon tros les fronteres dels estats nacionals.

Paraules clau: Opinió pública, societat civil, democràcia, discurs ètic, globalització.

INTRODUCCIÓ

LA idea que es pretén mostrar és que només una nova concepció de l'opinió pública més activa com a veu de la societat civil pot estar en condicions de respondre als reptes que planteja l'actual procés de globalització. Bàsicament em recolzaré en dos autors decisius per a la teoria democràtica, encara que ben dispars, com són G. Sartori i J. Habermas. Aquesta idea intentarem argumentar-la en tres passos:

En primer lloc, analitzarem la concepció clàssica d'opinió pública i el seu paper bàsic en el sistema democràtic, afegint els drets socials i econòmics com una nova condició per a garantir l'autonomia de la seua formació.

En segon lloc, comprovarem com la realitat transcorre per uns rumbs tan diferents que perilla fins i tot el sentit actual d'aquest concepte, atrapat per la degeneració de la vida política, per els sondejos i els mitjans de comunicació.

---

[1] Professor Titular d'Ètica i Filosofia Política. Universitat Jaume I (Castelló). Aquesta comunicació és part del projecte d'investigació: "Ética Económica y Empresarial desde la perspectiva de una nueva ética del discurso" (BFF2001-3185-C02-02), Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Finalment, analitzarem la proposta de Habermas per proposar una nova definició del concepte d'opinió pública" i del seu paper bàsic dins del sistema democràtic, vinculada ara directament a la societat civil. Només així es pot, almenys intentar, frenar aquesta colonització actual de l'opinió pública.

1. El paper de l'opinió pública en la democràcia: la noció clàssica d'opinió pública

Ja Tocqueville en el seu llibre *La democràcia a Amèrica* parla de l'"imperi sobirà de l'opinió pública" i ressalta el seu paper bàsic en l'ordre democràtic com "l'única guia que li queda a la raó en els pobles democràtics i té un pes enorme en la consciència de cada individu". [2] És precisament aquest caràcter normatiu l'aspecte més decisiu i, per tant, el més perillós del paper de l'opinió pública.

Però el concepte té el seu origen un poc abans, precisament en el "públic burgès" dels segles XVII i XVIII. Habermas en *Història i crítica de l'opinió pública*, ens descriu aquesta nova esfera de relacions on preval la llibertat d'expressió i la universalitat dels assumptes tractats. [3] Des dels salons, els cafès i la primera premsa escrita, es reflecteix aquest nou públic compost per persones instruïdes i preocupades pel públic i encarregat d'assenyalar la possible legitimitat de les lleis que estructuren l'ordre social. La seua aparició ve facilitada pels avantatges divulgatius de la impremta i la nova premsa, però deriva, en definitiva, de la impossibilitat d'arribar a la legitimitat de l'ordre establit des del a priori substancial del que és just o correcte, des dels continguts religiosos o tradicionals. Ara és un públic interessat en la cosa pública el qual, encara que minoritari, discuteix sobre el que és correcte i incorrecte, en representació de la suma d'afectats i/o implicats en les decisions polítiques i les seues conseqüències. D'allí el paper dels il·lustrats, encarregats de formar les opinions d'un públic més ampli.

No obstant, i com ocorre amb aquest tipus de conceptes abstractes que constitueixen autèntics dipòsits d'aprenentatge, de síntesi més o menys aconseguides de les experiències passades, el concepte d'opinió pública no parteix de zero. Podem seguir el seu rastre en la vox populi de l'imperi romà, en el consensus de la doctrina medieval, en la pública fama de Maquiavelo, en el principi de publicitat de Kant, o en la voluntat general de Rousseau, etc. En tots ells trobem empremtes d'aquesta funció bàsica de l'opinió pública com a FONT DE LEGITIMITAT DEMOCRÀTICA, com a criteri de legitimació del poder polític.

En suma, darrere del concepte d'opinió pública es troba sempre la necessitat d'acceptació racional del poder polític, la necessitat de recolzar-se en la voluntat no d'un particular o d'un grup, sinó en la voluntat racional i raonada de tots els afectats. El poder polític reclama una justificació, base de l'expectativa de credibilitat que requereix per al seu ús, i la idea que transmet el nostre concepte és que el poder polític és un poder públic les metes del qual i efectes són públics i precisa, en conseqüència, una acceptació pública. En definitiva, la idea que la llei ha de ser fruit d'un acord racional, d'un consens sobre el que és d'interès general. De tal forma que els termes "llei", "publicitat" entesa com opinió pública, "racionalitat", i "legitimitat" estan estretament lligats. [4]

---

[2] A. Tocqueville, *La democracia en América,* Madrid, Aguilar, 1989, I, p. 177.

[3] Cfr. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública,* Barcelona, Gustavo Gili, 1981.

[4] Cfr. al respecte G. Sartori, *Elementos de teoría política,* Madrid, Tecnos, 1992, p. 149; així com A. Touraine, *¿Qué es la democracia?,* Madrid, Temas de Hoy, 1999, p. 159 ss.

La connexió entra l'opinió pública i la democràcia és ja evident en l'articulació de les primeres constitucions burgeses on es distingeix ja clarament aquest principi de publicitat com a principi organitzatiu. No és una altra la funció bàsica dels procediments parlamentaris per a assegurar l'influx de l'opinió pública, la relació entre diputats i electors, les primeres lleis garants dels drets fonamentals de reunió, expressió i premsa, etc. Aquesta funció bàsica de l'opinió pública seria més o menys la següent:

– La democràcia es basa en la sobirania popular com a principi de legitimació en allò "que tots podrien voler".

– El poble com a sobirà ha de saber i dir, ha de posseir i poder deliberar un contingut, un coneixement, unes raons que avalen la possible justícia de l'ordre establit.

– Aquesta justícia només pot validar-se mitjançant l'acord o consens arribat a través dels diferents mecanismes de participació que permeten la lliure interacció i que manté la seua consciència crítica en aquesta esfera pública.

A partir d'aquesta funció bàsica, podem ara oferir una primera aproximació a aquest concepte. Segons el parer de Sartori, entenem per opinió pública:

> Una opinió es denomina pública no només perquè és del públic (difosa entre molts o entre els més), sinó també perquè afecta objectes i matèries que són de naturalesa pública: l'interès general, el bé comú, la res pública. [5]

Si entrem a analitzar ambdós components del concepte, és convenient destacar, en primer lloc, que parlem d'opinió, això és, per utilitzar un terme conegut de *doxa*, d'una espècie de saber fal·lible i revisable per definició, que no té altre horitzó de referència que l'acord entre els afectats. No parlem d'episteme, d'un saber cert i necessari, derivat d'una referència més o menys directa a la realitat. Opinió significa que és una convicció, més o menys raonada, un contingut cognitiu format en la consciència de cada individu mitjançant la interacció amb els fluxos d'informació sobre la cosa pública. Com dirà Habermas, "una xarxa de continguts i preses de posició". [6]

En segon lloc, utilitzem la paraula pública en un doble sentit: per a referir-nos al conjunt de ciutadans implicats i/o afectats per una decisió política o, si escau, els seus representants i per a referir-nos al tipus de contingut, al que afecta a tots per igual. Això és, públic no només és l'objecte, sinó també el subjecte. Una opinió és pública quan es donen dues característiques: la difusió entre els públics i la seua referència a la cosa pública.

No obstant això, no tota opinió que aconseguisca arribar als mitjans de comunicació o els mecanismes parlamentaris i que represente l'opinió d'un grup pot merèixer el qualificatiu de justa. Des de la concepció clàssica de la democràcia ja trobem una sèrie de condicions que possibiliten la formació d'aquesta opinió. Vegem, doncs, com naix i es forma aquesta peculiar opinió.

En primer lloc, els drets civils i polítics són els encarregats de garantir la formació d'un espai obert i plural: la igualtat jurídica entre els ciutadans, la llibertat de pensament, d'expressió, de reunió, premsa i associació, la possibilitat de participació política, etc. Aquestes garanties tenen precisament la funció bàsica de permetre el lliure flux de l'opinió pública fins els nostres representants i, en general, de construir una

---

[5] G. Sartori, op. cit., p. 150.

[6] J. Habermas, *Facticidad y validez,* Madrid, Trotta, cap. VIII; així com C. Calhoum (ed.), *Habermas and the public sphere, Cambrigde Massachusetts, Mit Press 1992.*

esfera pública com a conjunt dels diferents fòrums en els quals els ciutadans apareixen com a públic. L'esfera pública seria aleshores l'espai que genera l'opinió pública.

En segon lloc, la seua formació requereix la discussió pública entre un públic instruït i informat, capaç de situar-se en les qüestions debatudes i capaç d'adoptar la perspectiva del bé comú o interès general, en la recerca de l'acord. No qualsevol públic pot constituir una opinió pública, hi ha qui més aviat s'aprofita d'aquesta. [7]

La tercera i última condició es refereix a la publicitat mateixa, això és, que estem davant un acte o actes públics, ja que qui pretén incidir en la formació de l'opinió es fa responsable dels seus enunciats i posa així de manifest el caràcter públic de l'expressió. [8]

Una vegada donades aquestes condicions es pot explicar, encara que siga de forma esquemàtica, el procés de formació de l'opinió pública com un continu que comença amb l'afectació dels nostres propis interessos per la necessària regulació social o jurídica i, amb això, amb la possibilitat pròxima o remota, real o fictícia, de la seua satisfacció. La nostra posició respecte a aquesta possibilitat es va conformant amb la discussió amb altres possibles afectats, amb la recerca d'informació referent a això en les diferents notícies i comentaris dels mitjans, on circulen ja les idees de les elits econòmiques i socials, i en les persones de referència amb les quals ens identifiquem, amb els líders d'opinió propers o remots. En aquest sentit podem dir que les opinions provenen de la nostra pròpia posició davant dues fonts: els missatges informadors i les identificacions. [9]

Aquesta opinió va condensant-se i conformant una línia pròpia, això és, alineant les possibles solucions o continguts i mitjançant un joc d'influències i contrainfluències. En definitiva, conformant un públic: un conjunt de persones afectades amb una determinada posició, amb un consens sobre el que creuen correcte o just.

Si l'acord a què s'ha arribat és fruit de les raons, de les opinions debatudes, parlem d'una *opinió pública autònoma o autèntica.* Si, al contrari, l'opinió conformada és fruit de l'engany, la manipulació, la persuasió, o la pressió o influència, parlem d'una *opinió pública heterònoma o espúria.* [10]

Fins aquí arribaria el que podem denominar la concepció clàssica de l'opinió pública. No obstant això, al meu judici, aquesta delimitació no recull totes les condicions necessàries per a la seua formació. Si realitzem un exercici reflexiu, si explicitem la sèrie de condicions que com a participants, com a ciutadans, pensem que fan falta per a formar aquesta opinió pública autònoma, trobem un oblit en la posició d'autors com ara Sartori. Aquest oblida, o deixa en segon lloc, el que és el mateix, que la llibertat de pensament, la llibertat per a accedir lliurement a totes les fonts de pensament, requereix també condicions socials i materials que garantisquen, de principi, iguals capacitats de participació. Un fet que ja va veure clar Marshall en el seu clàssic treball sobre *Ciudadanía social.* Allí ens mostra la relació intrínseca entre ciutadania i igualtat social, i ens assenyala la tendència cap a aquesta igualtat com un dels distintius de la ciutadania moderna, entesa com a igualtat plena de drets. Les seues paraules no poden ser més clares:

---

[7] Cfr. V. Camps, *El malestar de la vida pública,* Barcelona, Grijalbo, 1996.

[8] Cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978, p. 407.

[9] Cfr. per aquest punt E. Katz/P. F. Lazarsfeld, *La influencia personal: el individuo en el proceso de comunicación de masas,* Barcelona, 1979.

[10] G. Sartori, op. cit., p. 153.

> el dret a la llibertat de paraula manca de substància quan, per falta d'educació, no es pot dir res que meresca la pena o no es tenen mitjans per a fer-se escoltar. [11]

No és suficient un "reconeixement merament formal" dels drets per a assegurar la formació de l'opinió pública. La igualtat ha de sobrepassar les dimensions abstractes i formals i arribar als mínims necessaris, els béns primaris per dir-ho així, perquè una persona puga participar, si ho desitja, en la determinació de l'opinió i voluntat comuna. Per a Marshall, l'estat ha de garantir la universalització dels drets socials com a condició indispensable per a poder parlar de ciutadania. Drets que asseguren una igualtat de tracte, no només en l'àmbit l'econòmic, també en l'àmbit social i en el cultural. Aquestes idees legitimen avui els nostres estats socials i democràtics de dret, encara que, com veurem a continuació, són les primeres víctimes del procés de globalització en el qual ens trobem.

No obstant això, tot intent de reconstrucció del sentit d'una activitat o d'una institució com la que acabem de proposar requereix un ancoratge empíric, això és, ha de "provar" el seu potencial hermenèutic i crític enfrontant-se amb la praxi real de les nostres democràcies. Recordem que estem parlant d'un públic capaç de formar-se una opinió pròpia sobre els temes en qüestió, una opinió que siga lliure i no manipulada, que siga adoptada racionalment i no des de les emocions, i ha de realitzar-se amb la vista posada en el bé comú, en l'acord final i no des dels propis interessos egoistes. ¿Suporta aquesta idea de l'opinió pública, pròpia de l'origen de les nostres actuals democràtiques, una anàlisi sociològica? ¿Què ocorre en l'actualitat amb les condicions de possibilitat de la formació d'aquesta opinió pública? En definitiva, la pregunta clau és: ¿és l'opinió pública avui un opinió autònoma?

2. De la democràcia de l'opinió pública a la democràcia demoscòpica

Crec que tots intuïm que la resposta és bastant negativa. Els perills que Bobbio deixava entreveure en *El futur de la democràcia* han augmentat expotencialment pel que fa a l'opinió pública, fins l'extrem que ens és difícil ni tan sols relacionar el que hem descrit amb l'opinió pública realment existent en l'actualitat. Per avançar de forma esquemàtica el que volem dir: avui en dia l'opinió publicada s'ha convertit en ama i senyora de l'opinió pública, la qual, si existeix, està lluny d'influir en el sistema polític.

En el llibre de Minc *La borrachera democrática*, trobem una bona descripció de la situació actual que en la seua opinió i en forma de grans titulars, seria la següent: l'opinió pública s'identifica avui amb els sondejos i amb els mitjans de comunicació. Per a aquest autor, la democràcia dels partits que sustentava al sistema representatiu ha donat pas a una democràcia del públic, on els sondejos estableixen fins el "tempo" de l'acció i decisió política, fins l'extrem, segons les seues paraules que:

> els polítics, esclaus de les xifres, només viuen a l'espera del sondeig següent, preguntant-se tot el dia com pujar punts, com mantenir el seu nivell o pujar la seua quota de popularitat,… Fins i tot les eleccions no són més que el sondeig per excel·lència, els programes polítics grans campanyes de màrqueting, [12]

---

[11] T. H. Marshall/T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998, p. 42; així com D. García-Marzá, "Ética económica y democracia: la ciudadanía frente a la globalización", en A. Cortina/J. Conill, *Educar en la ciudadanía,* Valencia, Alfons el Magnànim, 2001, pp. 215-235.

[12] A. Minc, *La borrachera democrática,* Madrid, Temas de hoy, 1995, p. 26.

L'opinió pública capaç d'influir en el sistema polític és la que està recollida en els sondejos que representen, així se'ns vol fer veure, en clars percentatges allò que la gent pensa. Però els sondejos no són més que la suma de les opinions individuals sobre respostes ja preparades per les pròpies preguntes. Opinions que de cap manera estan raonades, ja que el que interessa és només la posició, el SÍ o el NO, o la puntuació numèrica que ens mereixen. Aquestes xifres permeten el salt qualitatiu de ser l'opinió comuna d'un grup més o menys ampli de persones a allò "que la gent vol".

Gens de reflexió, ni deliberació, ni diàleg, gens de coneixement previ, gens de conviccions raonades… Es tracta sempre de respostes individuals, per descomptat anònimes, intuïtives, immediates. Per als sondejos l'opinió no és més que una resposta que en una determinada situació es dóna a una pregunta. Res més. La formació de l'opinió depèn ara dels processos de màrqueting, de reaccions emotives a estímuls perfectament calculats.

Però les coses encara poden anar pitjor per a aquesta concepció clàssica de l'opinió pública, perquè el que nosaltres veiem com un procés de degeneración en el seu procés de formació, com un abandó de l'exigència d'autonomia, uns altres ho veuen com un èxit de l'autèntica democràcia enfront de les concepcions idealistes i utòpiques. Estem ja davant el "sentir del poble pla i senzill" reflectit en les enquestes i no davant l'opinió de les elits d'intel·lectuals moltes vegades autoelegides. El poble no ha tingut ni té, ni ha de tenir-les necessàriament, competències, per a entrar en la complexitat dels assumptes públics. Un públic que lluny de l'educació i instrucció que requerien els il·lustrats està més prop de l'afirmació de Schumpeter: "*quan el públic entra en política arriba a un nivell inferior de prestació mental*". Les seues competències arriben a per a elegir al líder, més allá d'això "la política deixa de ser assumpte seu". [13]

Pot ser que en aquest procés de degeneració de l'opinió pública haja influït l'antropologia individualista que sembla caracteritzar el comportament dels moderns a diferència dels antics, com interpretem des de Constant. Pot ser que darrere d'aquesta situació estiguen els tan famosos avui costos d'actuació, com bé especifica Minc quan ens diu:

> Un sondeig al dia i ja no fa falta cap altra acció col·lectiva. Els sondejos rebaixen el cost de representació política: exigeixen menys sacrificis que la vella militància; ocupen menys temps que les manifestacions; suposen menys renúncies personals que la participació en la vida pública i es corresponen admirablement amb els criteris d'una societat hedonista i individualista. [14]

Però, en la meua opinió, una mínima reflexió seriosa ens permet veure en aquest individualisme egoista més aviat una conseqüència i no una causa de la crisi actual de la democràcia, de la dolenta situació del nostre sistema democràtic, més concret del seu sistema representatiu. Els partits polítics, per exemple, estan lluny en l'actualitat de la seua funció de canalització de la participació política i es troben encastats en un clientelisme i una burocratització que han fet gairebé insalvable la distància entre governants i governats. No estem davant els efectes de la immutable essència estratègica-racional de l'ésser humà, sinó davant els resultats d'una interpretació mínima de la democràcia. [15]

---

[13] J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Folio, 1984, p. 295.
[14] A. Minc, op. cit., p. 25.
[15] D. García-Marzá, *Teoría de la democracia,* Castelló, Univ. Jaume I, 1999.

Al meu judici, sense poder entrar en el que ha significat el desenvolupament exclusiu d'una concepció mínima de la democràcia, més aviat crec que els dèficits de participació que suposen les nostres democràcies, les buidors en la formació de l'opinió i la voluntat comuna, han estat emplenats i ocupats ràpidament pels mitjans *de comunicació,* avui en dia del factor més important en aquesta greu transformació del concepte d'opinió pública.

El pitjor d'aquesta suplantació no està en el fet que es confonga opinió pública i opinió publicada com recompte d'opinions individuals. El pitjor és que aquesta opinió així conformada només fa que reflectir en els sondejos i en les enquestes aquella realitat que prèviament s'ha construït des dels mitjans de comunicació, és a dir, no és més que un rebot del que ells sostenen, la televisió, per descomptat al cap d'aquesta situació privilegiada, com el més important dels nostres agents socialitzadors. En *El homo videns,* Sartori descriu molt bé el poder d'aquest mitjà que representa l'abandó del pensament abstracte a favor de la imatge, del sentiment, de l'emoció. Sense oblidar que aquestes imatges d'esdeveniments són també, i això és el perillós, veus públiques. [16]

Res hi hauria de particular en els mitjans de comunicació si ens trobàrem en el terreny normatiu de la concepció clàssica de l'opinió pública que hem intentat descriure en el primer punt i veiéssem en la premsa l'activitat de persones lliures, informades, preocupades pel bé públic i per la recerca cooperativa de la veritat. Això és, l'activitat de ciutadans que s'il·lustren mútuament sobre la seua vida en comunitat. A tot estirar podríem estar preocupats per l'equilibri de poder entre els mitjans, com ja Tocqueville temia en avisar que: "quan un gran nombre de mitjans de comunicació aconsegueix caminar en la mateixa direcció, la seua influència a la llarga és gairebé irresistible i l'opinió pública, martellejada sempre del mateix costat, acaba per cedir davant els seus colps". [17]

Però el canvi substancial és que avui els mitjans de comunicació no constitueixen espais d'opinió sinó negocis, això és, empreses l'única lògica de les quals és el benefici econòmic i l'única racionalitat del qual és la que deriva de la rendibilitat econòmica. Res de nou a dir sobre la dependència de la publicitat sobre les vendes (aprox. un 70% de mitjana), o sobre la més recent relació dels grans mitjans amb l'activitat financera. El resultat és obvi:

> La comunicació massiva sembla regir-se només per l'economia, de forma que el mercat dicta les regles del pluralisme i el lector, oient o espectador deixen de ser ciutadans per a convertir-se en mers consumidors [18]

Amb aquesta transformació de sentit, els mitjans han entrat en la lògica econòmica i des d'ella es defineix el que és real. A través de la incessant comunicació dels mitjans es va construint una "comuna realitat coneguda" que després pot pressuposar-se implícitament com a rerafons de totes les interaccions socials. Va cristal·litzant això que després funciona com saber o coneixement, tant dels fets com de les opinions sobre aquests. Un exemple clar avui en dia és la reducció que sofreix tota definició de racionalitat a racionalitat econòmica, tot valor es redueix a valor econòmic. Els mit-

---

[16] Cfr. G. Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida,* Madrid, Taurus, 1997.

[17] A. Tocqueville, op. cit., I, p. 181; II, p. 154.

[18] E. Bustamante, *La televisión económica: financiación, estrategia y mercados,* Barcelona, Gedisa, 1999.

jans de comunicació s'han convertit, donades les limitacions de les experiències viscudes o del coneixement científic, en els grans constructors de realitat, això és, de sentit. Ells defineixen el que hi ha i el que pot haver, fins i tot s'han convertit en els gestors de la memòria i de l'oblit.

És precisament en intentar buscar respostes a aquesta esclavitud de l'opinió pública per part d'uns mitjans dirigits pel mercat, això és, quan pretenem garantir el pluralisme dels mitjans i el seu equilibri en la distribució del poder i evitar la seua concentració, quan ens trobem amb una barrera que sembla trencar tota esperança, amb una impossibilitat gairebé natural: l'actual procés de globalització. Avui en dia, qualsevol que tinga una antena parabòlica pot "veure" aquesta innegable realitat. Sempre trobem les mateixes notícies, les mateixes imatges i fins i tot els mateixos comentaris, dictats per quatre o cinc agències transnacionals. ¿Què poden fer els nostres sistemes democràtics davant això? Més aviat poc, per no dir res, com ara veurem.

El dit procés de globalització descriu la internacionalització de la producció i el comerç resultat de la des-regulació i dels nous mitjans de transport, així com la revolució de les noves tecnologies de la informació i la comunicació, estan produint un únic mercat global, incentivat a més per la subordinació de l'economia real a les finances, per la preponderància dels mercats financers. En aquest escenari no és difícil confirmar la progressiva reducció del poder dels estats, de la seua capacitat d'actuar sobre les condicions econòmiques.

El concepte de globalització s'utilitza per a descriure una sèrie de fenòmens econòmics com poden ser la contínua construcció d'espais econòmics mundials, la primacia de les empreses multinacionals en la producció i el comerç de béns i serveis, la integració de la producció a escala mundial, la recerca dels preus únics, etc. Fenòmens que es resumeixen en l'existència d'un mercat mundial i la conseqüent interdependència econòmica i financera, amb la universalització de la competitivitat, dels criteris d'eficàcia, eficiència i productivitat que això comporta. Estem, en suma, davant la formació d'una autèntica internacionalització de l'economia.

Aquest és precisament el punt clau: la globalització econòmica crea un abisme cada vegada més profund entre les competències estatals i les esferes reals de producció i distribució de béns. Amb la qual cosa es redueix la capacitat de maniobra dels governs, obligats a seguir criteris econòmics globals. En els nostres mal anomenats estats de benestar, aquesta pèrdua de protagonisme sembla conduir directament a l'abandó de les prestacions socials i econòmiques, sota l'amenaça d'un càstig molt pitjor: quedar "fora" del mercat, la qual cosa significa perdre competitivitat, inversors i capital. En aquest cas, a ningú se li escapa que les conseqüències econòmiques i, per tant, socials, poden ser terribles. [19]

Final per tant d'una de les premisses bàsiques per a la formació d'una opinió pública autònoma: l'estat social i democràtic de dret i, en conseqüència, la ciutadania social que pretén garantir, es troba en aquest nou escenari davant un dilema: o es retira del procés de globalització i es replega a l'espai nacional o se sotmet als imperatius del mercat global i desmantella la protecció dels drets socials i econòmics, renunciant a tot intent seriós de política econòmica redistributiva. Ja que la primera possibilitat no és real atesa la irreversibilitat d'un procés donat sobre avanços tecnològics, només ens queda acceptar com alguna cosa necessària i irremeiable, com una llei natural, la

[19] Cfr. A. Martínez González-Tablas, *Economía política de la globalización,* Barcelona, Ariel, 2000.

segona. Aquesta és l'elecció, almenys, de les posicions neoliberals i, en general, d'aquelles que s'engloben en el que s'ha anomenat "pensament únic". [20]

Les conseqüències d'aquest procés per a uns mitjans convertits en simple mercaderia i un públic convertit en simples consumidors acaba amb la resta de premisses per a la formació d'una opinió pública autònoma, atès que segueix la mateixa lògica que tots els elements del procés de globalització. Assistim a un procés accelerat de concentració i transnacionalització de les empreses i els grups de comunicació, fruit de la recerca d'un nou camp de forts potencials beneficis. La grandària òptima és sempre la major grandària possible, de forma que les empreses de premsa i, a vegades d'edició dels llibres, s'han llançat d'aquesta forma cap a l'audiovisual, la ràdio i especialment la televisió. A més han entrat en els mitjans nous actors al reclam del benefici econòmic i el control del seu poder: immobiliàries, grups bancaris i financers, editorials, etc. En totes aquestes, la presència multinacional sembla indispensable per a les futures batalles i potencialitats de negoci.

En resum la situació en l'actual context de globalització podria descriure's de la següent forma: la concentració empresarial i la incidència de la publicitat converteixen als mitjans en un instrument d'interessos econòmics, perdent així la funció de formació d'una opinió crítica que li atribuïa la doctrina clàssica. El que era un instrument de mediació entre el públic i les instàncies estatals, es converteix en un instrument de manipulació. Al seu torn, els estats es veuen impotents per a assegurar les condicions de partida, drets civils i econòmics, per a la formació de l'opinió pública, així com per a controlar l'oligopoli i, a vegades, monopoli, de les empreses periodístiques. Més encara, en cas d'intervenir, ho fan per a aprofitar el poder que aquests posseeixen. ¿Què es pot fer davant aquesta situació?

3. Opinió pública i societat civil

La situació és tan extrema que la relació entre opinió pública i societat civil sembla que s'ha invertit: com més s'aferma l'opinió pública menys intervé la societat civil. Davant aquesta situació moltes teories s'inclinen per l'abandó d'un concepte que ha convertit el seu potencial crític en un agent legitimador de l'ordre econòmic existent. [21]

No obstant això, la reflexió filosòfica no pot acceptar el determinisme que deriva d'aquestes descripcions, ni la imposició d'aquest dogmatisme d'allò que "realment existeix". Com tampoc una filosofia crítica pot renunciar al potencial crític que tanca el concepte d'opinió pública. Si, com és el cas, l'opinió pública és part integrant dels nostres sistemes democràtics, qualsevol retirada comportaria fortes crisis de legitimació i pèrdua de sentit (cosa que ja veiem en la participació electoral). Una teoria de la democràcia que no renuncie a la seua perspectiva crítica ha de mostrar com és possible seguir parlant d'una opinió pública autònoma en les condicions globals descrites.

Per a això és necessari donar, al meu entendre, dos passos bàsics. En primer lloc, hem de trencar la barrera que suposa la concepció descrita de la globalització, mostrant el seu enfocament merament economicista i, amb això, les possibilitats que

---

[20] Cfr. A. Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestra vida,* Madrid, Taurus, 2000; també J. Estefanía, *La nueva economía: la globalización,* Madrid, Debate, 1996.

[21] Cfr. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha,* Madrid, Cátedra, 1996, p. 111 ss.

aquest mateix procés obri per a una formació pública mundial. En segon lloc, hem de replantejar la definició i el paper de l'esfera pública en el sistema democràtic i donar preponderància a la societat civil per a, des d'aquesta nova plataforma, exigir als detentadors del poder de construcció de sentit les mateixes exigències que en origen reclamàvem a les esferes estatals.

La paraula globalització forma part ja del vocabulari de la reflexió social, però encara així contínua sent difícil precisar el seu significat. Això és així perquè no estem descrivint una realitat, sinó més aviat una possibilitat. Més encara, com ens diu D. Held, l'oblit de les múltiples dimensions que es presenta aquest procés i el seu exclusiu èmfasi en l'àmbit econòmic, fan pensar més aviat que estem davant un clar "objectiu polític", un projecte de determinats sectors per a afermar determinades polítiques econòmiques en comptes d'unes altres. En aquest sentit, i com no pot deixar de ser-ho, "globalització significa politització". En paraules de J. Gray:

> La globalització no són forces de la naturalesa sinó que han estat modelades per la tecnologia i la difusió cultural, així com per les decisions dels governs d'alliberar i desregular les seues economies nacionals. [22]

Per a trencar aquesta apropiació neoliberal del concepte de globalització i poder mostrar tots els potencials de transformació que ofereix aquest procés realment existent, hem d'intentar interpretar-lo en tota la seua amplitud i captar la transformació de l'espai i el temps que suposa en totes les nostres relacions socials. Des d'aquest punt de vista globalització significaria més aviat, en paraules de Giddens: "la intensificació de les relacions socials en tot el món per les quals s'enllacen llocs llunyans, de tal manera que els esdeveniments locals estan configurats per esdeveniments que ocorren a molts quilòmetres de distància o viceversa". [23]

Aquesta expansió i aprofundiment de les relacions socials no es redueix a les relacions econòmiques, sinó que afecta múltiples esferes de l'activitat humana. Com a realitat, la globalització significa que ens trobem davant un nou escenari format per una xarxa de relacions que travessen les fronteres nacionals i que interrelacionen subjectes locals, nacionals, regionals i supraestatals. Societat global, en el sentit que no hi ha cap lloc ni grup que puga mantenir-se al marge dels altres. Així, ens diu Beck, desapareix una de les premisses fonamentals de la primera modernitat: "la idea de viure i actuar en espais tancats i recíprocament delimitats dels estats nacionals i de les seues respectives societats nacionals". En el que afecta a la formació de l'opinió pública aquesta situació implica, en definitiva, l'abandó, en la reflexió social en general, de l'"estatisme metodològic".

Les oportunitats que ens ofereixen les noves tecnologies de la informació i la comunicació no afecten només les transaccions financeres, afecten també les relacions socials i culturals. Així, per exemple, les xarxes de interdependència recíproca es reflecteixen igualment en la multitud d'organismes internacionals existents, des de l'ONU fins el tímid intent d'ordre polític supraestatal que és la UE. Així mateix ens trobem amb l'existència d'un dret internacional, que regula i coordina de fet àmplies esferes d'activitat i de resolució de problemes. També la globalització es refereix a l'acceptació general dels drets humans com a base mínima per a la convivència i, d'a-

---

[22] J. Gray, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 270; així com O. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 16.

[23] A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza, 1999, p. 68.

questa forma, com a plasmació del nivell moral aconseguit per la nostra societat. Les vinculacions internacionals constitueixen igualment una societat civil mundial, estructurada en milers d'organitzacions no governamentals i recolzada en una opinió pública mundial que va guanyant força dia a dia. I així fins un llarg etcètera.

Un exemple evident d'aquesta multiplicitat d'esferes globalitzades ho constitueix la mateixa internet. Aquesta no només ha facilitat les transaccions financeres, també està creant tot un ciberespai com a context d'acció social. Sense caure en el que algun autor anomena l'"hipnotisme de la innovació tecnològica", és més que evident el potencial de la xarxa per a la configuració d'espais autònoms d'opinió crítica. Amb totes les reserves derivades del principi d'igualtat de participació, tot el conjunt d'adreces, pàgines web, news, llistes, etc., constitueixen, ara per ara, un espai de distribució i organització de la comunicació i, amb ell, una xarxa de relacions socials, encara no controlat per les multinacionals i el potencial crític de les quals ha donat proves ja de la seua eficàcia.

Les mateixes estructures universalistes que conformen el nucli moral dels nostres estats democràtics de dret i que impossibiliten la seua assimilació amb el simple joc de majories i minories, les trobem ara plasmades en aquestes múltiples dimensions de la globalització. Per dir-ho d'una altra forma, no hi ha cap impediment lògic perquè igual que en el seu moment es va donar un ordre democràtic estatal, puga donar-se ara una democràcia cosmopolita, un ordre polític que puga protegir de nou les condicions de formació de l'opinió pública. El nou escenari que suposa la globalització força a plantejar-se la possibilitat d'un "control polític" dels processos que excedeixen a l'estat 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 en un nivell supraestatal. Aquesta idea de democràcia cosmopolita és l'única possibilitat de recuperar el valor de la política davant l'economia i, amb ell, de garantir de nou les condicions per a una formació autònoma de l'opinió.[24]

D'aquest nou ordre cosmopolita dependrien les necessàries polítiques públiques que garantisquen la qualitat de l'espai públic, com, per exemple, la imposició de límits a la concentració dels mitjans, o la regulació dels suports de les tecnologies de la comunicació (xarxes), assegurant amb això que siguen assequibles econòmicament a tots; la potenciació de continguts nacionals, regionals i locals, en interacció amb les Pymes i petits usuaris; la formació en les NTIC que permeta una apropiació activa per part de tots els ciutadans; la mateixa protecció de la intimitat dels ciutadans, etc.

Oberta aquesta possibilitat de comptar en el nostre favor amb el procés de globalització, el nostre segon pas a replantejar el concepte i funció de l'opinió pública. Tant Sartori com Minc es tanquen en un concepte descriptiu, prebiscitari, d'opinió pública que els impedeix respondre a la situació descrita. Minc ens mostra molt gràficament la situació actual, però quan arriba el torn de les alternatives no té més remei que parlar de l'"enigma" de l'opinió pública. Sartori també es troba amb aquesta dificultat i ens parla d'un "estat difús". És evident que des d'aquests pressupostos gens es pot oferir a la reflexió democràtica. Ambdós parteixen d'un concepte "passiu" d'opinió pública, de la capacitat de rebre i digerir informació, però s'obliden dels processos comunicatius que, des de la participació i el diàleg, permeten explicitar la formació de l'opinió pública.

---

[24] Cfr. D. Held, *La democracia y el orden global,* Barcelona, Paidos, 1997.

En el seu treball *Facticidad y validez*, Habermas recupera el sentit genuí del concepte i s'endinsa en el seu procés de formació. Allò que defineix l'autonomia de l'opinió pública no és el seu caràcter representatiu, la quantitat d'opinions recollida, sinó la seua *qualitat* i aquesta depèn més aviat de la manera com s'ha produït, això és, del procés mateix de formació. En aquest sentit Habermas parla de l'opinió pública com una "xarxa per a la comunicació de continguts i preses de posició, això és, d'opinions, que es reprodueix a través de l'acció comunicativa". La seua validesa vindria per les mateixes regles que determinen la validesa de l'acció comunicativa, això, per la distància que els separa o uneix amb els pressupostos d'un diàleg lliure de qualsevol pressió externa i interna, on estigueren assegurades iguals condicions de participació. En suma, la seua qualitat vindria determinada per les propietats procedimentals del seu procés de formació. Segons les seues paraules:

> La comunicació pública no es mesura per la producció de generalitat, sinó per criteris formals concernents a la producció d'una opinió pública qualificada. [25]

De fet, Habermas diferència clarament entre dos tipus d'actors que es mouen per l'esfera pública. Tenim d'una banda els autors autòctons, que reprodueixen la mateixa esfera pública amb les seues accions, perquè de fet la defensa dels drets humans és també la defensa de les condicions de possibilitat d'una esfera pública com xarxa comunicativa. D'una altra banda trobem els públics usufructuaris, aquells que se serveixen d'aquesta esfera per a aconseguir els seus interessos particulars, per a instrumentalitzar el públic. Entre aquests últims tenim als partits polítics, les associacions d'interessos i els mitjans de comunicació de masses. La proposta de Habermas és que hem d'implantar en el seu si les mateixes condicions de transparència, publicitat i participació que en el seu moment es van imposar a l'esfera política. Avui en dia el paper ciutadà de les empreses, o la responsabilitat social derivada del seu poder són dos dels grans temes de l'ètica empresarial. [26]

El segon canvi important pel que fa a la concepció de Sartori el trobem en la plasmació empírica de l'opinió pública, en el que podem denominar el seu ancoratge social. Sartori es troba de ple en el que hem denominat estatisme metodològic i identifica el públic amb l'estatal i, al seu torn, l'estatal amb el sistema governamental. Això li du a una concepció de l'opinió pública com a complement o adorn del sistema democràtic, concebut verticalment des de l'elecció de representants. Habermas, no obstant això, troba en l'opinió pública no un complement sinó l'essència mateixa de la política deliberativa. La sobirania democràtica és entesa ara com la interacció entre:

– Formació de la voluntat comuna, institucionalitzada en les fórmules pròpies de l'estat de dret.

– Espais públics, encarregats de la deliberació i que es troben en la societat civil.

Per a Habermas, només l'harmonia de l'esfera pública basada en la societat civil amb la formació de l'opinió i la voluntat jurídicament institucionalitzades en el parlament, ofereix una explicació suficient del que, com a participants, com ciutadans, pressuposem que és la democràcia.

No existeix, i aquest és l'error bàsic de Sartori, cap representació del poble com una unitat, a la qual ens acostem amb els sondejos. Al contrari, tot el sistema repre-

---

[25] J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 440.

[26] A. Cortina/J. Conill/A. Domingo/D. García-Marzá, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994.

sentatiu constitueix un mecanisme de participació necessari, però instrument al cap i a la fi, és a dir, no suficient. La qualitat democràtica depèn de la seua porositat davant la societat civil, com a esfera de participació lliure i voluntària, i, per tant, com a lloc propi de l'opinió pública. Les decisions majoritàries han d'estar sempre obertes a la crítica i a la revisió, han de mantenir sempre una reserva falibilista.

El gran perill de la democràcia, contra el qual reacciona l'opinió pública, és la tirania de la majoria, és a dir, l'assimilació del correcte, de la justícia, amb la quantitat de vots. Enfront d'això, la funció bàsica de l'opinió pública és actuar com un sistema de vigilància, com un sistema de senyals capaç de problematitzar les qüestions i d'obligar al sistema polític a reaccionar davant d'aquests. La seua funció no és aconseguir el poder polític, sinó controlar permanentment aquest poder, així com assegurar la xarxa social que constitueix la societat civil.

La força de l'opinió pública es troba en la seua capacitat d'influència sobre el poder polític. Influència que deriva directament de la seua qualitat, de la capacitat d'entesa, recolzada en aquesta espècie d'avançament que constitueixen les convicions en expectatives justificades però encara no realitzades. Des del seu inici en l'experiència privada dels afectats o implicats, per la família, amics, companys de treball, arribant després a la formació de fòrums, clubs, associacions, moviments socials, i tematitzant-se en acadèmies, revistes especialitzades, etc., fins arribar a els mitjans de comunicació de masses, i aconseguir així la seua inclusió en "l'agenda pública", el procés de la seua formació és complex i ple de dificultats. Moltes vegades fan falta accions espectaculars, protestes massives o actes de desobediència civil per a remoure aquesta opinió pública. Amb això incidim que la participació política no ha de reduir-se necessàriament als partits, sinó que més aviat tenim en la societat civil la manera més ràpida i directa d'influir en la construcció del públic. [27]

Pot ser que molts estiguen pensant en la bondat d'aquest final, però que aquest concepte d'opinió pública amb la seua capacitat d'influència està molt allunyat de la realitat, més encara en aquest context global. No obstant això, m'agradaria acabar aquesta ja massa llarga exposició amb dos exemples que demostren el contrari.

El primer té a veure amb els grans temes que han ocupat l'agenda política aquests últims decennis: espiral de la carrera d'armes nuclears, els riscos de l'ús pacífic de l'energia atòmica, els riscos de l'experimentació genètica, els problemes ecològics del desenvolupament econòmic, les qüestions feministes, les dificultats dels moviments migratoris, el progressiu empobriment del tercer món, etc., cap d'ells va ser primer utilitzat o introduït pels mecanismes de l'aparell estatal, sinó per la societat civil a través de la seua veu pública.

El segon exemple sobre l'eficàcia de l'opinió pública és molt més recent i es refereix a l'entrevista realitzada al president del Banc Mundial en el periòdic *El país*. Després de la concentració en Seattle de més de mil ONG per a protestar contra la mundialització de l'economia i acusar l'Organització Mundial del Comerç de propagar la pobresa en el món, i davant la seua esperada presència en la pròxima cimera del BM a Praga afirma el seu president:

> Primer van centrar els seus atacs en la OMC, jo vaig pensar: nosaltres som el banc mundial, no estem inclosos en la seua agenda. Però em vaig equivocar... No sé que passarà aquí avui però el que puc fer és mantenir la moral. Resulta dur per a la

[27] Cfr. J. L. Cohen/A. Arato, *Sociedad civil y teoría política,* México, FCE, 2000.

> meua gent, que com a tot el món li agrada sentir-se estimada. Cal seguir avançant i que el nostre treball canvie l'opinió pública. Però estic d'acord amb vostè que si segueixen repetint que el Banc Mundial és la causa de tots els mals, l'opinió pública s'aixecarà contra nosaltres.

I és que cap institució per més global que siga pot mantenir-se sense la credibilitat social i aquest capital el té en exclusiva l'opinió pública.

EL PRINCIPI DIALÒGIC EN MARTIN BUBER

Salvador Cabedo Manuel
Universitat Jaume I. Castelló

Abstract: Violence leads necessarily to destruction and death. Dialogue and negotiation paths have to be followed in order to find a way out of conflicts between both individuals and peoples. At present, Martin Buber's writings result very convenient and suggestive so as to build a new anthropological conception, as well as to argue in favour of dialogue.

Key words: Anthropology, dialogue, conflict, peace, religion.

INTRODUCCIÓ

EL conflicte entre Israel i el poble palestí ha superat malauradament el llistó del desacord i la desavinença política. No es tracta simplement d'enfrontaments entre dos aspiracions nacionals, una de les quals seria justa i l'altra injusta, sinó que es tracta d'enfrontaments entre dos causes que pareixen gaudir de plena legitimitat, però la desconfiança mútua els impedix trobar la solució. Jueus i àrabs s'enfronten des de fa mig segle en un conflicte interminable. En Orient Pròxim coexistixen de fet dos pobles i, per tant, dos propostes: Israel vol viure dins d'unes fronteres segures i el poble palestí vol que la seua identitat nacional siga reconeguda com a Estat independent amb les pertinents conseqüències. Per a resoldre el problema de la coexistència s'ha optat desgraciadament per recórrer a les armes. Diàriament constatem que la falta de diàleg entre aquestos pobles està segellada amb sang de noves víctimes. La situació actual és semblant, en opinió dels entesos, a una declaració explícita de guerra i la solució del conflicte, de moment, imprevisible.

En la relació entre els pobles, entre les persones, cal frenar per tots els mitjans possibles l'escalada dramàtica de la violència, perquè esta conduïx necessàriament a la mort. Com ha escrit el premi Nobel de la pau Elie Wiesel, "la guerra és com la nit, ho enfosquix tot". Cal introduir la via del diàleg, del respecte recíproc i de la reflexió política, encara que resulte dura i difícil. Només per mitjà del diàleg i de la negociació es podran dissipar les tenebres en què estan immersos moltes vegades els pobles, només la pau del reconeixement mutu i del respecte podran tornar als seus habitants la llum d'una vida lliure, plena d'esperança.

La lectura dels escrits de Martin Buber (1878-1965) m'ha semblat oportuna i molt suggeridora, no sols per la seua condició de jueu, nascut a Àustria, perseguit pels

nazis i obligat a fugir per instalar-se en els seus últims anys a Palestina, sinó per les seues propostes filosòfiques en plena consonància amb la proposta de diàleg com a única via per a resoldre els conflictes entre els pobles i la desconfiança entre les persones.

L'experiència de la comunicació

Els continguts de la considerable obra escrita de Martin Buber són susceptibles de ser analitzats i interpretats de forma molt distinta segons siga l'interés i la perspectiva de l'estudiós que s'acoste a ella. Hi ha els que classifiquen l'eminent pensador com notable filòsof de la religió i inclús teòleg. [1] Altres insistixen en la seua condició d'expert pedagog i excel·lent educador de persones, especialment dedicat a la formació de la seua gent, el poble jueu fustigat en l'exili. [2] També n'hi ha els que ressalten les seues importants aportacions al camp de la història i en concret a la filosofia de la història. [3] Més enllà de peculiaritats i concrecions literàries que els especialistes del pensament de Buber pretenen destacar, tots li reconeixen qualitats d'excel·lent escriptor que va saber dominar perfectament els secrets del llenguatge. No obstant, al meu entendre, el verdader interés de la reflexió buberiana transcendix els límits de la filosofia de la religió, de la teologia, de la pedagogia, de la filosofia de la història i de qualsevol àrea concreta de coneixement. És evident que va ser un gran coneixedor dels textos bíblics i també és obvi que la seua reflexió filosòfica es va sustentar amb freqüència sobre qüestions d'índole religiosa. Certament es va dedicar amb gran interés a la tasca d'instruir a la seua gent i no va regatejar esforç quant a contribuir a la consolidació del seu poble. Va ser, sens dubte, un gran escriptor. Estes i moltes altres qualitats enriquixen la personalitat d'este gran pensador, però, al meu entendre, cal fer notar sobretot que l'interés profund de la seua reflexió filosòfica tendix cap a un objectiu molt precís: despertar en el ser humà el desig d'una vida cada vegada més humana i transmetre el missatge que la felicitat personal únicament es pot aconseguir per mitjà de la integració conscient en la relació comunicativa.

Buber va partir del convenciment que l'impediment de la falta de comunicació afectava a gran part de les persones del seu temps i, per tant, no es donaven les condicions idònies per a la plena realització del ser humà. El temps que li va tocar viure, replet de guerres i desterraments, resultava extremadament cruel. L'enyorança i la soledat (*Hauslosigkeit*) es van convertir en característiques de la seua època. Eren moltes les persones que vivien "sense llar". El nostre pensador estava persuadit que calia lluitar contra la dinàmica de la soledat per a aconseguir la pau entre els pobles. Amb raó va ser considerat com "persona atípica" del seu temps, perquè Buber vol proposar un altre estil de pensar i de viure. [4] Com a meta del seu compromís existencial es proposa contribuir teòrica i pràcticament a construir un "món-llar" (*Welthaus*) que possibilite el diàleg entre els sers humans i els facilite una vida humana més digna.

Segurament l'entorn tràgic en el que li va tocar viure, així com les situacions de soledat que va haver d'experimentar des de molt curta edat, van condicionar la seua

---

[1] Cf. P. A. Schilpp / M. Friedman, pp. 571-588.
[2] Cf. Ibid., pp. 479-508.
[3] Cf. Ibid., pp. 398-413.
[4] Cf. Ibid., p. 589.

forma de pensar i van influir decisivament en el seu compromís humà. A penes tenia tres anys quan va haver d'abandonar el domicili familiar a causa de la ruptura de la relació matrimonial dels seus pares. Els avis paterns es van fer càrrec del petit Martin i amb ells va compartir la major part de la seua infància. A pesar que s'entenia bé amb els avis, mai va poder superar el buit que l'absència de la mare va deixar en el seu cor. En paraules seues, l'enyorança de la mare el va acompanyar durant tota la seua infància i joventut. Després de vint anys de separació materna, Buber va tornar a vore a sa mare que vingué de lluny per a visitar-lo i conéixer a la seua esposa; malgrat això, ens consta que en el nostre pensador no es va produir l'experiència d'una "trobada" (*Begegnung*), més aviat va reviure la frustració que la llarga separació materna havia produït en el seu cor. [5]

Buber opina que els problemes humans es resolen o, almenys, es dissolen, quan s'aborden des de la perspectiva de la comunicació i relació personal. La pretensió que subjau en la seua reflexió filosòfica consistix a possibilitar el diàleg entre els éssers humans perquè estos puguen abandonar l'agonia de la soledat i disfrutar de la solidaritat humana. El sentit de la vida humana no cal buscar-lo només en el camp de la subjectivitat individual, sinó en l'àmbit de la comunicació i de la relació interpersonal. Buber vol una realitat existencial plena i amb aquest objectiu dedica tots els seus esforços a la recerca d'un plantejament humà en el que no siga possible la ruptura entre subjecte i objecte, entre l'individu i la societat, entre la teoria i la pràctica.

La crisi existencial moderna

En la història de la humanitat es donen èpoques en què el ser humà pareix trobarse com més identificat amb el medi cultural que li circumda, i èpoques en què les persones se senten desorientades i abandonades, com si es trobaren "a la intempèrie". [6] A este últim gènere de períodes històrics pertany, segons Buber, la civilització del seu temps. Amb la irrupció de la ciència moderna i la tecnologia, el ser humà es troba com tancat en una greu crisi de supervivència existencial. En aquest sentit el nostre filòsof recolza el dictamen de M. Heidegger que, en qüestionant l'antropologia Kantiana, assegura que "cap època ha sabut conquistar tants i tan variats coneixements sobre l'home com la nostra..., no obstant, cap època ha conegut l'home tan poc com la nostra". [7] També subscriu la tesi de Max Scheler segons la qual el ser humà en cap època de la història ha resultat tan problemàtic per a si mateix com en l'actualitat. [8]

L'home de la civilització moderna està molt ocupat a fer coses, però totes les vegades que s'enfronta a la realitat genuïna de la seua vida i es qüestiona el sentit de la seua existència, es descobrix sol i insegur. "L'home –diu Buber– és comprés des del món, però el món no és comprés des de l'home". [9] L'ésser humà ha estat desplaçat del lloc que realment li correspon ocupar en l'univers i s'ha vist relegat a un lloc de soledat i marginació; per això es troba sense llar. El preu que hem hagut de pagar per l'emancipació científica i tecnològica de la modernitat ha sigut la dissolució de les

---

[5] Cf. Ibid., p. 2.

[6] Cf. *¿Qué es el hombre?,* p. 24.

[7] M. Heidegger, p. 189. En termes molt semblants s'expressa G. Marcel en el seu escrit *L'homme problématique*, Paris, 1955, pp. 73-74.

[8] Cf. M. Scheler, p. 24.

[9] *¿Qué es el hombre?,* p. 25.

velles formes orgàniques de convivència (la família, el gremi, la comunitat pobletana...), sense que les noves formes socials (els sindicats, els partits i la resta de grups en general) resulten adequades perquè el ser humà recupere la consistència necessària i trobe la identitat perduda. Esta crisi de soledat i inseguretat s'accentua més, quan el ser humà experimenta la cruel paradoxa de que les obres eixides de les seues mans s'emancipen i se li enfronten amb independència i arrogància. El desenrotllament de la tècnica ha fet perillar en el ser humà la consciència de la seua pròpia dignitat. No troba temps per a preguntar-se per si mateix i, quan ho fa, es descobrix ocupat i excessivament preocupat en detalls tècnics que l'allunyen del nucli constitutiu de la seua existència. "Les màquines, que es van inventar per a servir l'home en la seua tasca, van acabar per adscriure-li al seu servici". [10] El ser humà camina ressagat i sotmés a les seues pròpies obres; ja no se considera centre del seu món, sinó que es descobrix com un estrany entre els seus propis objectes, els quals no el reconeixen i als que ell se sotmet i inclús adora.

Esta situació crítica en la que es troben els éssers humans del nostre temps ha provocat la necessitat de qüestionar-se quin és i ha de ser "el lloc de l'home en el cosmos" donant lloc al naixement de l'antropologia. "És en la nostra època quan el problema antropològic ha arribat a la seua maduresa, és a dir, ha sigut reconegut com a problema independent". [11] El ser humà mai va estar anteriorment sotmés a crisi tan profunda i tan àmplia. Es tracta d'una crisi d'identitat i de supervivència existencial, però al mateix temps de progrés i maduresa. Certament, al llarg de la història, el ser humà ha hagut de suportar els efectes de canvis difícils, però les mutacions sofrides en l'actualitat superen amb molt els riscos i problemes d'altres temps. No sols s'ha perdut la seguretat cosmològica d'altres èpoques, sinó que l'home modern s'experimenta com projectat en un cosmos i abandonat a la frustrant soledat. El món antic ha estat destruït, es treballa en la configuració d'un món nou, però no s'albira la construcció d'un univers-llar que li aculla i li permeta desenvolupar els valors humans en comunitat. Urgix analitzar i explicar com l'home del nostre temps, després de les moltes commocions que ha sofrit, pot seguir fidel al que conforma el sentit de la seua existència i aconseguix afrontar els problemes de la vida real amb dignitat. Este és el repte de l'antropologia.

Buber reconeix que va ser mèrit d'E. Husserl (1859-1938) haver assenyalat les bases sobre les quals ha de fonamentar-se tota reflexió filosòfica que pretenga ser objectiva i respondre a la situació angoixosa en la que es troba la humanitat. Si bé és veritat que Husserl no va abordar directament el problema antropològic com tal, en el seu excel·lent treball *La crisi de les ciències europees* realitza una anàlisi detallada de la situació crítica en la que es troba la cultura moderna i lamenta el plantejament adoptat per les ciències que sustenten el desenrotllament tècnic dels nostres temps. Després de realitzar un diagnòstic precís, Husserl suggerix les línies orientadores que han de regular el camí de la recuperació antropològica. En opinió de Buber, la doctrina de Husserl es pot resumir en tres precisos enunciats. La primera asserció apuntaria al convenciment que "el fenomen històric més gran és la humanitat que pugna per la seua pròpia comprensió"; l'intent de penetrar en profunditat el misteri humà i desxifrar-lo constituiria, sens dubte, el fet més rellevant de la història humana. La segona proposició afirma que "si l'home es convertix en problema *metafísic*, en problema

[10] Ibid., p. 77.
[11] Ibid., p. 75.

filosòfic específic, és que es qüestiona com ser racional"; en l'anàlisi del ser humà cal superar tota pretensió d'interpretació dualista; el ser humà constituïx una unitat i tot en ell participa de la mateixa dignitat. Finalment conclou Buber que la dignitat humana consistix, essencialment, "en un ser home en entitats humanes vinculades generativa i socialment". [12] Resulta impossible, per tant, aïllar l'essència humana i considerar-la només com a realitat individual, perquè és constitutiu de la condició antropològica la vinculació a la realitat social. No és possible comprendre la naturalesa humana des de l'anàlisi aïllada de cada u dels individus. El coneixement de la realitat humana només és accessible des de la perspectiva de la relació interpersonal.

Individualitat i col·lectivitat

Si bé és veritat que en la tradició es troben plantejaments que es qüestionen el tema de l'ésser humà, Buber opina que mai l'estudi sobre l'home ha estat tractat com a problema filosòfic específic. La importància del problema antropològic ha constituït una de les aportacions més rellevants de la Modernitat i, en concret, de la nostra època. "No és cap casualitat sinó una constatació plena de sentit que els treballs més importants en el camp de l'antropologia filosòfica sorgiren en els deu primers anys que van seguir a la primera Guerra Mundial". [13] Segons Buber, han sigut precisament seguidors del mètode fenomenològic els que han contribuït més significativament al desenvolupament de l'antropologia. El nostre autor menciona explícitament la reflexió que Heidegger planteja sobre l'existència i naturalesa del ser humà. Encara que el plantejament heideggerià no va ambicionar ser interpretat com a reflexió antropològica, les seues aportacions resulten decisives a l'hora d'analitzar el ser humà en la seua concreció existencial. Buber no escatima elogis al pensament d'Heidegger, si bé considera que les seues consideracions filosòfiques resultaren insuficients per a analitzar amb objectivitat la complexa realitat del ser humà. L'antropologia implícita en el pensament heideggerià no pot eludir l'existència monológica, es dissol en un subjectivisme parcial i frustrant, perquè "l'home amb Existència *autèntica*, en el sentit de Heidegger, l'home que és *ell mateix*, que, segons Heidegger, constituïx el fi de la vida, no és ja l'home que viu realment amb l'home, sinó l'home que ja no pot viure amb l'home, l'home que només pot portar una vida real en el tracte amb si mateix". [14] Heidegger ha separat i aïllat l'existència humana del context social en el que es genera i desenvolupa, per deixar-la i abandonar-la en la condició angoixosa de la soledat. Els éssers humans es queden circumscrits a la condició de modalitats diverses en el pla reduït del jo dividual, sense cap possibilitat de perfeccionar-se per mitjà de la relació amb l'altre. Per això Buber, que inicialment va compartir moltes tesis heideggerianas, es va distanciar posteriorment d'ell.

Un altre pensador que també accentua el caràcter individualista del ser humà és Soren Kierkegaard, però este pensador, en opinió de Buber, té el mèrit d'emfatitzar la concreció existencial del ser humà sense abandonar-lo en l'angoixosa soledat heideggeriana, ja que introduïx la dimensió transcendent de l'obertura a l'Absolut. Esta obertura a la transcendència forma part de la condició humana i, per tant, no s'ha de

[12] Ibid., pp. 79-80.
[13] Ibid., p. 78.
[14] Ibid., p. 94.

desestimar a l'hora de desxifrar el sentit de la vida humana. No obstant, Buber reconeix el perill d'accentuar l'horitzó escatològic en menyscabament de la fonamentació filosòfica i, en conseqüència, el risc de convertir l'antropologia filosòfica en una disciplina teològica.

L'antropologia de tall individualista radicalitza excessivament la connexió de la persona humana amb si mateixa i oblida que les relacions interpersonals són constitutives de la condició vital del ser humà. Si bé és cert que el problema antropològic se li planteja al ser humà amb tota cruesa quan este s'enfronta amb si mateix, no ho és menys que la resposta a l'enigma humà cal cercar-la i buscar-la en la referència a la vida total del ser humà i, per tant, en l'anàlisi de totes les complexes interaccions socials que conformen la vida real.

L'examen crític del plantejament individualista ha induït a molts pensadors a proposar, com a via alternativa, una antropologia sociologizant de tall colectivista. La persona humana només podrà eludir el problema de la soledat, afirmen els colectivistes, si arriba al convenciment que en si mateixa és part d'un tot i, per tant, només pot aconseguir la seua plena realització en el grup compacte. Per mitjà de la inserció en el grup humà i la identificació amb la voluntat de la col·lectivitat l'individu humà superarà l'angoixa de la seua existència aïllada. El grup transmet estabilitat i aporta confiança. Buber, no obstant, advertix que la superació de la soledat existencial de cap manera s'aconseguix per mitjà del plantejament colectivista; el màxim que pot aconseguir el col·lectivisme és aplacar-la i sufocar-la. La solució que es brinda per mitjà de la incorporació a la col·lectivitat no és sinó una estratègia de la il·lusió i, en el fons, es convertix en barrera que impedix al ser humà trobar-se amb si mateix. És més, la postura col·lectivista tendix a suscitar el predomini de l'homogeneïtat del tot sobre l'heterogeneïtat de les seues parts i pot concloure fàcilment amb la justificació de l'estat totalitari. Per tant, el col·lectivisme resulta insuficient i inadequat per a poder accedir al que constituïx el nucli del problema antropològic.

Per a Buber, tant l'individualisme com el col·lectivisme responen a plantejaments falsos i degeneren en pures abstraccions. Ni tan sols han de proposar-se com a alternatives que puguen ajudar a centrar el problema de la realitat. "Únicament quan l'individu reconega a l'altre en tota la seua alteritat com es reconeix a si mateix, com a home, i vaja des d'aquest reconeixement a penetrar en l'altre, haurà trencat la seua soledat en una trobada rigorosa i transformadora". [15] Aquesta és la genuïna alternativa; el reconeixement fonamental i incontrovertible de l'existència de l'ésser humà amb l'ésser humà és la condició que possibilita el descobriment de l'autèntic sentit de la vida i dignitat humana.

Relació interpersonal

En l'entranyable escrit *Ich und Du*, publicat precisament a penes acabada la Primera Guerra Mundial, Martín Buber distingix dos possibles actituds que el ser humà pot adoptar en el món, a les que corresponen dos parells de "paraules fonamentals": els parells de paraules són *jo-tu* i *jo-això*. Estes "paraules fonamentals" no indiquen coses, sinó conductes. Es tracta de dos possibilitats humanes de situar-se en la vida: la relació subjecte-subjecte que es tipifica en la connexió *jo-tu* i la dualitat subjecte-

[15] Ibid., p. 145.

objecte que significa la il·lació *jo-això*. Mentres aquesta dualitat designa el camp de l'experiència i se contenta amb "explorar la superfície de les coses", aquella constituïx el món del tu existencial en el que se explícita el ser en la seua realitat originària. Per mitjà de la inserció en la relació (*Beziehung*) *jo-tu* s'aconseguix el reconeixement del ser humà com un *tu*. La vida verdadera es descubrix en la comunicació dels subjectes, la comunicació de la trobada (*Begegnung*) que és directa i en la que no s'interposa entre el *jo* i el *tu* cap sistema d'idees.

Encara que el primer moviment humà és l'instint de la relació, el gran perill per a l'ésser humà consistix en que el nexe *jo-això* anul·le i substituïsca a la relació *jo-tu*. El genuí procedir humà es fonamenta en la trobada i es dirigix més enllà de l'objecte cap a la relació *jo-tu*; la connexió *jo-això*, com a àmbit d'objectivació, és secundària i contraposada a la relació fonamental *jo-tu* en la que es manifesta el ser en la seua plena realitat. El món de l'experiència, el món de l'això, se sotmet plenament a les lleis de la causalitat. "L'home que té experiència de les coses no participa en absolut en el món. Perquè és *'en ell'* on l'experiència sorgix, i no entre ell i el món... Es deixa experimentar, però no compromet el seu interés". [16] Sempre que el ser humà es col·loca davant de les coses com a observador i es complau amb les seues experiències, s'allunya de l'accés al tu i oblida que "l'home es torna un *jo* només a través del *tu*". [17] Buber vol previndre'ns del perill que podem córrer si busquem exclusivament "experimentar i utilitzar" passant per alt la relació interpersonal que fonamenta tota activitat d'acord amb la dignitat humana. Per tant, cal anar més enllà de l'experiència i reivindicar la trobada, ja que només per mitjà d'ella s'obté el reconeixement de l'alteritat sense perdre la pròpia identitat personal. La relació *jo-tu* no es fixa en el subjecte, ni tampoc es perd en l'objecte, sinó que s'explicita en el ser. L'interval entre el *jo-tu*, el *zwischen* constituïx la categoria ontológica fonamental que salvaguarda i garantix l'alteritat del *tu* sense perdre la identitat del *jo*.

El plantejament filosòfic de la Modernitat va aconseguir el reconeixement de la subjectivitat, però no va aconseguir donar raó suficient de l'alteritat. El mateix Descartes va haver d'admetre les dificultats que comporta l'explicació de la comunicació amb l'altre a partir del "ego cogitans". Tampoc es va aconseguir donar plena resposta al problema de l'accés a l'altre des dels diversos intents sistemàtics que es van elaborar al si de la filosofia transcendental. L'iniciador de la fenomenologia moderna, E. Husserl, mestre reconegut per Martin Buber, va abordar amb decisió el problema de l'alteritat i va pretendre eixir de la soledat del "ego cogitans" per mitjà d'una fonamentació fenomenològica dels altres al si de l'experiència del *jo* personal. En les *Meditacions Cartesianes*, al pretendre resumir les seues reflexions sobre l'experiència de l'alteritat, escriu: "Mon *ego*, donat a mi apodícticament –l'única cosa que jo puc posar amb absoluta apodicticitat com a existent– només pot ser *a 'priori'* un *ego* que experimenta al món en quant està en comunitat amb altres semblants i és membre d'una comunitat de monades donada, orientada a partir d'ell. La conseqüent justificació del món objectiu de l'experiència implica la conseqüent justificació per si mateix de les altres monades com existents". [18] Per a Husserl, la teoria transcendental de l'objectivitat fonamentava una filosofia vàlida de l'alteritat. El món que es dóna a la consciència en l'experiència no és un món resultat d'una activitat privada, sinó un món

---

[16] *Yo y Tú,* p. 11.
[17] Ibid., p. 30.
[18] E. Husserl, p. 211.

intersubjetivament existent per als subjectes que hi ha en ell. El *jo* transcendental aconseguix, per tant, la captació de l'altre per mitjà de la modificació intencional de si mateix.

Buber, no obstant, opina que per mitjà de la fonamentació fenomenològica tampoc s'accedix a l'altre com a realitat existent més enllà del *jo*, sinó com a categoria referencial per a la constitució transcendental. L'altre, per tant, no és un *ens* real i subsistent, distint del *jo*, sinó un concepte unificador necessari en l'experiència de la meua consciència. Del *jo*, com a consciència constituent, es deduïx l'altre, explicant la relació intersubjetiva en base al model transcendental de la intencionalitat.

Martin Buber reconeix que la fonamentació fenomenològica de la intersubjetivitat representa, quant a la reflexió sobre l'afermament de l'alteritat, un progrés històric en el camp de la filosofia. No obstant, afirma que l'explicació que aporta la intencionalitat transcendental no és prou per al reconeixement real de l'altre. La filosofia transcendental reduïx la trobada amb l'altre a una relació intencional del propi *jo* amb els altres. L'heterogeneïtat i l'alteritat radical de l'altre queden inevitablement degradades, quan es pretén explicar des del plantejament transcendental. Cal tendir cap a una reflexió filosòfica que partisca de la mateixa relació interpersonal, considerada com un fet original indeducible; és a dir, cal mantindre la pretensió de salvaguardar l'originalitat i real alteritat de l'altre. "Una antropologia filosòfica legítima ha de saber no sols que hi ha un gènere humà sinó també pobles, no sols un ànima humana sinó també tipus i caràcters, no sols una vida humana sinó també edats de la vida; només abraçant sistemàticament estes i les altres diferències, només coneixent la dinàmica que regix dins de cada particularitat i entre elles, i només mostrant constantment la presència d'allò que és 'un' en allò que és 'divers', podrà tindre davant dels seus ulls la totalitat de l'home". [19] Buber vol orientar la resposta a la qüestió antropològica a partir de la categoria fonamental de la *relació* que respectant la diferència entre el *jo* i el *tu* possibilita el diàleg. Cal véncer la tendència a la soledat reconeixent a l'altre en la seua alteritat.

La trobada amb els altres

El món és entés per Buber com el conjunt de tot el que és. Este pot presentar-se-li al ser humà, segons les "paraules fonamentals" que ell pronuncie, o com *tu* o com *això*. *Tu i això*, per tant, no són realitats separades, sinó que la realitat en la seua totalitat, és a dir, el món pot ser abordat o com *tu*, o com *això*. El ser humà establix relació amb la realitat envoltant, a la que accedix com *això* o com *tu*, per mitjà del llenguatge. Per això Buber ens parla des del principi de "paraules fonamentals" que es pronuncien per a relacionar-se amb el ser. És en el llenguatge on s'explicita la distinció fonamental entre "dirigir la paraula" (*ansprechen*) i "parlar sobre quelcom" (*besprechen*) que constituïxen modalitats del llenguatge irreductibles entre si. Per al nostre autor, el llenguatge no és mer instrument de comprensió, sinó que en el llenguatge es presenta i representa la realitat mateixa. El "factum lingüístic" constituïx l'horitzó d'explicitació, delimitació i transparència del coneixement personal.

Buber al·ludix freqüentment a l'ontología fonamental del *zwischen*. "Més enllà d'allò que és subjectiu i més ençà d'allò que és objectiu, en el *tall agut* en el que el *jo*

[19] *¿Qué es el hombre?,* p. 18.

i el *tu* s'encontren, es troba l'àmbit de *l'entre (zwischen)*". [20] L'àmbit de *l'entre* està constituït per la virtualitat del llenguatge del diàleg que possibilita les relacions personals i que, per tant, transcendix el camp de la subjectivitat determinant. L'àmbit de l'*entre* no és quelcom que pertany en exclusivitat ni al *jo*, ni a l'altre; ni està en la subjectivitat pròpia ni en la subjectivitat de l'altre, sinó que constituïx l'entorn relacional entre els dos. El medi que actualitza esta relació és el llenguatge en diàleg. La paraula és eixe *"entre"* que relaciona al ser humà amb el món. El diàleg és el moviment inherent a la paraula que no pot ser propietat exclusiva del que l'enuncia, sinó que interpel·la al què l'escolta, el qual al seu torn l'acull i la transforma responent. L'altre està enfront de mi i jo enfront de l'altre intercanviant paraules.

El llenguatge possibilita un tipus de relació en què s'afirma el *jo* sense negar a l'altre. L'altre subjecte, a pesar de la relació amb el *jo*, seguix sent distint del *jo* i no constituïx, per tant, una totalitat indiferenciada. És evident que perquè es puga generar este tipus de relació interpersonal és necessari que es puga dir i afermar el *jo*, perquè només així és possible reconéixer la distància que separa al *jo* de l'altre, la qual és distinta de un *jo*; però la relació *jo-tu* no està en el subjecte, sinó en el ser, on l'alteritat del *tu* es fa present al *jo* i possibilita la seua plena realització: "l'home es torna un *Jo* a través del *Tu*". [21]

És evident que Buber ha sabut captar la importància del "factum lingüístic". El llenguatge deixa de ser un tema de la filosofia per a convertir-se en el punt de vista prioritari per a l'estudi dels temes filosòfics. L'anàlisi del llenguatge es convertix en la via imprescindible per a resoldre els problemes antropològics. No es tracta de filosofar sobre el llenguatge, sinó que la filosofia ha d'elaborar-se des del llenguatge. Per tant, tot intent d'aprofundir en la naturalesa i la condició del ser humà ha de partir de l'anàlisi del llenguatge, perquè "el llenguatge és el que fa de l'home un home". [22]

L'especial rellevància del llenguatge en la reflexió filosòfica ha sigut compartida per molts pensadors de la nostra època. K. O. Apel afirma que el canvi fonamental de la relació entre llenguatge i filosofia constituïx la peculiaritat del segle XX. "El llenguatge deixa de ser tractat com un *objecte* de la filosofia i per primera vegada es té a compte com a *condició de possibilitat* de la filosofia". [23] Buber compartix amb altres pensadors del seu temps la convicció de la importància capital que té el llenguatge en la reflexió filosòfica. L'obra de Buber tendix a qüestionar els plantejaments racionalistes substituint-los per l'alternativa dialògica que s'explicita en el llenguatge. La raó del subjecte no és absoluta, és a dir, deslligada de la vida real, sinó que la raó té el seu començament i justificació en la relació simbòlica de la vida real. Els signes lingüístics constituïxen el punt de suport de la raó. Es tracta, per tant, de superar la dicotomia subjecte-objecte, pròpia dels plantejaments cartesians i transcendentals, segons els quals la realitat consistix en la presència de quelcom que el subjecte determina o sobre el que el subjecte enuncia juís predicatius. No es tracta de retallar la importància de la racionalitat, sinó de destacar que l'activitat racional per excel·lència, la més específicament humana, es troba en la relació dialògica que el llenguatge configura. Esta relació dialògica és l'única que garantix la relació subjecte-subjecte, *jo-tu*, i exclou la referència a l'altre com a objecte, *jo-això*.

---

[20] Ibid., p. 149.
[21] *Yo y Tú*, p. 30.
[22] Ibid., p. 147.
[23] Apel, p. 22.

El principi dialògic com ontologia fonamental

El *jo* de les "paraules fonamentals" *jo-tu* i *jo-això* no constituïx una realitat en si mateixa que puga ser analitzada independentment del correlat, no referix unívocament una identitat com ingènuament van creure molts pensadors. El *jo* no és una substància, sinó una relació. No sols existix com un *jo* que s'apropia d'un *això*, sinó que primordialment es relaciona amb un *tu*, "dirigint la paraula" i dialogant amb ell, respectant-lo en la seua radical heterogeneïtat. En la trobada dialògica es fa ostensible l'essència humana i s'actualitza el compromís humà total.

La trobada *jo-tu*, indeducible i irreductible a qualsevol paradigma previ d'explicació, constituïx el punt de partida de la reflexió filosòfica genuïna i la seua categoria fonamental. Amb això Buber pretén introduir el model de trobada i interacció en lloc del model monodireccional i objetivista de causa-efecte. "Mentres ens acontentem de *posseir-nos* com un objecte, no ens assabentarem de l'home més que com una cosa més entre altres". [24]

El principi dialògic s'entén com una actitud fonamental (*Haltung*) d'obertura que s'oferix com l'única via adequada per a l'accés a la veritat. Buber distingix en esta actitud bàsica dos moviments complementaris: el moviment de distanciació (*Urdistanz*) pel que el *jo* de la persona humana manté la seua identitat, i el moviment d'entrar en relació amb l'alteritat (*Beziehung*) pel que el *tu* es fa present i realitza al propi *jo*. Només des de la comunicació i la compenetració (*Verbundenheit*) es pot accedir a la veritat i conéixer la realitat personal en la seua totalitat. "No es coneix a l'estil de qui, romanent en la platja, contempla meravellat la fúria escumejant de les onades, sinó que és menester tirar-se a l'aigua, cal nadar, alerta i amb totes les forces, i fins hi haurà un moment en què ens pareixerà estar a punt de l'esvaïment: així i no d'una altra manera pot sorgir la visió antropològica". [25] No es pot captar la virtualitat del principi dialògic, ni avaluar el seu significat des de fora, sinó que cal partir d'ell i per mitjà d'ell comprometre's existencialment en la realitat humana.

En plantejar el principi dialògic com ontologia fonamental de la filosofia, Buber no pretén elaborar un sistema coherentment estructurat que teoritze i oferisca explicació de tots i cada u dels objectes del cosmos, sinó que suggerix el camí que pot conduir cap a una antropologia integral. Esta antropologia dialògica es distancia tant del model individualista com del colectivista, aspirant a presentar-se com a síntesi superadora que inclou els valors d'estos dos. "Una antropologia filosòfica legítima ha de saber no sols que hi ha un gènere humà sinó també pobles, no sols un ànima humana sinó també tipus i caràcters, no sols una vida humana sinó també edats de la vida". [26]

No es pot véncer la soledat per mitjà de l'afermament indiscriminat de la subjectivitat encara que se presente dissimulada i disfressada de vestiduras d'objectivitat. Ni tampoc es trobarà resposta a la pròpia inseguretat escudant-se en la força de la col·lectivitat. El ser humà només pot superar la soledat obrint-se a la relació amb els altres i, sense quedar-se en una relació de "exterioritat" del *jo* enfront del *tu*, comprometre's en la relació de convivència que possibilita la unitat-en-diversitat. Açò és "el que fa de l'home un home". Per a descobrir la riquesa de la vida humana resulta insuficient

---

[24] *¿Qué es el hombre?,* p. 20.
[25] Ibid., p. 20.
[26] Ibid., p. 18.

considerar als altres com objectes meus; cal crear àmbits dialògics que promoguen la relació i la confluència. "Més enllà del que és subjectiu, més ençà del que és objectiu, en el *tall agut* en el que el *jo* i el *tu* es troben, es troba l'àmbit de *l'entre*". [27]

Buber proposa la filosofia dialògica com a instància adequada per a una reflexió conduent cap a la plena realització del ser humà. Selecciona els elements que considera vàlids en els plantejaments filosòfics anteriors i proposa el principi dialògic com ontologia fonamental, no per a oferir alternativa acadèmica ni per a elaborar una filosofia de la religió més coherent o una pedagogia més oportuna i una història més critica. Sense negar les seues valuoses aportacions en estos i altres camps del saber, és de justícia ressaltar que el seu últim interés consistia a oferir al ser humà l'ajuda adequada per a véncer la soledat (*Hauslosigkeit*) i poder viure una vida en companyia (*Behausheit*), és a dir, més humana. El principi dialògic pot ser el motor d'arrancada que pose en funcionament la instauració d'un món-llar on siga més fàcil la convivència i la realització plena del ser humà. Esta prometedora proposta de la filosofia buberiana basada en el diàleg va meréixer ser considerada per l'insigne pensador Gabriel Marcel com la revolució copernicana del segle XX.

En una època com la nostra en què les relacions entre els pobles pareixen presentar-se difícils, hem de proposar-nos guanyar nous espais a favor de la trobada de les persones i del diàleg entre els pobles. Els tràgics esdeveniments de l'11 de Setembre a Nova York poden haver generat un clima de major desconfiança i incomprensió, els efectes del qual estem veient per totes parts. Més que mai és necessari desplegar horitzons de comprensió que orienten a tots per damunt de les seues peculiaritats i concrecions existencials. La proposta del principi dialògic de Buber ens induïx, sens dubte, a creure en la pau possible entre les persones i el diàleg entre els pobles. Difondre les cultures de les què formem part i buscar les seues confluències han de ser l'argument de les nostres trobades i diàlegs.

BIBLIOGRAFIA

Apel, K. O. (1975): *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier.

Buber, M. (1992): *Das dialogische Princip*, Heidelberg, Lambert Schneider.

——— (1969): *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nova Visió.

——— (1967): *¿Qué es el hombre?*, México, FCE.

——— (1970): *Eclipse de Dios. Estudos sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Buenos Aires, Nova Vision.

Cabedo, S. (2001): "Multiculturalisme i democràcia" , en *XIII Congrés Valencià de Filosofia*, València, pp. 9-21.

Heidegger, M. (1951): *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt.

Lieth, W. (1988): *Martin Buber und Jürgen Habermas,* Konstanz, Hartung-Gorre.

Sánchez Meca, D. (1984): *Martin Buber. Fundamento existencial,* Barcelona, Herder.

Schilpp, P. A./ Friedman, M. (ed.) (1963): *Martin Buber,* Stuttgart, Kohlhammer.

Scheler, M. (1976): *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.

[27] Ibid., p. 149.

BÚSQUEDA DE UNA PERSPECTIVA POSTCONVENCIONAL PARA LA REFLEXIÓN Y APLICACIÓN DE LA ÉTICA EMPRESARIAL: LA TEORÍA DE LOS CONTRATOS SOCIALES INTEGRADOS –ISCT– DE T. DONALDSON Y T.W. DUNFEE

Elsa González Esteban [1]
Universitat Jaume I

Abstract: This paper deals with one of the most debated issues in business ethics field today: if we have means or theories which allow us to distinguish between moral validity and social legitimacy relates to business actions and norms. The Integrative Social Contract Theory (ISCT) developed by Thomas Donaldson and Thomas W. Dunfee is analysed in this paper in order to explore its capacity to provide us a post-conventional view for thinking and applying Business Ethics.

Key words: Business ethics, post-conventional perspective, social responsibility, moral responsibility, Stakeholder Theory, Integrative Social Contract Theory (ISCT).

Resumen

El objetivo de esta comunicación es explicar los fundamentos filosóficos y los principales elementos de la Teoría de Contratos Sociales Integrados (ISCT) con el propósito de averiguar si puede ser considerada como una fundamentación normativa de la Teoría de Stakeholders que permita distinguir entre las acciones y decisiones moralmente correctas de aquellas socialmente vigentes en las prácticas empresariales.

En este sentido, en primer lugar, se realiza una breve introducción acerca de los diferentes métodos que subyacen a los modelos de ética empresarial en el contexto de los Estados Unidos con el fin de mostrar que existen en las propuestas integrativas o integradas intentos valiosos en ética empresarial que tratan de aportar luces al respecto de una perspectiva postconvencional para la ética empresarial.

En segundo lugar, se explica la Teoría de los Contratos Sociales Integrados (ISCT) como la propuesta más novedosa y desarrollada en el contexto estadounidense para fundamentar ético-normativamente la Teoría de Stakeholders.

En tercer y último lugar, se expone de qué modo la ISCT se propone como fundamento normativo de la Teoría de Stakeholders para, en el mismo paso, mostrar desde los fundamentos de la ética discursiva que esta propuesta presenta dos deficiencias básicas que permitirán afirmar que esta teoría no dota a la teoría de stakeholders de

[1] Profesora Ayudante del Dpto. Filosofia, Sociologia i Comunicació Audiovisual i Publicitat, Universitat Jaume I. Esta comunicación se inscribe dentro del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología (BFF2001-3185-C02-02) "Ética Económica y Empresarial desde la perspectiva de una nueva ética del discurso" en el cual participo como investigadora.

una fundamentación ético-normativa capaz de distinguir las posiciones o decisiones postconvencionales de las convencionales y, en tal sentido, la ética empresarial que dibuja y su aplicación a través de la Teoría de Stakeholders no permite orientar los procesos de toma de decisiones de modo que se pueda explicitar y distinguir o delimitar las normas morales y las normas sociales en el terreno de la praxis empresarial.

1. El desarrollo de la ética empresarial y la Teoría de Stakeholders en los Estados Unidos

El desarrollo de la disciplina de la ética empresarial, denominada Business Ethics en Estados Unidos, ha girado en torno a tres corrientes filosóficas diferenciadas, por una parte las fuentes aristotélicas/neoristotélicas, por otra las utilitaristas/consecuencialistas y, finalmente, las contractualistas de corte marcadamente rawlsiano. Tras estas propuestas se observa la existencia de métodos de aplicación que se corresponden con tres modelos de entender la disciplina de la ética empresarial. Dicho de otro modo, tras cada propuesta se encuentra una perspectiva concreta desde las que se trata de explicar el ámbito moral de la praxis empresarial; o lo que es lo mismo, dar cuenta del momento de incondicionalidad, universalidad y autoobligación que existe en la actividad empresarial; momento que permite criticar las actuaciones empresariales y servir de guía de actuación moral o ética. En definitiva, tras cada una de estas propuestas existe en el fondo un intento de definición de una perspectiva postconvencional en la mayoría de los casos que ayuda al desarrollo de una ética empresarial crítica.

Por lo que respecta los tres modelos de ética empresarial que subyacen a las propuestas concretas, éstos son la *perspectiva correctiva o deductiva*, *la perspectiva funcionalista o inductiva* y *la perspectiva integradora o integrativa*. Perspectivas que se presentan en cada uno de los tres bagajes filosóficos mencionados en el terreno estadounidense. A continuación se esbozan brevemente estos tres modelos mencionando al mismo tiempo las propuestas más significativas que se pueden encontrar en nuestros días.

La perspectiva correctiva o deductiva, entiende que la ética como teoría prescriptiva actúa como un correctivo externo de la lógica de los hechos del ámbito de aplicación –en el caso que nos ocupa del ámbito de la empresa–. La relación que se establece entre la ética y el ámbito de estudio es la racionalidad "pura" del ámbito al cual se aplica, y la ética queda como algo externo, como un correctivo moral igualmente "puro" (Ulrich, 1993, 1998:4-6).

Así la ética aplicada se entiende como el 'mecanismo' correctivo de los fallos, equivocaciones o desviaciones que se producen en el "buen andar" de la racionalidad económico-empresarial. De acuerdo con este modelo los principios morales desarrollados y defendidos dentro de la teoría ética normativa –ya sea de tradición aristotélica, deontológico o consecuencialista– jugarán el papel de premisas en argumentos deductivos sobre juicios éticos sobre casos particulares (Solomon, 1998:134-135).

Este tipo de aplicación ética, posee una amplia aceptación o aprobación. Dos propuestas concretas elaboradas en el ámbito de estadounidense son las que se engloban bajo la denominación de Ética Empresarial de la Virtud (*virtue business ethics),* cuyos principales teóricos son R.C. Solomon (1992 y 1999) y J.L. Badaracco Jr. (1997), y el Enfoque de Integridad *(Integrity approaches)*, cuyos máximos exponentes son L. Paine (1997), R. De George (1993; 1999) y P.H. Werhane (1999).

Básicamente son tres las críticas con las que se enfrenta esta perspectiva. La primera es que no es más que un método para *reparar* pero no es capaz de dar explicación del cambio de valores, desde éste esta perspectiva no se puede explicar por qué una norma que era excepcional se convierte en norma en una empresa, por ejemplo. Al no poder contestar a esta cuestión, se tiene que afirmar que la ética debe ser un fondo continuo –dimensión profunda– de la acción del ser humano en todos los aspectos de la vida y no sólo en situaciones concretas.

En segundo lugar, bajo esta perspectiva se mantiene la tesis de la separación entre ética y empresa o lo que es lo mismo la *separación de los principios éticos y el ámbito de aplicación.* Donde la ética "llega desde arriba" al terreno de la vida, quedando descolgada de éste; sin que se dé una interrelación entre el ámbito de la fundamentación de los principios éticos y el ámbito de aplicación. Sin embargo, es en los propios ámbitos de aplicación desde donde se descubren tales principios morales, porque ya existen en ellos, aunque estén reprimidos por situaciones concretas (Cortina, 1996: 123; Wicks / Freeman, 1998).

En tercer lugar, se debe advertir de la *inexistencia de principios materiales universales.* Es imposible utilizar este método porque para ello deberíamos tener a nuestro alcance *principios materiales universales* cosa que hoy en día ninguna ética puede ofrecer. Se tiene que recordar ahora, que los principios éticos sí son materiales, pierden universalidad en las sociedades actuales; y para que sean universales tienen que ser formales o procedimentales (Cortina, 1996:123).

En cuanto a la *perspectiva funcionalista o inductiva,* ésta se apoya en el siguiente supuesto: existe una racionalidad estratégica que ya "funciona" en la praxis individual o colectiva, de modo que lo que se debe tratar de hacer es de explicitar esa 'ética propia de cada praxis social' es decir de cada actividad. Con esto se viene a afirmar que los ámbitos de la acción humana poseen su propia racionalidad, y es ésta la que se debe elevar como ética de la misma, que es lo mismo que afirmar que, existe una moral endógena en la praxis vital que no necesita de la ética normativo-procedimental. Por tanto, existe una "moral interna" estratégica en la praxis humana, en el caso de la empresa se apunta que esa moral interna es la de la búsqueda del máximo beneficio económico con los menores costes posibles. La definición de costes y beneficios está relacionada con el cálculo de consecuencias o el cálculo estratégico de utilidades que se derivan para la empresa (Conill, 1996:52-56). Sin embargo, ante esta afirmación, se cae en un argumento circular, pues tiene que fundamentar su carácter normativo "libre de ética" y además puramente funcional.

Como ejemplos de este tipo de entender la ética empresarial se encuentran los enfoques inductivos tanto de corte de Ética situacional (Frederick, 1995; Cavanagh, 1998), como de la Casuística (Jonsen / Toulmin, 1988; De George, 1999; Treviño / Nelson, 1999) y las propuestas de Ética Empresarial de corte Consecuencialista (Velasquez, 1992; Sacconi, 2000). Tampoco es momento ahora de entrar en el detalle de estas elaboraciones teórico-prácticas aunque sí de señalar los problemas que las acompañan en la búsqueda de la perspectiva postconvencional o normativo-ética que se está buscando y que se podrían explicar bajo tres consideraciones (Ulrich, 1993:28ss):

El primer problema es que este modelo implica una concepción puramente teleológica de la ética, donde existe una falta del elemento deontológico. No puede nunca conseguirse de modo completo este tipo de racionalidad estratégico-utilitarista, por-

que se opone a la pretensión de validez normativa incondicionada –del hecho moral–, por la cual el ser humano es autónomo y, fin en sí mismo, y por la cual existen unos derechos humanos que son universales e inviolables. Además, de este modo no se tienen en cuenta a las generaciones futuras y a los posibles afectados por la acción puesto que son impotentes, al no ser considerados como interlocutores válidos.

El segundo problema es la afirmación de un individualismo metodológico, donde se palpa una falta de regulación crítica (Conill, 1998). Este individualismo presupone que lo éticamente bueno es igual a lo empíricamente deseable por los seres humanos. Por tanto, lo que las personas desean subjetivamente no tiene por qué ser cuestionable y sujeto a crítica. El individualismo metodológico enmascara el hecho de que los sujetos son capaces de actuar y pensar de modo postconvencional, diferenciando lo que es socialmente vigente por lo que esa moralmente válido y, por tanto, le niega al ser humano la capacidad autocrítica racional (García-Marzá, 1996; Conill, 1998).

Y, en tercer y último lugar, constituye una perspectiva puramente sistémica, es decir, carente de visión de la praxis humana que carece de respuesta frente a la siguiente pregunta:

> *¿Qué hacer cuando se plantea un problema moral, es decir, cuando las máximas entran entre sí en conflicto?* (Cortina, 1996, 125)

Desde mi punto de vista, siguiendo la inquietud de Cortina, se plantean dos cuestiones que merecen atención y conducen a perspectivas integradoras o integrativas. Estas dos cuestiones son: ¿cómo se podría encontrar el entendimiento entre los diferentes actores del conflicto sin la existencia de una racionalidad comunicativa o intersubjetiva que busca entenderse mutuamente y no sólo busca satisfacer su propio interés personal o gremial? Y ¿cómo es posible encontrar un marco legitimador, de los principios, máximas y valores que sean descubiertos desde los distintos ámbitos de la ética aplicada, sin la existencia de un principio ético universal procedimental? (Cortina, 1996:124).

Por último nos encontramos frente a la *perspectiva integradora o integrativa.* Esta propuesta no se conforma con delimitar o describir la praxis humana tal y como nos viene dada, tampoco con una aplicación "pura" de la racionalidad de cada ámbito de la ética, sino que posee como horizonte una concepción más amplia de la racionalidad de los diferentes ámbitos de acción del ser humano desde principios normativos. La actividad del ser humano en la empresa, en la medicina, en la educación, etc. está sometida siempre a juicios morales, pero estos criterios morales no vienen aplicados "tal cual" al ámbito de actuación, sino que son entresacados del propio ámbito de actuación atendiendo a los criterios normativos que garantizan la exigencia incondicional de todos los seres humanos de que se reconozcan sus derechos inviolables de libertad e individualidad, es decir, los derechos humanos (Ulrich, 1993; Ulrich, 1998). No puede ser excluido de estos criterios normativos porque se les negaría su especificidad de ser personas. Por este motivo, los criterios normativos tendrán que darse primero o delante de cualquier racionalidad estratégica.

Lo que tienen en común las propuestas de ética aplicada que se presentan bajo esta denominación es que consideran que no se puede separar tajantemente las exigencias normativas teóricas y las exigencias normativas que provienen de la praxis. Es decir, consideran que existe una interdependencia entre los juicios morales particulares y las teorías normativas. Además, tienen como supuesto que los principios norma-

tivos son descubiertos *desde* la propia praxis por lo que la investigación y búsqueda de identificación de los mismos puede conducir a una modificación, si en un determinado momento se advierte que un principio normativo en una actividad concreta viola o contradice una creencia moral profunda; por ejemplo una empresa que al examinar sus políticas medioambientales descubre estar contradiciendo su convicción de que el respeto y mantenimiento del entorno natural es importante tanto para la sociedad como para ella misma y sus trabajadores, puede modificar su actividad o práctica al respecto.

El objetivo de este modelo de ética aplicada es ofrecer un marco de aplicación desde el cual las decisiones adoptadas por los seres humanos en todas aquellas actividades que se desarrollan en ámbitos como la medicina, la empresa, la ecología, la genética, etcétera, sean decisiones racionales y responsables con las consecuencias que se derivan de su acción.

Las propuestas más desarrolladas dentro de este marco general de ética aplicada integrativa al ámbito empresarial han sido desarrolladas en el ámbito estadounidense desde las filas contractualistas de corte rawlsiano, siendo actualmente la propuesta de los ISCT la más desarrollada (Donaldson / Dunfee, 1994, 1995 y 1999). Por otra parte, en el contexto europeo continental son los trabajos desarrollados por P. Ulrich (Ulrich, 1993 y 1998) y el equipo de investigadores de las Universidades de Valencia y Castellón (Cortina, et al., 1994 y 1997), los que han permitido en desarrollar de propuestas concretas partiendo de la fundamentación filosófica de la ética discursiva aunque superando su propuesta al mismo tiempo.

Tras la descripción sucinta acerca del panorama de reflexión en el que se incluyen las diferentes propuestas de ética empresarial en el contexto estadounidense cabe remarcar que en la actualidad las propuestas de implementación de los diferentes enfoques de ética empresarial están trabajando en la posibilidad de utilizar la teoría de stakeholders como un acceso metodológico válido para su desarrollo en la práctica. Este trabajo no sólo ha dado lugar a muchos trabajos acerca de la teoría de stakeholders y de sus presupuestos e hipótesis centrales sino también a proponer un *desarrollo o refuerzo de la dimensión normativa de la teoría de stakeholders* desde las posiciones de la *ética empresarial integrativa.* Desarrollo que permitiría a la metodología de stakeholders convertirse en una auténtica candidata a teoría de ética empresarial capaz de orientar y ayudar a explicitar el momento de universalidad, incondicionalidad y universalidad que anida en la actividad empresarial. Es decir, que permita a la teoría servir de marco de referencia y de ayuda para aquellos que reflexionan sobre la empresa a distinguir entre las actuaciones y las normas convencionales y postconvencionales.

La propuesta de la Teoría de los Contratos Sociales Integrados (ISCT) elaborada por Donaldson y Dunfee se presenta como una propuesta de fundamentación normativa de la Teoría de Stakeholders. Constituye una propuesta novedosa desde las filas contractualistas y comunitaristas que está dando lugar a un fructífero debate e interesantes propuestas prácticas en diferentes foros de investigación; seminarios, monográficos de revistas especializadas, libros, artículos y simposiums. Con su propuesta se han puesto de relieve algunas de las posibilidades que existen de buscar una fundamentación normativa de la teoría de stakeholders que le capacite para distinguir vigencia social y validez moral en las actuaciones y decisiones empresariales. Tema que es, a mi juicio, el núcleo ético y el tema por excelencia que debe preocupar a una reflexión crítica del ámbito empresarial.

2. El modelo de ISCT: Fundamentos filosóficos y elementos

La propuesta normativa del enfoque de stakeholders desarrollada por T. Donaldson y Th. W. Dunfee se puede considerar como la propuesta más elaborada hasta el momento. Su proyecto consiste en explicitar un marco formal que permita analizar la legitimidad de las normas éticas existentes en las comunidades económicas. A este marco formal le denominan Teoría de los Contratos Sociales Integrados (ISCT) que proponen como fundamento normativo del enfoque de *stakeholders*.

Los autores de la Teoría de los Contratos Sociales Integrados (ISCT o *Integrative Social Contracts Theory*) presentan su propuesta como un intento de desarrollo de un modelo simbiótico de Ética Empresarial. Por modelo simbiótico entienden que el 'es' y el 'debe' no se fusionan, sino que mantienen su independencia teórica, aunque pragmáticamente se produzcan ciertas fusiones. Con este modelo, se pretende reconocer la importancia de los hechos como esenciales para resolver problemas normativos (Weaver / Treviño, 1994). Por lo que su método de investigación se inserta dentro de los modelos de ética aplicada integrativos explicados. Donaldson y Dunfee tiene como objetivo avanzar en una interconexión entre la investigación normativa y la empírica de la ética empresarial bajo la teoría ISCT que expresan del siguiente modo:

> *Las obligaciones éticas se basan sobre dos niveles de consentimiento: el primero, un contrato 'macro-social' teorético que apela a todas las partes contratantes racionales y, el segundo, unos contratos 'micro-sociales' reales entre los miembros de numerosas comunidades localizadas. A través de este proceso, buscaremos poner ese 'ser' y el 'debe' en una armonía simbiótica, requiriendo la cooperación tanto de la investigación empírica como normativa en la interpretación de los juicios de valor finales.* (Donaldson / Dunfee, 1994:254)

La ISCT trata, en este sentido, de articular las ciencias empíricas y normativas sin fusionarlas y para ello hace uso de las nociones de consentimiento, contrato y racionalidad moral limitada, con el fin de articular una teoría moral de los contratos que permita la comprensión normativa de la ética empresarial. Donaldson y Dunfee, desarrollan en numerosos trabajos esta teoría durante la última década y para ello, combinan la tradición normativa del pensamiento del contrato social, siguiendo a J. Rawls (1999), con el concepto empírico de 'contratos sociales existentes', elaborado por Th. W. Dunfee (1991).

El *mismo nombre de ISCT* trata de describir una teoría que afirma la existencia de distintos tipos de contratos que deben ser comprendidos para desarrollar una teoría a la vez normativa y empírica. Es decir, esta teoría mantiene que existen dos tipos de contratos sociales que deberían integrarse para poder desarrollar una teoría capaz de guiar la actuación empresarial y que, al mismo tiempo, presente una gran capacidad de análisis empírico-descriptivo. A estos dos contratos les denominan: contrato social hipotético (normativo) y contrato social implícito real o existente (Donaldson / Dunfee, 1994).

La ISCT se puede considerar como una teoría contractualista y comunitarista, puesto que se apoya en dos tipos de contratos, uno normativo y otro proveniente de las normas y valores compartidos dentro de las comunidades concretas económicas y empresariales. El rasgo distintivo de este enfoque es su énfasis en el consentimiento (*consent*) como un mecanismo de justificación de principios que pueden proporcionar

contextos necesarios de interpretación de juicios normativos que tienen que ver con comportamientos económicos. La investigación, en este sentido, busca el desarrollo de *pruebas de consentimiento* tanto para contratos sociales hipotéticos (*hypothetical social contract*) como existentes, también denominados reales (*Extant Implicit Social Contract*) (Dunfee /Donaldson, 1995).

Los autores de la ISCT, en su libro *Ties that bind* (1999) han elaborado una teoría contractualista basada en el concepto de *consentimiento* de las partes para entrar en acuerdos. En sus trabajos tratan de aunar dos ideas básicas: por una parte, el mecanismo del contrato hipotético entre las partes como generador de normas legítimas y, por otra parte, los contratos existentes o generador de normas auténticas. Su intento es el de explorar el modo en que una teoría contractualista puede desarrollarse para combinar dos tipos de contratos: el contrato social hipotético y los contratos sociales reales o existentes (ESCs). El objetivo es integrar los dos enfoques del 'es' y el 'deber ser' en una armonía simbiótica o integrativa de modo que la investigación empírica y normativa cooperen en la interpretación de los juicios de valor últimos.

Su objetivo se centra en demostrar que existe una base de *obligación* que se deriva de un principio de *consentimiento* definido en sentido amplio. La expresión de consentimiento es exigida por las normas de una comunidad como un *todo* más que cada una de las normas específicas de la misma; es decir, que cuando alguien es miembro de una comunidad *consiente* o *acepta* las normas de tal comunidad en global. Así puede ser que algunas de las normas existentes en esa comunidad no sean para el miembro dignas de ser respetadas, pero en general el resto sí.

Para Donaldson y Dunfee lo relevante no es el tipo de razonamiento que conduce al contrato sino que este contrato debe darse desde la información y la implicación sin coacción de todas las partes. Es decir, la libertad para entrar y salir, y para disentir del acuerdo, así como la posesión de la mayor información posible son requisitos indispensables para que el acuerdo sea considerado como *consentimiento pleno.* [2]

La teoría de los ISCT, como se ha señalado desde el inicio de este punto, se presenta no sólo como una teoría contractualista, sino que es caracterizada también por sus autores como comunitarista, rasgo que hacen explícito del siguiente modo:

> *El ISCT propone una concepción comunitaria de la moralidad económica que define correctamente el comportamiento ético a través del instrumento de un contrato social hipotético que pone énfasis en la comprensión moral de los miembros de los sistemas económicos y organizaciones.* (Donaldson / Dunfee, 1995:86)

Con esta manifestación sobre el propósito de la ISCT se podría creer que la propuesta implica un relativismo ético donde todo intento de autocomprensión es igualmente válido y respetable siendo imposible distinguir entre vigencia social y validez moral. Sin embargo, sus autores cuando afirman apoyarse en los micro-contratos, que dan lugar a la generación de *normas auténticas* para la comunidad de la que proceden, tratan de no caer en el relativismo ético en el que derivan la mayoría de las concepciones comunitarias de la moral y para ello establecen la condición restrictiva de que no sean contrarias al espíritu o normas derivadas del macro-contrato social (Donaldson /

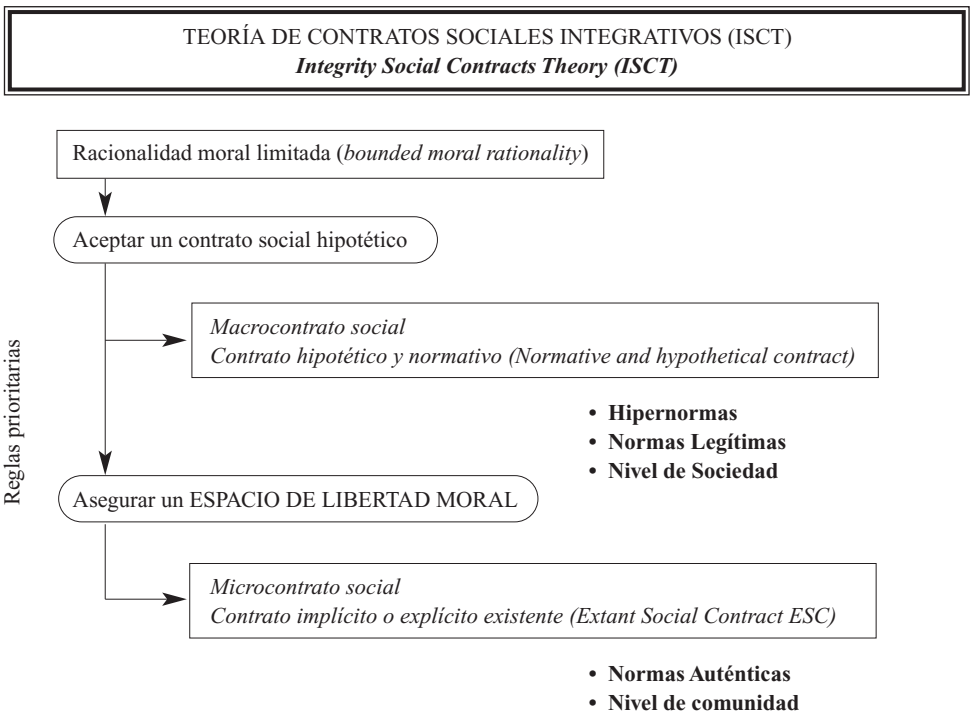
---

[2] Es importante señalar cómo las teorías discursivas basadas en el diálogo y posterior consenso de los posibles afectados por la norma en cuestión hacen hincapié, a diferencia de las teorías contractualistas, en el tipo de razones que se esgrimen para alcanzar el consenso. Es decir, que la validez del consenso dependerá de las razones más que del consentimiento.

Dunfee, 1995:98). Dicho con otras palabras, las normas para ser auténticas tienen que recibir el consentimiento de sus miembros.

En definitiva, lo que se pretende enfatizar con esta teoría es la importancia del contenido moral ya existente en nuestras sociedades y que está presente en los 'contratos sociales existentes' (*Extant Social Contracts*, ESCs). Por lo que se afirma que existen contratos reales que pueden ser descubiertos a través de la investigación empírica y que constituyen una fuente significativa de normas éticas en los negocios.

La Teoría de los Contratos Sociales Integrados (ISCT) se apoya en una noción de 'racionalidad moral limitada' (*bounded moral rationality*) que impele al ser humano a entrar en y consentir en un 'macro-contrato social hipotético' (*hypothetical social macrocontract*) con la sociedad con el objetivo de asegurarse un 'espacio de libertad moral' (*moral free space*). Ese espacio, que ya existe, antes de que se dé la entrada en el contrato hipotético y que es necesario para poder garantizar un espacio para las comunidades y los micro-contratos sociales. Las pretensiones de universalidad y validez o legitimidad de las normas difieren en cada tipo de contrato, por lo que se pueden encontrar, según esta teoría tres tipos de normas: auténticas, legítimas e hipernormas. Cuando se produce algún tipo de colisión o rivalidad entre normas siempre se puede acudir a reglas que establezcan la prioridad de las hipernormas sobre las otras (priority rules), es decir, que ayudan a decidir sobre la base de aquellas normas más acordes o en consonancia con las hipernormas o principios morales. Seguidamente se muestra un cuadro resumen con los elementos cuya definición se encuentra en los trabajos que Donaldson y Dunfee devienen publicando conjuntamente desde 1994:



Elaboración propia.

El primer elemento de esa teoría lo constituye la premisa que afirma la existencia de una racionalidad moral limitada en la praxis económica que genera en las partes la necesidad de configurar y garantizar la existencia de un *espacio de libertad moral (moral free space)*, que:

> *Implica que la comunidad podría tener significativa libertad de acción en la forma en que eligen generar sus propias reglas morales. Aunque siempre con el consentimiento de sus miembros.* (Donaldson / Dunfee, 1995:95)

El requerimiento de *consentimiento*, como ya se ha remarcado, es indispensable para que este espacio pueda crearse, es decir, a todo el mundo le debe de *interesar* entrar y acordar tales reglas morales. Con la configuración de este *espacio de libertad moral* los agentes pueden hacer más transparente ese mundo que muestra la existencia de una racionalidad moral limitada. Dentro de este espacio, los miembros de la comunidad pueden establecer contratos que serán establecidos para el beneficio mutuo de todos. Y, también pueden definirse mucho mejor las responsabilidades que cada cual tiene dentro de ese espacio, la libertad y la responsabilidad se sitúan como dos caras de una misma moneda dentro de este espacio moral.

Se trata de configurar un marco moral como condición de fondo para las negociaciones eficientes. Esto significa que deberán establecerse reglas morales para reducir la incertidumbre y comprometerse con la eficiencia económica que es uno de los intereses y deseos que tienen todos. Además también en este espacio de libertad moral se ofrece la oportunidad que todos los que entren en un contrato puedan salvaguardar sus valores y principios culturales, ideológicos y religiosos. Las partes contratantes o agentes morales racionales entran así en estos acuerdos con el objetivo, a veces, de mantener su libertad como grupos o comunidades para realizar interpretaciones específicas de lo que la racionalidad moral limitada requiere en las transacciones económicas.

En este sentido, bien sea por las consideraciones de comprometerse con la eficiencia para reducir la incertidumbre o por mantener la libertad cultural, ideológica o religiosa, las partes contratantes elegirán los términos de los contratos macro-sociales que permitan la generación de normas morales específicas en el nivel de la comunidad para regular la actividad económica.

En cuanto al *contrato* macro-social de la ISCT éste es un constructo parecido a la elección en la posición original ideada por J. Rawls, pero con menos condiciones de restricción para las partes contratantes. Estos contratos macro-sociales representan los acuerdos que podrían ser realizados por las partes contratantes racionales quienes son conscientes de sus limitaciones como actores económicos y quieren proporcionar un marco moral a la actividad económica productiva. Este contrato macro-social sirve para justificar los contratos micro-sociales del ISCT, es decir, proporcionan el aspecto normativo de la teoría.

Así pues, el contrato normativo hipotético o macro contrato social se encuentra en el nivel más alto de abstracción de la ISCT. De este macro contrato social de los agentes morales racionales con la sociedad se obtienen las hipernormas *(hypernorms)*, que son los principios éticos fundamentales que son reconocidos universalmente. Las hipernormas son principios que permiten que sea posible elaborar contratos y establecen límites para esos posibles contratos.

En segundo lugar, se encuentran los contratos micro-sociales que se realizan por los miembros de comunidades concretas dentro de los marcos establecidos de las hipernormas y de los contratos macro-sociales hipotéticos. De modo más preciso Donaldson y Dunfee señalan que los contratos macro-sociales hipotéticos dibujan y establecen *espacios de libertad moral*, dentro de los cuales está moralmente permitido a las comunidades crear normas éticas para sus miembros, *normas auténticas*.

Así pues, en la teoría de ISCT se considera que las personas racionales que tendrían que explicitar las bases de ese contrato podrían apuntar hacia un conjunto limitado de supuestos nucleares que hicieran de marco moral de actuación para la búsqueda de una ética económica. Y por 'ética económica' se entienden los principios que establecen los límites de un comportamiento propio en el contexto de la producción e intercambio de bienes y servicios.

Los tres supuestos sobre los que se sustenta, pues, esta 'ética económica y empresarial' son, en primer lugar que todos los seres humanos están obligados o forzados por una racionalidad moral limitada (*bounded moral rationality*); en segundo lugar, que un comportamiento de naturaleza ética en los sistemas económicos y en las comunidades ayuda a determinar la calidad y la eficiencia de las interacciones económicas; y, en tercer lugar, todas las demás cosas igual, la actividad económica que es consistente con las actitudes culturales, filosofías, o religiones de los actores económicos es preferible o conveniente frente a aquella actividad que no lo es.

Bajo estos supuestos y dentro de este experimento mental diseñado, las partes contratantes podrían estar de acuerdo en seguir un *contrato macro-social mínimo* que estableciera los términos de la ética económica. Estos mínimos son (Donaldson / Dunfee, 1999:38-46; Donaldson / Dunfee, 2000:440-441):

1. Las comunidades económicas locales poseen *espacio de libertad moral* en el cual pueden generar normas éticas para sus miembros mediante *contratos micro-sociales*.
2. Las normas generadas en los contratos micro-sociales *(authentic norms)* deben estar fundamentadas en el consentimiento informado y respaldadas por un derecho individual de sus miembros para ejercer el derecho a la voz y a la salida.
3. Una norma del contrato micro-social para llegar a ser obligatoria *(legitimate norm)* debe ser compatible con las hipernormas.
4. En los casos de conflictos entre normas que satisfacen los términos del contrato desde 1 hasta 3 del contrato macro-social, la prioridad debe ser establecida mediante la aplicación de las reglas consistentes con el espíritu y la letra del contrato macro-social *(priority rules)*.

Los mínimos establecidos por el macro-contrato social introducen una serie de reglas que permiten resolver los conflictos entre normas, éstas son las *reglas prioritarias*, también denominadas reglas por experiencia (*rules of thumb*). Existen diferentes formas para poder establecer y desarrollar la prioridad de las normas, pero los autores proponen seis reglas que expresan consistencia con el espíritu y la letra del contrato macro-social (Dunfee, 1991:43-44; Donaldson / Dunfee, 1994:268-270; 1999:181-191).

La primera regla prioritaria afirma que las normas comunitarias locales tienen prioridad a menos que su adopción generara daño a los miembros de otra comunidad. Es decir, las transacciones únicamente dentro de una comunidad, que no tienen efec-

tos adversos significativos sobre otros seres humanos o comunidades, deberían ser gobernadas por las normas comunitarias del país de acogida. La segunda regla prioritaria, dice así: las normas de la comunidad local diseñadas para resolver conflictos de normas tienen prioridad a menos que su adopción cause daño a los miembros de otra comunidad. La tercera regla prioritaria mantiene que cuanto más global o extensa sea la fuente de la que emana la norma, mayor prioridad posee. La cuarta regla prioritaria afirma que las normas esenciales para el mantenimiento del entorno económico, en el que las transacciones tienen lugar, deberían tener prioridad sobre normas potencialmente dañinas hacia el entorno. La quinta regla prioritaria establece que ante conflicto de normas se seguirán modelos de consistencia entre normas alternativas que proporcionen una base para la prioridad. La sexta y última regla prioritaria mantiene que las normas bien definidas tendrán normalmente prioridad sobre las más generales o menos precisas.

De este modo, se obtienen tres tipos de normas que se corresponden con las cuatro cláusulas o mínimos del macro-contrato hipotético, a saber: normas auténticas, hipernormas y normas legítimas.

Las *normas auténticas* son aquellas que satisfacen los requisitos de las dos primeras cláusulas del macro-contrato, es decir, son aquellas normas éticas que se generan dentro de un *espacio de libertad moral* en una comunidad. Como ya se ha expresado, la comunidad se entiende como un grupo definido y circunscrito que interactúa con unas metas y valoraciones que comparte dándose sus propias normas de comportamiento ético. Pertenecen, pues, al ámbito de los micro-contratos o contratos existentes y reales (Donaldson / Dunfee, 1994:273; 1999:98-102). El papel de las comunidades para crear y generar sus propias reglas y normas auténticas es subrayado por ISCT, considerando que es a partir de esta generación, por parte de las comunidades de modo espontánea y libre, de normas y reglas de comportamiento que consideran correctas como se puede definir el punto de partida para examinar cuál de estas normas generadas podrían ser consideradas también como legítimas para la comunidad global más amplia.

En este sentido las *normas legítimas* se definen como aquellas normas auténticas que son compatibles con las hipernormas. Es decir, una norma tiene que pasar la prueba de los requisitos de la hipernorma antes de poder llegar a convertirse en obligatoria para los miembros de una comunidad. Sin duda alguna determinar cuándo una comunidad empresarial suscribe una norma particular y real es una tarea bastante difícil. No es fácil reconocer las normas auténticas, por eso, los autores de la ISCT, proponen seguir las siguientes reglas empíricas para poder descubrirlas:

> *Una norma (N) constituye una norma ética auténtica para una situación recurrente (S) para los miembros de una comunidad (C) si y sólo si:*
>
> *a) La conformidad con N en S es aprobada por la mayoría de los miembros de C.*
>
> *b) La desviación desde N en S se desaprueba por la mayoría de los miembros de C.*
>
> *c) Un porcentaje sustancial (sobre el 50%) de miembros de C, cuando encuentran S, actúan de acuerdo con N.* (Donaldson / Dunfee, 1994:263-264)

Como se puede observar, estas reglas apuntan la necesidad de desarrollar estudios empíricos para reconocer estas normas auténticas en comunidades concretas y particulares, es decir, para poder ser capaces de determinar las normas auténticas. En este

sentido, se abre todo un campo de investigación acerca de la dimensión empírica de la ISCT, para la definición de comunidades relevantes y de sus normas auténticas, para la identificación de actitudes éticas relevantes y para la identificación de comportamientos éticos relevantes de ISCT.

Las comunidades relevantes son aquellas comunidades que tienen un interés válido en una decisión empresarial con implicaciones éticas. Identificar esas comunidades relevantes y las normas que abanderan como aplicables a las decisiones es vital, pues entonces la norma podría ser evaluada como parte del proceso de decisión. La forma de identificar estas comunidades difiere, así pues, del modo en que la teoría de stakeholders identifica a sus grupos. Los enfoques de stakeholders identifican a sus comunidades porque tienen un 'interés' en la toma de decisión, mientras que la ISCT los identifican porque poseen una *norma aplicable* a la decisión. Lo cual significa que incluso los grupos más pequeños de las comunidades que esgriman normas distintas serán identificados. Lo relevante es incluir a todas las normas para examinar su legitimidad a la luz de la hipernorma y que sus comunidades no hayan estado coaccionadas en su elaboración (Donaldson / Dunfee, 1999:199-201).

En cuanto a las *normas legítimas* éstas son normas auténticas que son compatibles con las hipernormas. Una norma tiene que ser establecida como legítima antes de que pueda llegar a convertirse en obligatoria para los miembros de una comunidad generadora de normas.

Y las *hipernormas* son principios tan fundamentales que constituyen normas por las cuales las demás son juzgadas y sólo se pueden hacer visibles en un pensamiento de convergencia religiosa, política y filosófica. Como ya se ha señalado, las hipernormas son las normas que son suficientemente fundamentales para servir de fuente de evaluación y crítica de las normas generadas en comunidad, en este sentido, son los principios que pueden limitar el espacio de libertad moral de los micro-contratos (Donaldson / Dunfee, 2000:264).

Para identificar tales principios se necesita que se encuentren cuantas más evidencias empíricas a su favor mejor.[3] Así ellos proponen que sea la convergencia de pruebas religiosas, filosóficas, culturales acerca de ciertos principios nucleares los que proporcionen la pista para identificar esas hipernormas. Según su investigación son las normas que hacen referencia a *derechos* las más firmes candidatas a ser consideradas como normas universales, porque los derechos establecen unos niveles mínimos de comportamiento moralmente aceptable.

El mínimo que toda *hipernorma* debería incluir está compuesto por dos requisitos que parece que todas las corrientes religiosas, filosóficas y culturales poseen, por un lado, los derechos humanos nucleares y, por otro, la obligación respecto a la dignidad de cada persona humana (Donaldson / Dunfee, 1994:266-267).

Cuando se produzca el litigio entre dos normas legítimas será necesario, como ya se ha mostrado, que exista un árbitro capaz de resolver el conflicto. En este caso el conflicto es sin duda muy complicado de arbitrar, pues deben de ser dos normas legítimas que emanan de dos comunidades separadas; por eso deben utilizarse reglas que permitan priorizar a la luz del espíritu del hipotético macro-contrato. Más arriba se han expuesto ya las reglas que proponen los autores de la ISCT.

---

[3] El peligro que más tarde se señalará con respecto a la ISCT recaerá precisamente en este momento normativo de la teoría. Existe un peligro muy grande de confundir *vigencia social* o *aprobación social por parte de la mayoría* con validez de un principio moral o guía de actuación moral.

En resumen, la ISCT es un intento teórico-práctico de dotar a la comunidad económica y empresarial de guías de actuación en cuestiones morales. Es decir, no sólo trata de describir cómo funcionan las empresas o las normas que ya existen en los contratos micro-sociales, sino también las que deberían existir en esos micro-contratos a la luz del hipotético contrato macro-social. Así pues, es una teoría que trata de armonizar los factores normativos y empíricos, sin tratar de erradicar las diferencias entre 'es' y 'deber ser'.

3. La ISCT como fundamento normativo de la Teoría de Stakeholders y la crítica desde la ética discursiva

Según los autores de la ISCT la *teoría de stakeholders* (González, 2001a), con su visión de que las empresas y sus directivos deberían considerar, en la dirección de la empresa, los intereses de todos los stakeholders no sólo los intereses de los accionistas, se queda muda ante los principios de las comunidades, presentando dos deficiencias relevantes, una de cariz descriptivo y otra de carácter normativo. En este sentido proponen la ISCT como su fundamento normativo.

Los autores realizan un estudio exhaustivo acerca del trato y estudio que el enfoque de *stakeholders* da a las *normas auténticas* generadas en la comunidad, y muestran cómo los enfoques de *stakeholders* no prestan atención a las normas y principios de actuación generadas en esas comunidades. En sus diferentes formulaciones no contemplan la posibilidad de tener en cuenta la eticidad existente en las comunidades económicas y empresariales, ni estudian los *contratos sociales existentes* (ESCs) como generadores de normas auténticas susceptibles de ser analizadas a la luz de teorías morales o hipernormas para poder establecer su validez moral o legitimidad. En definitiva, los enfoques de *stakeholders* presentan en su dimensión descriptiva una deficiencia, ya que siendo capaz de definir los intereses, no contemplan sin embargo las normas que rigen a las comunidades que rodean a la empresa (Donaldson / Dunfee, 1995:88). Y, con ello, no ofrecen guías de actuación frente a posibles conflictos morales. Es decir, es una buena teoría descriptiva y empírica pero no lo es en el sentido normativo, como guía de acción (Donaldson / Preston, 1995; Donaldson / Dunfee, 1995:86; 1999:235-262; 2000:436-443 y 480-492).

En este sentido Donaldson y Dunfee proponen su Teoría de los contratos sociales integrados (ISCT) como fundamento normativo de la *metodología de stakeholders*, pues consideran que permite especificar las obligaciones de la empresa hacia aquellos que pueden ser significativamente afectados por las acciones de una empresa, o quienes están potencialmente en riesgo como resultado de ésta. Es decir, permite dar razón de por qué permite mostrar que el 'interés' que tienen los stakeholders genera obligación por parte de la empresa. La tesis que mantienen Donaldson y Dunfee es que:

> *La ISCT sirve como una fundamentación normativa para teorías de stakeholders y es capaz de clarificar y fortalecer su impacto.* (Donaldson / Dunfee, 1999:235)

Con este objetivo de dotar al *enfoque de stakeholders* no sólo de un potencial instrumental sino también normativo abordan desde la ISCT la tarea de fundamentar o justificar una dirección de empresas que desarrolle los enfoques de *stakeholders.*

Los autores de la ISCT detectan en primer lugar las deficiencias descriptivas y normativas de los enfoques de stakeholders, para después proponer su teoría de los contratos sociales integrados como una teoría que puede ayudar a limar y suplir las deficiencias de las aproximaciones anteriores.

En cuanto a la dificultad descriptiva de los enfoques de stakeholders la ISCT explica que éstos tienen dificultades a la hora de identificar a los stakeholders de una empresa. Pues no sólo no dicen nada acerca de cómo discriminar entre todos los posibles intereses en una organización, sino que además cuando lo hacen siempre desde enfoques instrumentales de la teoría, pero no normativo-ético. En este sentido la ISCT se presenta como una teoría capaz de guiar a las empresas en el modo en que deben descubrir y reconocer qué stakeholders deben considerarse desde un punto de vista normativo y de legitimidad en la dirección. El mecanismo será el utilizado para el reconocimiento de las comunidades relevantes antes explicitado, por lo que *no es el interés lo que hace que el stakeholder tenga que ser reconocido, sino la norma que esgrima aplicable a la decisión.* Norma que quizá si es auténtica podrá pasar a ser examinada como posible norma legítima, y en tal caso tal stakeholder concreto como relevante también.

De este modo, se puede afirmar que en primer lugar se procede al reconocimiento de los *stakeholders* para luego, en segundo lugar, proceder a la valoración de la legitimidad de las exigencias que se han hecho valer, es decir de la norma que esgrime cada stakeholder (Donaldson / Dunfee, 1999:239).

En cuanto a la dificultad o deficiencia normativa como guía de actuación de las empresas y fuente de valoración y decisión. La ISCT es capaz de ayudar a definir y delimitar el contenido de las obligaciones que tienen los *stakeholders* hacia la empresa y la empresa hacia los *stakeholders*. Es decir, al fundamentar el enfoque de *stakeholders* con la ISCT se puede responder a la pregunta: *de qué son responsables las empresas y los stakeholders* desde el punto de vista no meramente instrumental sino también moral. En este sentido, las exigencias de los *stakeholders* que violan las *hipernormas* no pueden crear obligaciones hacia los *stakeholders* y, por tanto, no son susceptibles de ser consideradas como contenido de la responsabilidad moral de las empresas.

En este sentido, se pone en evidencia la debilidad de la metodología de stakeholders para guiar la conducta de la empresa y para la resolución de conflictos en situaciones donde diferentes normas o valores entran en conflicto. Frente a esta debilidad, la ISCT se ofrece como una guía rectora o normativa al respecto, aunque necesite de un desarrollo mayor o de apoyo empírico-descriptivo, es decir, de un estudio de las comunidades económicas y empresariales. Cabe señalar que bajo la ISCT cuando una empresa juzga que una exigencia de stakeholder particular tiene valor normativo, es decir que es válida, ha considerado ya la posibilidad de intereses adicionales, en definitiva, contempla las consecuencias y las estrategias a seguir.

La ISCT trata de mostrar la superioridad del enfoque normativo de *stakeholders* al proporcionar una guía clara para la dirección empresarial. Según esta propuesta las comunidades pueden actuar en sus espacios de libertad moral para establecer normas que tienen relación con obligaciones de stakeholders. Esas normas deben ser consistentes con hipernormas para ser legítimas (Donaldson / Dunfee, 2000:489). Así pues la ISCT proporciona definiciones y reconoce un proceso por el cual las reglas o normas éticas legítimas pueden ser identificadas; en definitiva, permite considerar la dimensión normativa de la teoría de stakeholders.

Tras este repaso de las críticas de la ISCT a los enfoques instrumentales de los stakeholders y las razones por las cuales se considera que la ISCT es una propuesta mucho más completa desde el punto de vista descriptivo y normativo para fundamentar los supuestos principales de los *enfoques de stakeholders,* se podría profundizar ahora en las implicaciones que la ISCT tiene para la metodología de *stakeholders* (Donaldson / Dunfee, 1999:245ss). Sin embargo, parece más conveniente analizar antes si esta propuesta de fundamentación normativa o refuerzo normativo-ético de la teoría de stakeholders desde la ISCT es capaz de ofrecer un punto de vista postconvencional en el modelo de ética empresarial dibujado al utilizar la ISCT y la teoría de Stakeholders; o si, por el contrario, confunde en el fondo vigencia social con validez moral en la determinación de las normas morales a seguir por la empresa.

4. Conclusión

En este sentido cabe afirmar que esta propuesta teórico normativa de ética empresarial tiene desde un análisis realizado desde los presupuestos éticos discursivos principalmente *dos tipos de dificultades* (González, 2001b). Por una parte, ambigüedades o dificultades para mantener la normatividad en el nivel postconvencional de la teoría, confundiendo en algunos extremos de la misma la vigencia de las normas con su validez. Esta deficiencia permite que la teoría no llegue en ocasiones a ser capaz de explicar porqué ser moral, así como propicia que se caiga, a menudo, en un juego de reglas de la mayoría que quizás desde posiciones no universalistas sería aceptable, pero desde teorías universalistas como se pretende la suya. Por otra parte, la teoría se presenta como una teoría procedimental pero no explicita suficientemente el procedimiento por el que se pueden desarrollar las hipernormas, dejando un vacío teórico al respecto que produce inquietud y que conduce a la larga a confundir de nuevo vigencia con validez. A estas deficiencias se tiene que unir aquella que pone en tela de juicio que la teoría de stakeholders sea superior frente a enfoques de dirección centrados en el accionista.

a) En cuanto a las dificultades para mantener la normatividad en el postconvencional cabe señalar que la ISCT al apoyarse en el contractualismo rawlsiano no ofrece un trato normativo adecuado al consenso, confunde vigencia social con validez moral y, por tanto, no puede fundamentar un moral universalista, es decir, no es capaz de proporcionar una *perspectiva postconvencional* a su propuesta práctica. La propuesta de Donaldson y Dunfee, al hacer equivalentes las cuestiones morales y las cuestiones de justicia económica de una asociación económica de individuos [4] presentan la desventaja de no poder fundamentar un respeto equitativo hacia todos los implicados o afectados por la norma, es decir, una moral universalista. Bajo su posición, el hecho de aceptar obligaciones recíprocas resulta racional sólo para aquellos que tienen interés en una interacción recíproca sometida a reglas. Por tanto, el círculo de contratantes sólo puede extenderse al círculo de personas de quienes cabe esperar *contraprestaciones* porque quieren o tienen que cooperar (Habermas, 1999:43), pero ¿qué pasa con aquellos que siendo afectos no entran en el juego de las *contraprestaciones* no ya porque no quieren sino porque no pueden?

[4] En el caso de J. Rawls las cuestiones morales y las cuestiones de justicia política de una asociación jurídica de individuos.

Por su parte, la ética discursiva al distinguir entre moralidad y eticidad muestra que sólo en la primera se puede llegar a alcanzar consensos intersubjetivamente válidos. Por tanto, muestra su superioridad normativa y no confunde entre vigencia y validez de los acuerdos. Además, la universalidad de la ética discursiva se mantiene al fundamentar el punto de vista moral desde el cual poder enjuiciar nuestras normas e instituciones de modo incondicional y universal, es decir, *postconvencional*. Sin embargo, el contractualismo sólo aspira a reconstruir las mejores intuiciones normativas de las tradiciones del pensamiento político occidental y, en la formulación, por ejemplo, de la ISCT de *comunidades relevantes* (Habermas, 2000:209).

Esta pérdida de universalidad deviene de la ambigüedad rawlsiana seguida por los autores de la ISCT. Donaldson y Dunfee al desarrollar su modelo de contrato social lo apoyan en un *constructivismo* que busca la generación de principios de justicia, guiado por la razón que ya reside en las partes contratantes dotadas sólo de libre arbitrio y únicamente pueden fundamentar sus acuerdos contractuales en consideraciones de racionalidad teleológica. Es decir, sus razones siempre quedan referidas a las contingentes constelaciones de intereses y preferencias de los implicados.

Sin embargo, cabe matizar más esta crítica y realizar un análisis más exhaustivo de esta deficiencia, puesto que la propuesta de ISCT, es en verdad una variante del contractualismo rawlsiano y en este sentido presenta peculiaridades propias. Como se ha visto, el objetivo de Donaldson y Dunfee consiste en ofrecer una teoría de ética económica y empresarial 'pluralista' que permita resolver conflictos morales en estos dos contextos. En este sentido presentan su propuesta como una guía moral para la acción económica y empresarial en cualquier tipo de comunidad o contexto, tratando de desarrollar una teoría de ética empresarial y económica normativa, universalista y formal, que sirva como guía para la actuación de los agentes morales (empresas y sus stakeholders).

Como ya se ha explicado, uno de los componentes esenciales de la ISCT son los 'contratos macro-sociales' que generan 'hipernormas' éticas que se consideran atan o vinculan moralmente en cualquier situación social. Aunque estas hipernormas son valores fundamentales tales como el respeto de la vida humana y el supuesto de la fiabilidad y del mantenimiento de las promesas, se descubren aquí como esenciales para las relaciones de los negocios. La legitimidad de las hipernormas proviene de un *experimento mental* en el que se asumen que todas las partes del contrato son racionales y que podrían consentir la validez de esas normas en un universo moral.

El otro componente de la ISCT es el de los 'contratos micro-sociales' que operan en diferentes comunidades morales. Este componente sirve como un 'proceso generador de normas' dentro de un 'espacio de libertad moral' que cada comunidad disfruta. Este espacio de libertad moral es imprescindible, dada la racionalidad moral limitada de las personas en cuestiones económicas. Las reglas que existen en la comunidad no llegan a ser consideradas como *auténticas* hasta que reciben el *consentimiento libre* de la mayoría de los miembros de la comunidad. Cuando normas éticas micro-sociales de diferente tipo de comunidades entran en conflicto son las *reglas de prioridad* las que determinan qué norma comunitaria es más consistente con las hipernormas del contrato macro-social. Sólo las normas comunitarias consistentes con las hipernormas universales son legítimas éticamente.

Los autores señalan que los principios morales universales se descubren a partir de una comprensión compartida acerca de ellos. Es decir, las comprensiones compartidas están sujetas a reinterpretación cuando las circunstancias cambian. Su posición es un universalismo moral, pero atendiendo al contexto particular que siempre es

variable. Sin embargo, su explicación acerca del procedimiento que deben seguir los agentes morales económicos y empresariales para guiarse por esta teoría, conduce a la confusión entre las comprensiones éticas locales y la fuerza legitimadora de las verdades morales (Swanson, 1999). Al mantener que en el nivel descriptivo las hipernormas, es decir los principios morales fundamentales, se reconocen y hacen visibles sólo en aquellos pensamientos donde se produce la convergencia religiosa, política y filosófica, se produce una confusión entre la validez social y la validez moral de las normas; es decir, entre una perspectiva convencional y postconvencional de las normas y de los principios que sirven de guía en el macro-contrato. En definitiva la ISCT no permite distinguir la vigencia social de las normas –que están recibiendo un alto grado de consenso en las sociedades– de la validez de las mismas.

b) Por lo que respecta al procedimiento por el cual desarrollar hipernormas en el terreno de la ética económica y empresarial la propuesta de los autores de la ISCT es la de apoyarse en la Declaración de los Derechos Humanos, extremo que en ningún momento tratan de justificar o dar mayor tratamiento. Sin negar, que pudieran estar en la línea de trabajo más adecuada para averiguar cuáles son las hipernormas que cualquier actividad empresarial y cualquier contrato de negocios debiera respetar en cualesquiera momento y lugar, se considera que es necesario realizar una mayor investigación en el futuro acerca de este extremo. Para este punto es de vital relevancia que la visión interdisciplinar de la ética empresarial no se pierda más bien que sea potenciada y el trabajo sea desarrollado desde los diferentes enfoques y tratamientos teóricos necesarios.

La tarea pues de una ética empresarial a la altura de este pluralismo axiológico, no es otro que la búsqueda desde enfoques interdisciplinares de un marco procedimental desde el que sea posible en los diferentes ámbitos prácticos interpretar el punto de vista moral en la praxis empresarial. Un marco en el que se dan cita la racionalidad teleológica, estratégica y comunicativa presentes en la racionalidad empresarial, y desde el que es posible obtener guiar los procesos de decisión y actuación desde el punto de vista moral o, lo que es lo mismo, desde una perspectiva postconvencional de los juicios morales y no sólo convencionales. En definitiva, desde la ética aplicada se pueden buscar marcos de reflexión procedimental que atiendan a los momentos deontológico, aristotélicos y utilitaristas, siempre con una preeminencia o primacía del primero sobre los otros dos, precisamente para salvaguardarlos.

Bibliografía

Badaraco, J.L. Jr. (1997): *Defining Moments: When managers Must Choose between Right and Right*, Harvard Business School Publishing.

Cavanagh, G.F. (1998): *American Business Values with International Perspectives*, London, Prentice-Hall International.

Conill, J. (1996): "De Adam Smith al 'Imperialismo económico'", *Claves de razón práctica*, nº 66, pp. 52-56.

Conill, J. (1998): "Sobre la libertad: insuficiencias del individualismo" en E. Casaban i Moya (ed.), *Actes del XIIè Congrés Valencià de Filosofia*, València, pp. 213-223.

Cortina, A. (1996): "El estatuto de la ética aplicada", *Isegoría*, vol. 13, pp. 119-134.

Cortina, A. (1998): *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad,* Madrid, Taurus.

Cortina, A. (2000): "La ética discursiva" en V. Camps (ed.): *Historia de la Ética. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, pp. 533-581.

Cortina, A. et al. (1997): *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Madrid, Visor.

Cortina, A.; J. Conill; A. Domingo; D. García-Marzá (1994): *Ética Empresarial. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta.
De George, R.T. (1993): *Competing with Integrity in International Business*, Oxford University Press, New York.
De George, R.T. (1999): *Business Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
Donaldson, T. (1994): "When integration fails: the logic of prescription and description in Business Ethics", *Business Ethics Quarterly*, vol. 4, nº 2, pp. 157-169.
Donaldson, T. y L.E. Preston (1995): "The *Stakeholder* Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implications", *Academy of Management Review*, vol. 20, pp. 65-91.
Donaldson, T. y T.W. Dunfee (1994): "Towards a Unified Conception of Business Ethics: Integrative Social Contracts Theory", *Academy of Management Review*, vol. 19, pp. 252-284.
Donaldson, T. y T.W. Dunfee (1995): "Integrative Social Contracts Theory: A Communitarian Conception of Economic Ethics.", *Economics and Philosophy*, vol. 11, pp. 85-112.
Donaldson, T. y T.W. Dunfee (1999): *Ties that Bind. A social contract Approach to business Ethics*, Harvard Business School Press, Boston.
Donaldson, T. y T.W. Dunfee (2000): "Précis for: Ties that bind", *Business and Society Review*, vol. 105, nº 4, pp. 436-443.
Donaldson, T. y T.W. Dunfee (2000): "Securing the Ties that Bind: A response to commentators", *Business and Society Review*, vol. 105, nº 4, pp. 480-492.
Dunfee, T.W. (1991): "Business ethics and extant social contracts", *Business Ethics Quarterly*, vol. 1, nº 1, pp. 23-51.
Dunfee, T.W. y T. Donaldson (1995): "Contractarian Business Ethics: Current Status and Next Steps", *Business Ethics Quarterly*, April, 5, nº 2, pp. 173-186.
Frederick, W.C. (1995): *Values, Nature and Culture in the American Corporation*, Oxford, Oxford University Press.
García-Marzá, D. (1992): *Ética de la Justicia. J. Habermas y la Ética Discursiva*, Madrid, Tecnos.
García-Marzá, D. (1996): "La ética en la empresa: el código ético como instrumento de gestión" en *ESIC Market. Revista internacional de economía y empresa*, Julio/Septiembre, nº 93, pp. 159-168.
García-Marzá, D. (2000): "La ética empresarial como ética aplicada: Una propuesta de ética empresarial dialógica" en J. Rubio-Carracedo / J. M. Rosales y M. Toscano, *Retos pendientes de ética y política. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Suplemento 5, pp. 235-246.
González Esteban, E. (2001a): "Consecuencialismo y deontologismo para una Ética Empresarial: Una mirada desde la Teoría de Stakeholders", Actas del *XIIIè Congrés Valencià de Filosofía.* Valencia.
González Esteban, E. (2001b): *La responsabilidad moral de la empresa: una revisión de la teoría de stakeholders desde la ética discursiva*, Tesis Doctoral, Castellón.
Habermas, J. (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
Habermas, J. (2000): *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
Jonsen, A.R. y S.E. Toulmin (1988): *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, University of California Press.
Paine, L.S (1997): *Cases in leadership, ethics, and organizational integrity. A strategic Perspective*, Chicago, Irwin.
Rawls, J. (1999): *A theory of justice*, Cambridge MA, The Belnap Press of Harvard University Press.
Sacconi, L. (2000): *The social contract of the firm: economics, ethics, and organisation*, Berlin, New York, Springer.
Solomon, R.C. (1999): *A better way to think about business. How personal Integrity leads to corporate success*, Oxford, Oxford University Press.
Solomon, R.C. (1992): *Ethics and excellence. Cooperation and Integrity in Business*, Oxford, Oxford University Press.
Solomon, W.D. (1998): "Normative ethical theories" in Ch. K. Wilber, *Economics, ethics and public policy*, Boston, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 119-138.
Swanson, D.L. (1999): "Toward and integrative theory of business and society: A research strategy for corporate social performance", *Academy of Management Review*, vol. 245, nº 3, pp. 506-522.
Treviño, L.K. y K.A. Nelson (1999): *Managing Business Ethics. Straight Talk About How to do it right*, New York, John Wiley & Sons, Inc.
Ulrich, P. (1993): *Bases para una ética económica crítica*, Madrid, Alcalá de Henares, Instituto de dirección y organización de empresas, nº 83.
Ulrich, P. (1998): *Integrative Economic Ethics. Towards a conception of socio-economic rationality*, St. Gallen, IWE, nº 82.
Velasquez, M.G. (1992): *Business Ethics, Concepts and Cases*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
Weaver, G.R. y L.K. Treviño (1994): "Normative and empirical business ethics: separation, marriage of convenience, or marriage of necessity?", *Business Ethics Quarterly*, vol. 4, nº 2, pp. 129-143.
Werhane, P.H. (1999): *Moral Imagination and Management Decision Making*, New York, Oxford University Press.
Wicks, A.C. y R.E. Freeman (1998): "Organization Studies and the new pragmatism: positivism, anti-positivism, and the search for ethics", *Organization Science*, vol. 9, nº 2, pp. 123-140.

SÉNECA, LIPSIO Y GRACIÁN (SOBRE EL NEOESTOICISMO DE LOS SIGLOS XVI Y XVII)

Elena Cantarino
Universitat de València / UNED Alzira-València

Abstract: This article tries to show up the influence of the works and thought of Lucius Annaeus Seneca (*c.* 5 BC-AD 65) on thinkers as Justus Lipsius (1547-1606) and Baltasar Gracián (1601-1658). The Fleish humanist was the editor of the works of the Latin classic (*L. Annaei Senecae philosophi opera*, 1605), and also the author of writings of a Stoic nature (*De Constantia*, 1584; *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, 1604, *Physiologia stoicorum,* 1604). Through his editions and works, but also through another editions and translations that were published in Spain, the recovering of the thought of the Latin classic was reflected in the many treatises that were written in the Spanish *Siglo de Oro* (Spanish Golden Century) on morals and politics. Baltasar Gracián, a mirror image and meditation of this epoch, could not avoid this influence that can be found in all his works (from *El Héroe,* 1637 to *El Criticón,* 1651-53-57), and that lead him to qualify the Latin classic as "oracle of prudence" and "master of moral philosophy".

Key words: Lucius A. Seneca, Justus Lipsius, Baltasar Gracián, moral and political philosophy, Stoicism, Siglo de Oro (Spanish Golden Century).

I. Entre las diversas fuentes e influencias que inspiraron la numerosa producción sobre política y moral aparecida en nuestro Siglo de Oro, cabe destacar, sin duda, la de Séneca. [1]

La recuperación de su pensamiento a través de nuevas ediciones y traducciones de sus obras no se hizo exclusivamente en España, y lo que se ha dado en llamar "senequismo" y "neoestoicismo" no son fenómenos que surgieran en nuestro país aisladamente, sino que aparecieron en Europa a finales del siglo XVI y principios del XVII.

En primer lugar podemos referirnos, en general, a la recepción de Séneca cuando señalamos la recuperación de sus obras con ediciones y traducciones; y, en particular, cuando aludimos a la rehabilitación de éstas a través de los comentarios que suscitaron. Si hablamos de "senequismo" entonces nos referimos al uso más o menos directo, más o menos desvirtuado, del pensamiento del clásico; mientras que el "neoestoicismo" sería el uso o la recuperación de las doctrinas de la Stoa (ya sean de Séneca, de Epicteto u otros) bien para intentar recuperar con ello su sentido primigenio; bien

[1] Tuve ya ocasión de señalar algunas influencias de Séneca y Tácito en Baltasar Gracián ("Gracián y la moral política: senequismo y tacitismo" en Jorge Ayala (coor.), *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra,* Documentos "A" (Anthropos, Barcelona), 37 (1993), pp. 193-200); posteriormente, gracias a una beca de la Comunidad Francesa de Bélgica y del Ministerio de Asuntos Exteriores Español, pude ocuparme con más detenimiento de la obra y figura de Justo Lipsio; en la actualidad algunos trabajos ya han sido publicados ("Justo Lipsio en España: Humanismo, neoestoicismo y tacitismo", en G. Capellán y X. Agenjo (eds.), *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española*, Santander, AHF-SMP, 2000, pp. 77-84), y otros se encuentran en prensa o en vías de finalización ("Baltasar Gracián y Justo Lipsio", Congreso AISO, 2002 y *Justo Lipsio*, Madrid, Ediciones del Orto, 2003).

para apuntalar las propias ideas de quienes recurren a las citas o a la utilización de los pensamientos de estos autores; bien para elaborar un discurso propio que bajo tesis neoestoicas intenta dar respuesta a los problemas morales y políticos suscitados en la época. Por ello, es evidente que ni Séneca es todo el senequismo, ni el neoestoicismo es sólo la recuperación de Séneca y la Stoa.

En numerosas ocasiones se ha señalado la existencia de una tradición senequista propia del pensamiento español que estaría presente, o sería rastreable al menos, desde la Antigüedad hasta la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII. Desde la utilización por Ángel Ganivet, en su *Idearium español* (1897), del término "senequismo" como si de un particularismo y de una estructura esencial de lo hispano se tratara, hasta las posiciones más suavizadas que han defendido un "senequismo español" exento de un carácter nacional místico pero como "un conjunto de actitudes relativamente constantes" a lo largo de la tradición y del pensamiento españoles (J. C. García-Borrón), [2] se ha mantenido más o menos explícita dicha tesis por parte de diversos historiadores e hispanistas. [3] Sobre esta aseveración K. A. Blüher, en su estudio *Séneca en España,* [4] señalaba que no es posible hablar de un influjo del clásico sin interrupción en la vida espiritual española ya que, con las fuentes accesibles, "no se puede demostrar la existencia de tal tradición en España". [5] En dicha obra mostraba que las condiciones de la acogida de Séneca habían variado a lo largo de los siglos y estuvo condicionada por factores externos tales como "diferencias en la disponibilidad de sus obras, incapacidad para discernir las obras auténticas de las que no lo eran, fluctuaciones en la difusión y calidad de las traducciones, noticias desfiguradas sobre su vida, la persistencia de dos leyendas (una, la amistad de Séneca y San Pablo; otra, su cristianismo), crítica humanística al estilo de su prosa, valoración ideológica de Séneca por el Neoestoicismo". [6] A ello debemos añadir que durante los siglos XVI y XVII la recepción de Séneca en España estuvo unida a las tendencias generales de aco-

---

[2] Cf. J. C. García-Borrón, *Séneca y los estoicos. Una contribución al estudio del senequismo* (Barcelona, CSIC, 1956, 284 pp.); "Más de Séneca y de senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica (con A. Castro)" (en *Revista de Filosofía*, 20 (1961), pp. 217-229); "El 'senequismo español'" (en *Estudios sobre Séneca. Ponencias y comunicaciones*, Octava Semana Española de Filosofía, Madrid, CSIC, 1966, pp. 93-103).

[3] No entraré aquí en una polémica que derivó en la búsqueda de la esencialidad hispánica y de su realidad e idiosincrasia propias, y en la que intervinieron –como es sabido– Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz.

Entre la bibliografía dedicada al problema del "senequismo español" destaco, aparte de la ya mencionada, sólo aquella que interesa por explícita referencia a cuestiones que abordamos en estas páginas: Mª J. González-Haba, "Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII" (en *Revista de Espiritualidad*, 10 (1951), pp. 352-354 y en *Revista de Filosofía*, 11 (1952), pp. 287-302); A. Castro, "Séneca no era español, ni los españoles son senequistas" (en *La realidad histórica de España*, México, 1954, pp. 642-645); H. E. Isar, "La question du prétendu 'sénéquisme' espagnol" (en *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*, Paris, 1964); R. Pérez de Ayala, *Nuestro Séneca y otros ensayos* (Barcelona, 1966); y J. L. García Rua, "¿Senequismo español?" (en *Homenaje a Alonso Zamora Vicente*, Madrid, 1991, pp. 25-29). Véase también: A. Pociña Pérez, "Los estudios sobre Séneca en España durante el siglo XX", en *Séneca, dos mil años después*. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del bimilenario de su nacimiento (Córdoba, 24-27 de septiembre de 1996), Córdoba, Universidad de Córdoba/CajaSur, 1997, pp. 739-774.

[4] La obra fue publicada originariamente en alemán, en 1969, como *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*; más tarde, en 1983, fue corregida y aumentada, y vertida al español por Juan Conde, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983, 651 pp.

[5] Cf. Blüher, *Séneca en España*, *o.c.*, p. 9.

[6] *Idem*, p. 8.

gida en Europa, [7] por lo cual parece que el senequismo reclamado como base exclusiva de todo pensamiento español [8] es un tópico que hay que desmentir: si bien no cuestionamos en ningún momento la mayor o menor influencia –según los autores– de la obra y del pensamiento de Séneca y la existencia de cierto conjunto de ideas –más o menos estoicas y/o senequistas e indudablemente pasadas por el tamiz cristiano (y católico) pero atribuidas al clásico– que se hallan reflejadas en el pensamiento barroco; sí cuestionamos que ello sirva de base exclusiva para unificar el pensamiento español de los siglos de Oro y para identificar de manera chovinista la esencia histórica de lo hispánico.

Sin duda, fue durante el Barroco cuando la recepción de Séneca alcanzó en España su punto culminante. A finales del siglo XVI el uso de pensamientos senequianos en obras de autores españoles comienza a incrementarse debido en gran medida a la popularidad de las colecciones de emblemas con enunciados estoicos y con sentencias de Séneca que aparecían como reflexiones no sólo de sabiduría práctica sino además de "acumen político mundano". [9] Cabe destacar entre los autores que utilizaban estos pensamientos al fraile dominico Luis de Granada (1504-1589) [10] y los jesuitas Pedro de Rivadeneira (1527-1611) [11] y Juan de Mariana (1536-1623). [12] Debemos tener en

---

[7] Sobre la recepción de Séneca y el estoicismo en Europa todavía es muy útil la consulta de obras "clásicas" como las de L. Zanta, *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle* (Paris, 1914), K. Böhm (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 1500-1700* (Cambridge, 1976), y G. Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit* (Berlin/New York, 1978).

[8] García-Borrón propuso una "lectura española" de Séneca que permitiera "dar con la clave de un posible senequismo en el propio Séneca" no reductible al estoicismo clásico pero que a su vez no refiriera necesariamente a misteriosas "formas ibéricas de vida y pensamiento" (cf. "Más de Séneca y de senequismo…", *o.c.*, p. 221). La formulación de una base común al senequismo (véase García Borrón, *Séneca y los estoicos, o.c.*) permitiría identificar la corriente "senequista española" en el plano ideológico, en la historiografía, la erudición y la historia literaria. Por contra, las siguientes palabras de M. Cruz Hernández atestiguan una posición bien diferente: "por mucho que la investigación histórica demuestre que el hipotético senequismo nada tiene del auténtico estoicismo, muy poco del verdadero Séneca y mucho del pensamiento literario de la Modernidad Española, la idea tuvo y tiene su arraigo y actúa operativamente como una eficaz creencia (...) La proyección ideológica del período 1556-1700 ha distorsionado la imagen real del ideal ético de Séneca y lo que es más grave: la modalidad misma del pensamiento medieval hispánico" (cf. "El papel de la 'Historia de la Filosofía española' en el conjunto de los estudios filosóficos históricos", en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad. de Salamanca, 1978, p. 30).

[9] Cf. Blüher, *o.c.*, p. 337. Algunas de las obras de emblemas que usaron ideas estoicas y senequianas fueron las de Juan de Horozco y Covarrubias, *Emblemas morales* (Segovia, 1589), Sebastián de Covarrubias, *Emblemas morales* (Madrid, 1610) y Juan de Solórzano Pereyra, *Emblemata regio-politica* (Madrid, 1653).

[10] Dedicó la primera parte de su obra *Collectanea moralis philosophiae* (Lisboa, 1571) a Séneca, en ella le encomiaba como filósofo moral y admiraba su estilo y el valor y la utilidad de sus enseñanzas. También le recomendaba en su *Ecclesiasticae rhetoricae* (Lisboa, 1576) y lo ponía al servicio del dogma cristiano y de la predicación utilizando en los sermones pensamientos del clásico que, como argumentos de la razón natural, reforzaban las verdades de la fe. En *Introducción del símbolo de la fe* (Salamanca, 1583) usaba a Séneca y parte de las doctrinas estoicas para probar la existencia de Dios.

Sobre la influencia del cordobés en las obras del dominico granadino, véase los trabajos de J. González Vázquez, "Influencia de Séneca en las obras latinas de Fray Luis de Granada" (en A. M. Aldama (ed.), *De Roma al siglo XX*, Madrid, 1996, II, pp. 737-746); "Importancia determinante de la influencia de Séneca en la *Collectanea* de Fray Luis de Granada" (en *Séneca, dos mil años después, o.c.,* 1997 pp. 653-656). Este intérprete reivindica "la modernidad y el aperturismo" de este autor en la recepción de la doctrina senequiana frente a la afirmación de Blüher de una recepción, en general, medieval y preerasmista (cf. *o.c.,* p. 368).

[11] En su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos desde tiempo enseñan* (1595) utiliza citas del clásico, junto con las de otros sabios y filósofos de la antigüedad, para reforzar la idea de la necesidad de la religión en el arte del buen gobierno (véase, por ejemplo, el Lib. I, cap. III). Rivadeneira tradu-

cuenta que en todos ellos la utilización del autor clásico se mantiene dentro de los límites del dogma religioso y para ello se llegan a practicar reajustes en el texto original con el fin de "acomodarlo a las exigencias de la doctrina cristiana"; además "toda postura de la Stoa opuesta a este dogma, o se deja a un lado, o se le da una interpretación distinta, o se la refuta". [13]

Mas el momento álgido de la recepción de Séneca en España, tanto a nivel doctrinal como estilístico, [14] se produce en el siglo XVII. Esta recuperación se vio alentada y favorecida por las ediciones de sus obras y las diversas traducciones que se realizaban al castellano. Uno de los editores que más contribuyeron a rehabilitar al clásico latino fue el humanista Marc Antoine Muret (1526-1585) quien publicó, póstumamente, una edición crítica en Roma, fechada en 1585. Era la primera vez que se incluía en una edición comentarios filosóficos; además consiguió revalorizar no sólo el contenido ideológico sino también el estilo a través de unas lecciones públicas que realizó sobre Tácito. [15]

Un discípulo de Muret, el humanista flamenco Justo Lipsio (1547-1606), dedicó

---

cía algunos pensamientos de Séneca en el *Tratado de la tribulación* (Madrid, 1589) pero, aunque mantenía el fondo ideológico, modificaba la expresión en aras de un mayor ajuste al pensar cristiano. Quizás lo más destacable es la atención que prestó a las páginas más pesimistas de Séneca sobre las tribulaciones humanas y la *miseria hominis* lo que anunciaba –como señala Blüher (cf. *o.c.*, p. 356)– que serían estos rasgos los predominantes en la posterior recepción durante el siglo XVII.

[12] En opinión de Blüher (cf. *o.c.*, esp. pp. 358-361) hay en Mariana una aceptación de ideas senequistas-estoicas a manera de influencia ideológica general entre las que destacan las relativas a la brevedad de la vida, el paso del tiempo, la inseguridad y el engaño del mundo, la miseria humana, la muerte, etc., de forma que *De brevitate vitae* y *De vita beata* le habrían servido para confeccionar algunas de las páginas de su *De morte et inmortalitate* (Colonia, 1609).

[13] Cf. Blüher, *o.c.*, p. 350 y 352. Aunque ya Erasmo había terminado con alguna de las leyendas sobre el cristianismo de Séneca y su amistad con San Pablo, en el siglo XVII vuelven a resurgir éstas bajo un motivo patriótico –señala Blüher– que "quería a toda costa salvar al "español" Séneca para el cristianismo. El resultado fue un retorno: se volvió a proyectar una imagen pre-erasmista, medieval, de Séneca. El ideario estoico de un filósofo pagano adquirió una patente legitimidad cristiana" (*idem*, p. 366).

Más información sobre esta cuestión la ofrecen trabajos como los de E. Elorduy, "Séneca y el cristianismo" (en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía, en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte*, Madrid, 1965, pp. 179-206); J. M. Pemán, "Séneca, cristiano y español" (en *Mundo Hispánico*, 208 (1965), p. 12); F. de Urmeneta, "Correlaciones entre San Pablo y Séneca en contraste con la filosofía de su tiempo" (en *Estudios sobre Séneca. Ponencias y comunicaciones, o.c.,* 1966, pp. 301-307); y más recientemente: C. Rodríguez Fernández, "*Epistulae morales ad Lucilium*: Séneca Cristiano", y J. González Luis, "Séneca y Pablo" (ambos en *Séneca, dos mil años después, o.c.,* 1997, pp. 307-332 y pp. 413-418 respectivamente).

[14] Ya señaló Adolfo de Castro que "en tanto, la afición á los estudios sobre filosofía moral eran muchos en el siglo XVII, comentábase y seguíase á Séneca, así en la doctrina como en el estilo (...) El estilo de estos autores era muy conciso y sentencioso, é imitábanse unos á otros, pero siempre Séneca servía de principal modelo" (cf. Discurso preliminar a *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, BAE, 1873, p. ciii).

Sobre la revalorización estilística de Séneca –y también de Tácito– (laconismo) frente al estilo de Quintiliano, Erasmo y el ciceronismo (imitación del estilo literario de Cicerón), existen diversos estudios; en lo que aquí nos atañe, remitimos al apartado que le dedica Blüher, "El anticiceronianismo de finales del Renacimiento y la revalorización del estilo de Séneca" (*o.c.*, esp. pp. 405-417), y a otros estudios como el de M. W. Croll, "Juste Lipse et le mouvement anticicéronien à la fin du XVIe at au début du XVIIe siècle" (en *Revue du Seizième Siècle*, 2 (1914), pp. 220-242); Mª F. Martín Sánchez, "Cicerón en Séneca. Las citas del pensador cordobés sobre el orador romano" (en *Myrtia*, 4 (1989), pp. 117-126).

Respecto a la concepción de estos polos estilísticos en Gracián, véase lo que afirma en el discurso LXI de su *Agudeza y arte de ingenio* (1648); y sobre el estilo de Séneca, en el discurso LI.

[15] Cf. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence,* Genève, 1980, p. 172. Existe una edición completa de sus obras publicada en Leipzig en 1834, *M. Antonii Mureti Opera omnia*. Sobre su figura histórica pueden consultarse las obras de C. Dejob, *Marc Antoine Muret* (Paris, 1881), y G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo* (Bologna, 1950).

gran parte de sus esfuerzos a restituir el estoicismo. [16] Su edición crítica, que también añadía comentarios filosóficos, publicada en Amberes en 1605, [17] se reimprimió numerosas veces –especialmente una publicada en París en 1607–, sirvió de base para las versiones a otras lenguas europeas y fue la más importante del siglo XVII.

Las primeras traducciones españolas comenzaron a editarse a principios del siglo; entre ellas figuran la de Gaspar Ruyz Montiano (*Espeio de bienechores y agradecidos: que contiene los siete libros de Beneficios de Lucio Anaeo Seneca, insigne Filosofo moral: agora de nuevo traduzidos de Latin en Castellano por Fray Gaspar Ruyz Montiano de la Orden de San Benito*, Barcelona, 1606); [18] la de Luis Carrillo y Sotomayor (*Tradvcion de L. Annaeo Seneca Condoues, de la breuedad de la vida* y *Notas al libro de la Breuedad de la vida por Don Alonso Carrillo Lasso*, incluidas en la edición de las *Obras de Don Luys Carrillo y Sotomayor*, Madrid, 1611); [19] la de Juan Melio de Sande (*Dotrina moral de las epistolas qve Lvzio Aeneo Seneca escriuio a Luzilo, repartida en setenta capitulos, por el mismo estilo dellas... Por Ivan Melio de Sande*, Madrid, 1612); [20] la de Alonso de Revenga y Proaño (*Los dos libros de Clemencia; escritos por Lvcio Anneo Seneca Filosofo Español; tradvzidos por Don Alonso de Reuenga y Proaño*, Madrid, 1626); [21] las de Francisco de Quevedo (*De remediis fortuitorum* publicada en Madrid, en 1638, bajo el título *De los remedios de qvalqviera fortuna, Libro de Lucio Aneo Seneca, Filosofo Estoico a Galion*, y las 90 *Epistulas* de las *Epistulae ad Lucilium*); y las de Pedro Fernández Navarrete (*Siete libros de L. Ae. Seneca*: *De la Divina Providencia, De la vida bienaventurada, De la Tranquilidad del Animo, De la Constancia del Sabio, De la Brevedad de la vida, De consolacion a Polibio, De la Pobreza*, Madrid, 1627; y *Los libros de beneficiis de Luçio Aeneo Seneca, a Aebuçio Liberal, tradvcidos por el Lic^do^ P^o^ Fernández Nauarrete...,* Madrid, 1629) el más importante traductor de Séneca en España.

Muchas de estas versiones mostraban erróneamente una visión cristianizada de Séneca de forma que contribuyeron a fragmentar, desfigurar y falsear el pensamiento del clásico; [22] por ello el fundamento de la recepción de Séneca en el Barroco español lo constituyen –en opinión de Blüher– las ediciones latinas que se recibían o se traían del extranjero.

---

[16] Lipsio no fue sólo el vehículo de entrada del neoestoicismo en España, sino que las ediciones de las obras de Tácito que también realizó, y que le valieron el título de "restaurador de Tácito", permiten hablar de una "vía lipsiana" que es esencial para comprender la expansión y el alcance del tacitismo. Véase B. Antón Martínez, *El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de "receptio"* (Valladolid, 1992); y mi breve trabajo "Justo Lipsio en España: humanismo, neoestoicismo y tacitismo", *o.c.,* pp. 77-84.

[17] *Justus Lipsius, L. Annaei Senecae Philosophi Opera*, Amberes, 1605, contiene: *De vita et scriptis L. Annaei Senecae*.

[18] Se trataba de una versión del *De beneficiis* basada en la edición de Muret pero que –como señala Blüher– carecía del espíritu humanista de éste y violentaba el texto si era necesario para mostrar su concordancia con la doctrina cristiana (cf. Blüher, *o.c.*, p. 420).

[19] La traducción del *De brevitate vitae* de Carrillo y Sotomayor estaba acompañada de comentarios realizados por su hermano Alfonso Carrillo Lasso y se editó por segunda vez, aunque reformada, en 1613.

[20] No era estrictamente una nueva traducción sino una refundición de una anónima del siglo XV. Ha sido calificada de "chapuza" por Blüher quien dice de ella que fue "el caso más extremo de una adaptación de la obra de Séneca a la doctrina cristiana" (cf. Blüher, *o.c.*, pp. 422-423).

[21] A decir de los comentaristas, es esta una versión del *De clementia* mucho más receptiva a las tesis estoicas que las anteriores.

[22] Sobre esta cuestión afirma B. Pelegrín que el estoicismo que reclama cierto pensamiento español no es ni el de Zenón, de Cleantes, de Crisipo, de Epicteto, ni siquiera el de Marco Aurelio; sino un estoicismo bien particular, filtrado singularmente y encubierto por la moral cristiana (cf. "Posture et imposture: mort stoïque, mort topique. De la falsification à la récupération ideólogique du Stoïcisme en Espagne", en *CER*, 3 (1977), p. 60 y 65).

La recepción doctrinal, fomentada por la tradición medieval y el humanismo del Renacimiento tardío,[23] recibió un nuevo impulso por las nuevas corrientes ideológicas que, como la Contrarreforma y el humanismo jesuítico, aprovecharon las verdades naturales de la filosofía antigua que concordaban con la revelación para apuntalar y afianzar la doctrina cristiana. El neoestoicismo con su acercamiento a la Stoa y a las tesis que, apoyándose en la ley natural y en la razón humana, favorecieron la creación de una moral autónoma basada únicamente en el criterio de la razón –que también el humanismo cristiano asumió al buscar fundamentar racionalmente los presupuestos de su ética–, contribuyó a la recepción ideológica de Séneca.[24] Esta corriente espiritual surgida en Europa a finales del siglo XVI y principios del XVII, tratando de adaptarse de manera general a la doctrina cristiana, "aspiraba, más o menos" –como señala Blüher– "a un sistemático restablecimiento de la antigua Stoa y, sobre todo, de su ética tal como se hallaba en los escritos de Séneca y Epicteto".[25] Por otra parte, Zanta sostenía que el neoestoicismo es un racionalismo cristiano, en el cual el cristianismo no aparece como esencial sino, más bien, como sobreañadido;[26] aunque, lo primordial, en definitiva, es que el neoestoicismo "rehace a la antigua Stoa como un sistema ideológico coherente en sí mismo y con su estructura propia"[27] y que se desarrolló como corriente filosófica fundamentalmente en Francia[28] y en los Países Bajos siendo una de sus principales figuras Lipsio.

II. Justo Lipsio editó –como ya señalamos– las obras de Séneca en 1605 y también publicó diversos escritos de carácter estoico como *De Constantia* (Leiden, 1584), *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (Amberes, 1604) y *Physiologia stoicorum* (Amberes, 1604). Este humanista,[29] que trabajó en diversas universidades europeas (protestantes y católicas) como Jena, Colonia, Lovaina y Leiden, consiguió por medio de sus obras y ediciones restablecer el sistema de la filosofía estoica fundamentalmente a través de Séneca y Epicteto; pero como parece que su pretensión fue armonizarlo con el sistema de verdades cristiano, deformó considerablemente las enseñanzas de la antigua Stoa haciendo ver que éstas eran "una anticipación puramente racional de las verdades cristianas".[30]

---

[23] Sobre la revitalización de Séneca en el siglo XV y la importancia del Humanismo europeo en la recepción durante el Renacimiento español, véase Blüher, *o.c.*, esp. pp. 113-330. Consúltese otros trabajos, también ya clásicos sobre el tema, como los de R. M. Gummere, *Seneca the Philosopher in the Middle Ages and the Early Renaissance* (en *Transactions of the American Philological Association*, XLI (1910), pp. 38-40); P. Renucci, *L'aventure de l'Humanisme européen au Moyen-Âge (IVe -XIVe siècle)* (Clermont-Ferrand, 1953); y A. Buck, *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance* (Berlin, 1976); y sobre cuestiones más específicas, véase F. Rubio, "Presencia de Séneca en los prosistas agustinianos del siglo XV" (en *Ciudad de Dios*, 181 (1968), pp. 332-336); F. Freixa García, "Las traducciones castellanas de Séneca en la Edad Media" (en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 111 (1978), pp. 135-143).

[24] Cf. Blüher, *o.c.*, pp. 333-334.

[25] *Idem*, p. 369.

[26] Cf. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle, o.c.,* p. 337.

[27] Cf. Blüher, *o.c.*, p. 369.

[28] No parece que los estoicos franceses como Guillaume du Vair (*Philosophie morale des Stoïques*, 1599) y otros escritores escépticos deudores de Séneca como Michel de Montaigne (*Essais*, 1580) o Pierre Charron (*De la sagesse*, 1601) dejaran una clara influencia en los autores españoles de la época pero es un estudio que todavía no hemos podido emprender.

[29] Para datos biográficos y un desarrollo más pormenorizado de sus ideas reenvío a mis trabajos indicados en la primera nota y a la bibliografía crítica señalada.

[30] En opinión de Blüher es en este punto "donde estaba la última legitimación de este Neoestoicismo. La Stoa llevaba al hombre, creía Lipsio, por el camino de la pura razón a la fe cristiana" (cf. *o.c.*, p. 401).

Hemos indicado también anteriormente que fue el principal representante del neoestoicismo fuera de España y su más directo vehículo de entrada en nuestro país, [31] así como el mayor propagador del tacitismo por Europa puesto que realizó en sus obras una aproximación entre los dos clásicos, Séneca y Tácito, y estableció un compromiso ideológico entre neoestoicismo y tacitismo; [32] de forma que llegó a "convertir a Séneca en un modelo de política tacitista". [33] Permitió esta ligazón a través de su obra titulada *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* (Leiden, 1589), traducida al español por Bernardino de Mendoza como *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado* (Madrid, 1604). [34] En dicho escrito intentaba formular una ética estoizante basada en premisas racionales con la pretensión de neutralizar las enseñanzas políticas del maquiavelismo: Lipsio "había juzgado posible el compromiso entre la ideología política, puramente utilitaria, de la doctrina maquiavélica y la moral natural como forma interna del estadista", aunque, como pensó Saavedra Fajardo, las *Políticas* no estaban exentas de cierto embrujo maquiavélico. [35]

El neoestoicismo en España encontró el campo abonado por el humanismo cristiano del siglo XVI y poseía "un cierto *revival*" –recuerda Abellán– "de las tendencias erasmistas". [36] También opina Blüher que el neoestoicismo español se encontraba en la línea del humanismo de Erasmo y, sobre todo, de Vives. La edición crítica de las obras de Séneca que a principios del siglo XVI realizó Erasmo (*Seneca, Lucius Annaeus, Opera*, Basilea, 1515) modificó las condiciones de aceptación del clásico latino pues el humanista de Rotterdam lo valoraba relativamente en su vertiente moralista pero no así en la de estilista; por otra parte, la actitud de Vives hacia Séneca, que dependía en gran medida de la de Erasmo, le llevó a considerarlo como un aliado en su crítica contra la escolástica moral.

Mientras que fuera de España se había tomado como modelo a Séneca, fue Epicteto (*ca.* 50-138) la figura reclamada por gran parte del neoestoicismo español y ello

---

Lipsio utilizó conceptos como los de *recta ratio*, *Fatum*, *judicium* y otros que en ocasiones interpretaba desviándose de la doctrina estoica para hacerlos compatibles con el dogma cristiano. Así, por ejemplo, el *Fatum* (suerte, destino o fortuna) que los estoicos habían equiparado a la Providencia, el humanista se encargó de diferenciarlo de ésta aduciendo que mientras que la Providencia se halla en Dios, el *Fatum* se halla en las cosas.

[31] No debe olvidarse la importante relación epistolar que Lipsio mantuvo con los humanistas españoles; véase A. Ramírez, *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Madrid, Castalia, 1966.

Consúltese también sobre Lipsio en nuestro país: J. Gottigny, *Juste Lipse et L'Espagne (1592-1638)* (UCL, 1967); Th. C. Corbett, "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft" (en *Journal of the History of Ideas* (1975), pp. 139-152); y B. Antón "El humanista flamenco J. Lipsio y la *receptio* del Tacitismo en España" (en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, Cádiz, 1993, pp. 237-249).

[32] "Fue Lipsio el que recogió las ideas de Muret y llevó a su culminación el movimiento estilístico anticiceroniano. Al igual que su antecesor, se orientó principalmente por Tácito y Séneca (...), sin contar su compromiso ideológico con el tacitismo y neoestoicismo" (cf. Blüher, *o.c.*, p. 409). Para Abellán existe una aproximación entre tacitismo y neoestoicismo siendo este último un "revival" de las tendencias erasmistas: hay una "línea que va del erasmismo al neoestoicismo, pasando por el tacitismo" (cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p. 101).

[33] Cf. Abellán, "El tacitismo", *o.c.*, p. 101. Sobre esta cuestión véase estudios como los de M. Dolç, "Séneca a través de Tácito" (en *Estudios Clásicos*, 12 (1968), pp. 463-495); y B. Antón, "La 'politización' de Séneca desde el Tacitismo" (en *Séneca, dos mil años después, o.c.,* 1997, pp. 689-695).

[34] Disponemos actualmente de esta versión, con un interesante estudio preliminar, gracias a una edición de Javier Peña y Modesto Santos (Madrid, Tecnos, 1997).

[35] Cf. Blüher, *o.c.*, p. 490.

[36] Cf. J. L. Abellán, "El tacitismo", en *Historia crítica del pensamiento español,* Madrid, Espasa Calpe, 1979, *o.c.*, vol. 3, p. 101.

porque su ética se dirigía a lo práctico.[37] Aunque fue Lipsio el vehículo de entrada más significativo hubo también autores que estudiaron a Epicteto por su cuenta como Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1601). El Brocense fue contrario a la neoescolástica de su tiempo y procesado por la Inquisición. Seguidor de Erasmo se le considera un reformador de los estudios clásicos y un original "filósofo del lenguaje" para el cual la gramática, que establece los fundamentos racionales del lenguaje, era la base de la dialéctica (lógica) y la retórica. Tradujo el *Encheiridion* y escribió sus comentarios a esta obra en 1593 aunque fueron publicados más tarde bajo el título de *Doctrina del estoico filósofo Epicteto.*[38]

Sin embargo, la que se considera figura cumbre del neoestoicismo español es Quevedo cuyo neoestoicismo cristiano contiene un carácter original y una actitud escéptica propia, y cuya doctrina moral se basa fundamentalmente en el principio del conocimiento propio, o dominio racional de la vida que sólo responde ante la conciencia interior, y la doctrina del desengaño.[39] Aunque algunos críticos sostienen que el estoicismo de sus primeros años se disgregó hacia 1635 y cedió el puesto a un pensar apologético-cristiano (Láscaris Comneno y Blüher); y otros sugieren que la subordinación quevediana del estoicismo al cristianismo es un rasgo de toda su obra (Ettinghausen y Abellán); todos consideran que Quevedo es el mejor representante de la variante española del neoestoicismo europeo.[40] Tras él será en Gracián donde la utilización de Séneca adquiera nuevos caracteres originales y después, aun cuando se mantuvo el interés por el autor clásico, la recepción perdió en originalidad hasta que el final del Siglo de Oro puede considerarse también como el fin de la recepción más amplia y rica de Séneca en España.[41]

---

[37] Recordemos que también la obra de Séneca tiene este componente práctico y que, por tanto, su particular ética difiere de la de los estoicos en "ese desprecio por la teoría que no afecta *directamente* a la vida moral" (cf. J. C. García-Borrón, "Los estoicos", en *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, vol. I, p. 237).

[38] El *Encheiridion* de Epicteto era una recopilación realizada por un discípulo suyo, Arriano de Nicomedia, que aglutinaba máximas procedentes de las *Diatribas* y de las *Homilias*. La edición príncipe fue publicada en Venecia, en 1535, por Victor Tricavelli; las ediciones con traducción latina datan de 1554 y 1560. En la traducción del Brocense se apoyó Quevedo para realizar la suya publicada en 1635. La *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enquiridion traduzido del Griego* se editó en diversas ocasiones, la primera de ellas en Salamanca en 1600.

[39] El padre Nieremberg, censor de la obra de Quevedo, *La cuna y la sepultura* (1633), dice en ella que "parece como si Epicteto se nos hubiera vuelto español y Séneca cristiano". A. Reyes también opinaba que "en Quevedo tenemos con ventaja un Epicteto español, un Crisipo claro, un Zenón menos duro, un Antípater más breve, un Cleante vivo y un Séneca cristiano" (cf. *Páginas escogidas*, Madrid, Calleja, 1876, p. 1).

[40] No podemos detenernos a analizar el estoicismo quevediano ni a considerar las traducciones que realizó de Séneca (véase J. L. Hernández Rojo, "Quevedo, traductor de Marcial y Séneca" en *Actas del II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos,* Málaga, SEEC, 1987, vol. 2, pp. 347-352); baste recordar algunas de sus obras de carácter neoestoico: *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares; Tratado de Séneca a Galión; De los remedios de cualquier fortuna; La cuna y la sepultura; La constancia y paciencia del santo Job; Vida de San Pablo* y *Política de Dios, gobierno de Cristo*.

Por otra parte, J. Moral Barrio ha estudiado las fuentes éticas de Quevedo entre las que destaca las fuentes estoicas y heterocristianas, el neoestoicismo de la Contrarreforma y Séneca. Además de la admiración por el clásico existe en Quevedo una "imitación de Séneca en su estilo, en su filosofía de la vida, en su corte ético y moral" (cf. Moral Barrio, *La ética en el pensamiento filosófico de Quevedo*, Madrid, Univ. Complutense, 1981, p. 545).

[41] Cf. Blüher, *o.c.*, p. 584 y p. 586.

III. Baltasar Gracián[42] (1601-1658) pudo tener acceso a muchas de las obras que hemos ido citando, pues la mayor parte de ellas se encontraban en la biblioteca de su mecenas Lastanosa, incluyendo las del humanista flamenco.[43] Sin embargo, nos ha dejado un escaso testimonio[44] en sus escritos sobre el conocimiento que de él y de sus obras tenía, y sólo lo cita expresamente en *El Criticón,* en la *crisi* titulada "El museo del Discreto", concretamente en el epígrafe de "filósofos morales", donde le reprocha, al hablar de apotegmas y sentencias, el que éstos fueran tan extensos como ineficaces:

> –Estas del Petrarca, Justo Lipsio y otros, si tuvieran tanto de intensión como tienen de cantidad, no hubiera precio bastante para ellas. (*C*, II, iv)

Por otra parte, las ediciones y las traducciones de Séneca[45] más significativas que aparecieron durante los últimos decenios del siglo XVI y los primeros del XVII, al igual que las de otros estoicos como Epicteto,[46] también se encontraban en el catálogo que,

---

[42] Utilizo la edición de las *Obras completas de Baltasar Gracián* realizada por Arturo del Hoyo (Madrid, Aguilar, 1960). Acaban de ser editadas a cargo de L. Sánchez Laílla, con introducción de Aurora Egido, en Madrid, Espasa Calpe, 2001.

[43] La relación de obras de Lipsio que se encontraban catalogadas es la siguiente:

508. Joan Baptista Mesa traduccion de la constancia de Justo Lipsio, Seuilla, 1627.
534. Justo Lipsio saturnalium. Antuerpiae 1588.
535. Justo Lipsio, sus obras tomo primero y segundo. Lugduni 1613.
553. Justo Lipsio las politicas traducidas por Bernardino de Mendoza. Madrid año 1640.
571. Justi Lipsij Saturnalium Romanorum libriduo. Anteverpiae 1582.
572. Justi Lipsij de Amphiteatro, Antverpiae 1585.
599. Justo Lipsio de magnitudine. Roma ann 1600.
697. Medallas en la segunda parte de Justo Lipsio de sus obras. Leon.
698. Obras de Justo Lipsio dos tomos. Leon.
25) De Constantia, 1631 / Monita et exempla, 1630

[44] Sobre la posible influencia de Lipsio en Gracián véase mi "Baltasar Gracián y Justo Lipsio", o.c.

[45] En el catálogo de la Biblioteca de Lastanosa encontramos las siguientes:

616. Lucio Aneo Seneca. Anuers. 1551.
643. Lucij Annei Senecae opera divisa in III volumina Parisijs 1640.
650. Don Luis Carillo sus Obras. Madrid 1613.
782. Pedro Fernandez y Nabarrete los libros de beneficijs de Seneca. Madrid 1629.
807. Prouerbios de Seneca. Medina 1555.
820. Proberbios de seneca Por el D. Pedro Diaz de Toledo, en Medina año 1555.
892. Seneca, sus prouerbios traducidos por el dotor Pedro Diaz de Toledo, Medina 1555.
893. Seneca los siete libros de beneficijs. Madrid 1629.
894. Seneca, siete libros traducidos por el Licenciado Fernando Nauarrete. 1627.
910. Seneca sin contradecirse en dificultades politicas. Çaragoça 1653.

Entre las anotaciones sobre manuscritos y otros papeles curiosos figuraba además una edición de las tragedias: "10. L. Annaei Senecae et aliorum Tragoediae 24 Amsterodami 1636" (p. 70); y otra de la "Primera parte de las sentencias. Coimbra 1555" (p. 77). Entre los libros restituidos a Lastanosa figura también un ejemplar titulado "Flores de Séneca traducidas en romance por Juan Martín Cordero. Amberes 1555" (p. 78).

En definitiva, como se puede comprobar, además de una importante edición parisina de las obras de Séneca (nº 643), la biblioteca poseía un abundante número de traducciones: las debidas a Alonso de Cartagena (nº 616), Carrillo y Sotomayor (nº 650), Fernández Navarrete (nºs 782, 893 y 894), Díaz de Toledo (nºs 807, 820, 892 y p. 77) y Martín Cordero (p. 78), sin olvidar la obra de Diego Ramírez de Albelda (nº 910).

[46] Cuatro ejemplares de la doctrina estoica de Epicteto se encontraban en la biblioteca lastanosina (nºs 166, 248, 278 y 357) correspondientes a ediciones realizadas en Salamanca (1600), Pamplona (1612) y Madrid (1632). Epicteto es citado por Gracián en el *realce* XXV de *El Discreto*; en el aforismo 159 del *Oráculo manual* ("La mayor regla del vivir, según Epitecto, es el sufrir, y a esto redujo la metad de la sabiduría"); en el *discurso* XXIX de la *Agudeza* ("así Epitecto redujo la filosofía prudente a solas dos palabras: *Sustine et abstine*"); y en diversas ocasiones en *El Criticón*: "¿dónde están aquellos dos aledaños de Epicteto el *abstine* en el camino del deleite y el *sustine* en el de la virtud?" (*C*, I, v) y también en *C*, II, i y *C*, II, iv.

descubierto por J. G. Sparverfeldt, fue publicado por K. L. Selig en 1960.[47] Pero ello no significaría nada si Gracián después no citara a Séneca o no usara o reflejara ideas estoicas en sus obras.[48] A continuación ofrecemos unas apreciaciones cuantitativas que permiten siquiera localizar la "erudición declarada" así como la "ocultación erudita". Séneca es citado explícitamente por nuestro autor en la advertencia "Al lector" de *El Héroe* y en *El Político* se le menciona expresamente en las pp. 48-49. En *El Discreto* lo cita Lastanosa en el preliminar "A los letores" y Gracián en los *realces* XIX ("Hombre juicioso y notante"), XXIV ("Corona de la discreción") y XXV ("Culta repartición de la vida de un discreto"). En el *Oráculo* los aforismos 36 ("Tener tanteada su fortuna"), af. 50 ("Nunca perderse el respeto a sí mismo"), af. 100 ("Varón desengañado") y af. 203 ("Conocer las eminencias de su siglo") contienen menciones del clásico estoico.[49] Pero estas citas expresas a Séneca y, en alguna ocasión, a sus obras –como ocurre en la *Agudeza y arte de ingenio*, discurso XXX donde se transcribe en latín el comienzo del libro II del *De clementia*– no son las únicas referencias que podemos contabilizar, existe también lo que nosotros llamamos una "ocultación erudita". Romera-Navarro, preocupado por obtener y registrar las "fuentes precisas" y "persuadido de la grandísima originalidad" del genio graciano, decía que Gracián "calla la fuente (...) como los literatos todos de aquellos siglos. Y si callan la fuente, no es para disimular el préstamo (...) Lo que sucede es que Gracián se complacía en desplegar sus lecturas ante el lector culto, sabiendo que éste hallaría gusto en ir reconociendo así huellas familiares".[50] También Sanmartí opina lo mismo: "Gracián oculta sus fuentes, y las refunde en el crisol de su ingenio, por lo que no siempre es fácil concretarlas; en un erudito como él (...) cada pensamiento puede tener un origen muy complejo e indefinido".[51] Estas ocultas menciones a Séneca se realizan, por ejemplo, en el *realce* XII ("Hombre de buen dejo") del *Discreto* y en los aforismos 28 ("En nada vulgar"), af. 137 ("Bástese a sí mismo el sabio"), af. 283 ("Hombre de inventiva a lo cuerdo") y af. 297 ("Obrar siempre como a vista") del *Oráculo*. Por otra parte, parece que las obras de Séneca a las que Gracián hace referencia o cita veladamente son, de mayor a menor número de veces, las *Epistolae*, *De tranquilitate animi*, *De beneficiis*, *De clementia*, *De consolatione* y *Naturalium Quaestionum*.

Así pues, citado expresamente al comienzo de su primer tratado (*H*, "Al lector": "Formáronle prudente Séneca"), el clásico estoico será considerado, en todo momento y a lo largo de toda la producción graciana, "maestro" de prudencia y de filosofía moral. Séneca es oráculo y maestro de prudencia (*H*, "Al lector"; *P*, pp. 48-49; *D*,

---

[47] Selig, *The Library of Vincencio Juan de Lastanosa, patron of Gracián*, Genève, Droz, 1960, 88 pp.

[48] El influjo ideológico de Séneca en Gracián ha sido estudiado por K. A. Blüher en el contexto más amplio de la recepción del clásico en España "Gracián y la recepción de Séneca en la literatura moralista" (en *Séneca en España, o.c.*, esp. pp. 485-586). Existe también una tesis debida a I. Lucas Mazarracín, "Séneca en tres ensayistas del barroco español: Quevedo, Baltasar Gracián y Saavedra Fajardo" (extractada en *RUM*, XIX, 76 (1970), pp. 13-14) y un trabajo de F. Manso "Gracián y el senequismo aragonés" (en *Estudios sobre Séneca*, Madrid, CSIC, 1966, pp. 373-380).

[49] Las citas de Séneca no se ciñen exclusivamente a los tratados político-morales, también se encuentran en la *Agudeza* y en *El Criticón*. En la primera obra lo menciona varias veces Gabriel Hernández en su "Aprobación" mientras que Gracián lo hace en el preliminar "Al lector" y en los *discursos* XII, XXIII, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX, XXXIX, XLVIII, LI, LV, LVIII, LXI, LXII y LXIII. En la novela alegórica aparece en el preliminar "A quien leyere" y en las crisis iv, v y viii de la primera parte; en la "Censura crítica del Criticón" de Josef Longo y en las crisis i, ii, iv, v, xii y xiii de la segunda parte; y en la "Aprovación" de Muñoz de Otalora y en las crisis iii, vii, ix y x de la tercera parte.

[50] Cf. M. Romera-Navarro, "Introducción" a su edición crítica de *El Criticón*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, vol. I, 1938, pp. 46-47.

[51] Cf. F. Sanmartí Boncompte, *Tácito en España,* Barcelona, CSIC, 1951, p. 138.

XXV; *O.M.*, 100; *A*, "Al lector"; *A*, XXIII; *C*, III, iii), filósofo moral (*D*, XXV; *A*, XII; *A*, XXIX; *C*, II, iv; *C*, II, xii) desengañado (*OM*, 100) que sabe del consuelo del sabio (*D*, XII), de que éste se basta a sí mismo (*OM*, 137; *C*, II, xiii) y que habla de la verdad (*D*, XXIV; *A*, LV), de la cordura (*OM*, 36), de la privación (*OM*, 189; *C*, II, xiii; *C*, III, ix) y de la clemencia (*A*, XXVI). Es además zahorí de entendimiento (*D*, XIX) y descifrador de intenciones y de fines en lo común (*D*, XIX), oráculo sentencioso (*A*, LXI), juicioso y grave (*A*, XLVIII), cuya forma de expresión –granos de oro sin liga (*A*, LI)– junta la utilidad con la dulzura (*C*, II, i) y cuyo juicio prodigioso hizo culta la estoiquez y cortesana la filosofía (*A*, XXIX).

Aunque el senequismo graciano ha sido apuntado en algunas ocasiones, no fue sino el estudio realizado por Blüher –estudio que seguiré en lo básico–, sobre la interpretación moralista de Séneca por Gracián el que puso de relieve los elementos que permiten entender la visión graciana del clásico como el "creador de una filosofía de la vida y una doctrina de cordura práctica" interpretación que a la vez acusa el influjo tacitista de forma que puede decirse que en el jesuita "existe una recepción de Séneca tanto estoica como política". [52]

Nuestro autor ve en Séneca un "oráculo de prudencia" y un maestro de esa "moral filosofía", que es para él "pasto del juicio, centro de la razón y vida de la cordura" (*C*, I, iv), y también "pasto de muy hombres, para dar vida a la prudencia" (*D*, XXV). Gracián toma de Séneca los aspectos que sirven para apoyar su doctrina estratégica de la prudencia práctica, pues "¿de qué sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber" (*OM*, 232). Pero este saber es sobre todo "saberse", conocerse a sí mismo para sacar el mayor partido de uno mismo al tiempo que evitamos que nos conozcan los demás, de esta forma "el más plático saber consiste en disimular" (*OM*, 98), en "platicar incomprehensibilidades de caudal" (*H*, I y *OM*, 94), en "cifrar la voluntad" (*H*, II y *OM*, 98). Este aspecto de la sabiduría (saber y saberse) unida a la prudencia, que aunque virtud intelectual se refiere a la práctica, fue destacado por Aranguren quien afirmaba que el "cifrarse" (ocultar lo que se es) está vinculado a la prudencia mundana que es a la vez "enmascaramiento de sí mismo y desenmascaramiento del otro" (descifrar). [53]

He aquí sólo algunas de las tácticas que permiten al héroe bastarse a sí mismo; de alguna forma, se trata del ideal de autarquía del sabio, pues "el señorío verdadero, sabed que no consiste en mandar a otros, sino a sí mismo" (*C*, II, xiii) o, como dice Séneca en *Epistolas*, 113: "imperare sibi maximun imperium est". Este imperio de sí permite que prevalezca el yo sobre cualquier circunstancia y que pueda acomodarse a la ocasión ("Vivir a la ocasión", *OM*, 288), o "atenerse a la ocasión", precepto barroco que inducía a contar con el carácter fugaz de la realidad. [54]

Gracián recoge, pues, el ideal de autarquía del sabio entendido como un "saberse a sí mismo" y un "señorío de sí", y ello viene reflejado en aforismos como los siguientes: "no hay mayor señorío que el de sí mismo" (*OM*, 8) y "comprehensión de sí (...) No puede uno ser señor de sí si primero no se comprehende" (*OM*, 89). También recoge dichos de los siete sabios de Grecia, en concreto los atribuidos a Quirón (*OM*, 69: "principio es de corregirse el conocerse") y a Bías (*C*, I, ix: "conócete a ti mismo"), como muestra de este conocimiento propio que es de gran "estimación en los ánimos

---

[52] Cf. Blüher, *o.c.*, 1983, p. 523 y p. 519.
[53] Cf. J. L. Aranguren, "La moral de Gracián", en *Estudios literarios*, Madrid, Gredos, 1976, p. 121.
[54] Cf. J. A. Maravall, *La cultura del Barroco,* Barcelona, Ariel, 1986, p. 392.

de los sabios" (*C*, I, ix).[55] Otros elementos estoicos que retoma el jesuita son la devaluación del mundo exterior y la falsedad de las apariencias (por ejemplo: "Realidad y apariencia", *OM*, 99 y "Varón desengañado", *OM*, 100). La desafectación es otro aspecto que viene expresado, por ejemplo, en el *primor* XVII de *El Héroe* ("Toda prenda, sin afectación") y en diversos aforismos del *Oráculo manual*: af. 8 ("Hombre inapasionable, prenda de la mayor alteza de ánimo"); af. 52 ("Nunca descomponerse") y af. 123 ("Hombre desafectado"). También en cuestiones como el logro de la fama apoyada en la virtud cabe preguntarse si Gracián utilizó conceptos senequistas o si alimentó su doctrina táctica-estratégica considerando la *virtus* estoica o la *recta ratio*. Blüher ha estudiado la relación entre "virtud" y "entereza" que supone tomada de Séneca y que se refleja en el af. 50 ("Sea su misma entereza norma propria de su rectitud") y en el af. 90 ("Comunícase la entereza del ánimo al cuerpo"). En este sentido y teniendo en cuenta lo que con anterioridad apuntamos sobre la idea de la fama, añadiremos que, sin duda, existe una fama apoyada en la virtud ("Deseo de reputación nace de la virtud", *OM*, 10) pues ésta –la virtud– "se basta a sí misma: vivo el hombre, le hace amable, y muerto, memorable" (*OM*, 300); pero no debemos olvidar que aquélla –la fama– "anda siempre por extremos: o monstros o prodigios, de abominación, de aplauso" (*OM*, 10), luego puede también obtenerse sin la "cadena de todas las perfecciones" y sin el "centro de las felicidades" que es la virtud (*OM*, 300).

Ahora bien todos estos elementos los recoge Gracián en la medida en la que "encajan en su propia concepción de una doctrina sobre la prudencia puramente mundana"[56] y los utiliza e integra en forma de reglas y tácticas de conducta que ya nada, o muy poco, tienen que ver con la moral o la ascética de la Stoa. Por ejemplo, Gracián parece obviar u olvidar el aspecto moral y ascético de la ataraxia estoica; la serenidad, imperturbabilidad o tranquilidad de ánimo sirve, en todo caso, como preparación simulada o disimulada para la acción.

> Previno el Cielo un *oráculo de prudencia* para maestro de un mostruo de maldad; mas poco aprovechó la enseñanza donde repugnó la naturaleza. ¡Y cuál hubiera sido, a no haber tenido un Séneca por Quirón! (*P*, 48-49)

[55] Blüher afirma que la imagen de Séneca que perduraba en España desde la tradición medieval era la que consideraba a este filósofo estoico como la encarnación del sabio (Cf. Blüher, *o.c.*, p. 334).

[56] Cf. Blüher, *o.c.*, p. 580.

CÁLCULO FORMAL PARA RAZONAMIENTOS

José Pedro Úbeda Rives
(J.P.Ubeda@uv.es) [1]
Universitat de València

Abstract: In this paper a formal calculus for reasonings is constructed following ideas of G. Gentzen (1932) that gave birth to the sequent calculus. Reasonings are handled as a sequence of premises and a conclusion, without taking into consideration their nature. It is showed that our calculus is complete and sound, and that its proofs may be normalized. In addition, reasonings of high order are considered and a sequent calculus analogous to the one presented for reasonings is reconstructed, in the same way its completeness and soundness are proved, and the normalization of its proofs is showed.

Key words: Sequent calculus, formalized reasonings, logic proofs normalization, completeness, soundness.

1. Introducción

Para Gerhard Gentzen (1932) una *proposición* (*Satz*) tiene la forma

$$\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n \rightarrow \mathbf{v},$$

donde las **u** y **v** son *elementos*. Los elementos y las proposiciones pueden recibir varias interpretaciones (Gentzen 1932):

1. Los elementos son *sucesos* y la proposición se interpreta como «la ocurrencia de los sucesos $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$ causa la ocurrencia del suceso **v**».
2. Los elementos son *elementos de un universo* y la proposición se interpreta como «un dominio de elementos que contenga $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$, también contiene el elemento **v**».
3. Los elementos son *propiedades* y la proposición se interpreta como «un objeto con las propiedades $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$ también tiene la propiedad **v**».
4. Los elementos son *enunciados* en el sentido del cálculo de enunciados y la proposición se interpreta como «si los enunciados $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$ son verdaderos, entonces **v** es verdadero».

En este trabajo se presentan otras interpretaciones como, por ejemplo, la siguiente:

[1] Este trabajo se enmarca en el Proyecto GV00-050-9, financiado por la Generalitat Valenciana. Agradezco a mis colegas J. Alcolea, E. Casaban y J.M. Lorente sus importantes observaciones durante su redacción.

> 5. Los elementos son *fórmulas* y la proposición es un *razonamiento* con premisas $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$ y conclusión **v**; es decir, se interpreta como «a partir de las premisas $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$, se sigue la conclusión **v**».

Existen otras interpretaciones posibles, que no se consideran aquí, como la siguiente:

> 6. Los elementos son funciones y la proposición se interpreta como «si a partir de un conjunto de funciones son definibles $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,...,\mathbf{u}_n$, también es definible **v**».

En el apartado 2, se hace un análisis intuitivo del concepto de razonamiento válido. En el apartado 3 se construye un cálculo formal para analizar un concepto de validez referida a razonamientos, demostrando en el apartado 4 su corrección, completud y un teorema de normalización. En el apartado 5, se introducen razonamientos de orden superior que permiten otra interpretación de las *proposiciones* de Gentzen. En el apartado 6, se generaliza el concepto de razonamiento y se establece un cálculo formal de secuentes demostrando su corrección, completud y un teorema de normalización. En la conclusión se mencionan algunas posibles aplicaciones de estos cálculos y en el apéndice se presentan las demostraciones de los teoremas.

2. Razonamientos y razonamientos válidos

Uno de los conceptos fundamentales de la Lógica es el de *razonamiento*, que en lenguaje ordinario está estrechamente emparentado con los conceptos *argumentación*, *deducción*, *demostración*, *derivación*, *disceptación*, *inferencia*, *ilación*, *prueba*, *raciocinio*, etc.

En situaciones normales, tanto en lenguaje ordinario como científico, se reconoce fácilmente cuándo alguien hace un razonamiento. Sobre la base de ese reconocimiento se puede afirmar, como se hace en muchos textos de Lógica, que un *razonamiento* es un *discurso lingüístico*, que consta de unas frases enlazadas. Además, en cada razonamiento se pueden distinguir, en general, dos partes: una consta de frases u oraciones (las *premisas*) que expresan algo verdadero, considerado como verdadero o, simplemente, que se supone como verdadero. Respecto a esta parte no hay dudas ni susceptibilidades o, al menos, eso pretende quien hace el razonamiento. La otra parte consta de una frase (la *conclusión*) que separada del resto no se considera, en principio, como establecida (aceptada, verdadera). Sin embargo, al hacer un razonamiento se quiere que se considere como establecida (aceptada, verdadera) debido a que la parte anterior se considera que está establecida (aceptada, es verdadera).

En el lenguaje ordinario, se utilizan expresiones (*signos* o *marcas*) para separar o distinguir las premisas de la conclusión. Unas veces las premisas van delante de la marca y la conclusión detrás, como sucede normalmente con las expresiones ‘por tanto’, ‘por consiguiente’, ‘así pues’, ‘luego’, ‘de manera que’, ‘de forma que’, ‘de modo que’, ‘de donde se sigue que’, ‘de lo que se sigue que’, etc. Otras veces, la marca señala a las premisas, que van detrás de ella, como sucede con ‘puesto que’, ‘el motivo es que’, ‘a causa de’, ‘se sigue de’, ‘debido a’, etc.

Por tanto puede decirse que

> Un *razonamiento* es un discurso lingüístico en el que se distinguen por algún medio, marca o expresión dos partes: las premisas y la conclusión.

Según las intenciones del que presenta el razonamiento, se puede decir que éste es *válido* o *inválido* (según sea la conexión entre premisas y conclusión), *persuasivo* o *no*, *interesante* o *no*, etc.

La Lógica sólo se interesa por los aspectos relativos a la *validez* o *invalidez* de los razonamientos. Pero, ¿cuándo se dice que un razonamiento es válido? Algunas contestaciones suelen tener esta forma: cuando la aceptación (posición, establecimiento, verdad) de las premisas lleva (implica, exige) necesariamente la aceptación (posición, establecimiento, verdad) de la conclusión. Es decir, cuando es imposible que se acepten (pongan, establezcan, sean verdaderas) las premisas y no se acepte (ponga, establezca, sea verdadera) la conclusión. Según esto puede decirse que

> Un razonamiento *válido* es un discurso lingüístico en el que se distinguen por medio de alguna marca dos partes: las premisas y la conclusión, y tal que, de la posición de las premisas, se sigue la posición de la conclusión.
>
> Un razonamiento *inválido* es un razonamiento que no es válido.

A la Lógica, no le preocupan las propiedades que ha de tener un discurso lingüístico para que sea un razonamiento, ni la intención o fin del razonamiento. Sólo le interesa el hecho de que un razonamiento consta de ciertos elementos unidos por una relación. Es decir, del fenómeno complejo que es un razonamiento, la Lógica hace *abstracción* de determinadas características:

> 1) que un razonamiento consta de dos partes, la primera consta de elementos, llamados *premisas*, y la segunda de un elemento, llamado *conclusión*;
> 2) hay una relación entre las premisas y la conclusión que, en lenguaje ordinario, se manifiesta por medio de las expresiones indicadas antes.

Estas características pueden expresarse, de forma simbólica, representando un razonamiento por medio del simbolismo siguiente

$$\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v},$$

donde $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}$ son las premisas separadas por comas, el símbolo $\rightarrow$, denominado *signo de ilación*, es la marca que separa las premisas de la conclusión y **v** es la conclusión del razonamiento. Por supuesto, $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n,v}$ son variables cuyos posibles valores son los apropiados para ser premisas y conclusión de un razonamiento y a los que se denominará como *elementos de razonamiento*.

Un tema de estudio propio de la Lógica en relación con los razonamientos tiene que ver con los adjetivos válido e inválido. Intenta responder entre otras las preguntas:

> PREGUNTA 1. ¿Existe alguna forma de caracterizar los razonamientos válidos fijándose únicamente en su forma o simbolismo?
> PREGUNTA 2. ¿Pueden caracterizarse todos los razonamientos válidos existentes, si se sabe de unos determinados que son válidos?

Respecto a la pregunta 1 se puede establecer, basándose en la definición de razonamiento válido, el siguiente hecho:

> HECHO 1. El razonamiento $\mathbf{u \rightarrow u}$, denominado *trivial*, es un razonamiento válido.

Igualmente, puede establecerse que son válidos los razonamientos *triviales en sentido amplio*, es decir, los que tienen la forma

$$\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v},$$

donde $\mathbf{v \in \{u_1,u_2,...,u_n\}}$.

¿Existen otros razonamientos válidos por su forma? Para poder responder esta pregunta debe formalizarse el concepto de razonamiento válido. Una formalización podría ser la siguiente:

> A cada razonamiento $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ se asocia un conjunto, el *conjunto de las premisas*, $\{\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}\}$. Entonces el razonamiento $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ es *válido1* si y sólo si **v** pertenece al conjunto de las premisas, es decir, $\mathbf{v \in \{u_1,u_2,...,u_n\}}$.

Con esta definición de validez es evidente que los únicos razonamientos válidos son los triviales y los triviales en sentido amplio. Con otras definiciones de validez, existirán más razonamientos válidos, pero éstos seguirán siendo válidos.

Una respuesta a la pregunta 2 se puede conseguir respondiendo a la pregunta:

> PREGUNTA 3. ¿Qué transformaciones aplicadas a razonamientos válidos producen razonamientos válidos?

Sobre la base intuitiva de la definición de razonamiento válido parece claro que si el razonamiento con premisas $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}$ y conclusión **v** es válido, entonces el razonamiento con las mismas premisas, pero en otro orden y con la misma conclusión, es válido. La razón de esto se funda en el hecho de que si aceptamos $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}$ también las aceptamos en otro orden. Por tanto, se tiene el

> HECHO 2. Si el razonamiento $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ es válido, entonces es válido el razonamiento $\mathbf{u_{s(1)},u_{s(2)},...,u_{s(n)} \rightarrow v}$, donde $\mathbf{s(1)}$, $\mathbf{s(2)}$, ..., $\mathbf{s(n)}$ es una permutación de **1**, **2**, ..., **n**.

Igualmente, parece evidente que si un razonamiento es válido, el razonamiento que se obtiene de éste al repetir una premisa o al suprimir una repetida también es válido. Pues aceptar $\mathbf{u_1,u_1,u_2,...,u_n}$ es lo mismo que aceptar $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}$. Es decir, se tiene el

> HECHO 3. El razonamiento $\mathbf{u_1,u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ es válido si y sólo si el razonamiento $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ es válido.

Los hechos 2 y 3 dicen que el orden o repetición de premisas es irrelevante para la validez de un razonamiento, es decir, ésta depende sólo del *conjunto* de las premisas.[2]

Si a un razonamiento válido se le añaden nuevas premisas, se obtiene un razonamiento que también es válido. Es decir, si es válido el razonamiento

$$\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}, \qquad \text{(A)}$$

---

[2] Actualmente, para el estudio de la estructura lógica de la información estos hechos (2 y 3) son puestos en duda, así como el hecho 4. Véase a este respecto Wansing (1993).

entonces el razonamiento

$$\mathbf{u},\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n \rightarrow \mathbf{v} \qquad \text{(B)}$$

también es válido, puesto que, si se aceptan $\mathbf{u},\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n$, también se aceptan $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n$, lo que obliga, al ser válido el razonamiento (A), a aceptar **v**. Así, si se aceptan $\mathbf{u},\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n$, hay que aceptar **v** y, por ello, el razonamiento (B) también es válido. Por supuesto, nadie que considere válido (A), querrá realizar el razonamiento (B), ya que (A) es más «potente» que (B). Esto se puede expresar como el

HECHO 4. Si el razonamiento $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n \rightarrow \mathbf{v}$ es válido, entonces el razonamiento $\mathbf{u},\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n \rightarrow \mathbf{v}$ también es válido.

Otra transformación, muy importante, puede describirse así:

HECHO 5. Si los razonamientos

$$\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n \rightarrow \mathbf{u} \qquad \text{(C)}$$
$$\mathbf{u},\mathbf{v}_1,\mathbf{v}_2,\ldots,\mathbf{v}_m \rightarrow \mathbf{v} \qquad \text{(D)}$$

son válidos, entonces también es válido el razonamiento

$$\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n,\mathbf{v}_1,\mathbf{v}_2,\ldots,\mathbf{v}_m \rightarrow \mathbf{v} \qquad \text{(E)}$$

Esto se sigue ya que, si se aceptan $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n,\mathbf{v}_1,\mathbf{v}_2,\ldots,\mathbf{v}_m$, también se aceptan $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n$, por lo que, al ser (C) válido, se ha de aceptar **u**. Así, si se aceptan $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n,\mathbf{v}_1,\mathbf{v}_2,\ldots,\mathbf{v}_m$ se tiene que aceptar $\mathbf{v}_1,\mathbf{v}_2,\ldots,\mathbf{v}_m,\mathbf{u}$ lo que fuerza, al ser (D) válido, a aceptar **v**. Así, aceptar $\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n,\mathbf{v}_1,\mathbf{v}_2,\ldots,\mathbf{v}_m$, fuerza a aceptar **v**; es decir, (E) es válido.

Se puede comprobar fácilmente que los hechos 1)-5) se basan en la definición de razonamiento válido y en que «aceptar» tiene las siguientes propiedades:

1) si se acepta **X**, se acepta **X**;
2) si se aceptan varias cosas, se aceptan en cualquier orden;
3) si se acepta un conjunto de cosas, se acepta cualquier parte de ese conjunto;
4) si se acepta una serie de cosas **X** y se acepta una serie de cosas **Y**, se acepta la serie formada por las cosas **X** e **Y**;
5) si se acepta **X**, se acepta aunque se nos presente repetida.

Sobre la base de los cinco hechos 1-5, se establecerá un cálculo formal para razonamientos con el que se podrá saber qué razonamientos son válidos sabiendo que determinados razonamientos son válidos.

3. CÁLCULO FORMAL PARA RAZONAMIENTOS

El cálculo formal para razonamientos se basa sobre un lenguaje **LR** que permita escribir un razonamiento en la forma simbólica descrita antes, es decir, como

$$\mathbf{u}_1,\mathbf{u}_2,\ldots,\mathbf{u}_n \rightarrow \mathbf{v}.$$

El vocabulario de **LR** consta de los símbolos **e**, |, → y de la coma. **e** y | servirán para representar $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n,v}$, llamados *elementos de razonamiento*; →, el *signo de ilación* separará las premisas de la conclusión y la coma servirá, como *signo de puntuación*, para separar las premisas.

Con este vocabulario se forman las *expresiones* del lenguaje o concatenaciones de símbolos del vocabulario. Dos expresiones serán iguales si constan del mismo número de símbolos y en el mismo orden. Entre las expresiones destacan los *elementos de razonamiento*, los *complejos* y los *razonamientos*, que se definen recursivamente:

> DEFINICIÓN 1. (i) el símbolo **e** es un *elemento de razonamiento*.
> (ii) si **a** es un elemento de razonamiento, entonces **a**| (es decir, la expresión obtenida al añadir a la derecha de la expresión **a** el símbolo |) es un elemento de razonamiento.

Puede demostrarse que (1) dos elementos de razonamiento son *iguales* si y sólo si constan del mismo número de símbolos, (2) dos elementos de razonamiento **a** y **b** son iguales si y sólo si **a**| y **b**| son iguales y (3) dos elementos de razonamiento **a** y **b** son iguales si y sólo si ambos son **e** o existen dos elementos de razonamiento $\mathbf{a_1}$ y $\mathbf{b_1}$ iguales tales que **a** es $\mathbf{a_1}$| y **b** es $\mathbf{b_1}$|.

> DEFINICIÓN 2. (i) cada elemento de razonamiento es un *complejo*.
> (ii) Si **L** es un complejo, entonces para cada elemento de razonamiento **a**, lo siguiente es un complejo: **L,a.**

> DEFINICIÓN 3. Dos complejos **L** y **M** son iguales si y sólo si:
> (i) **L** y **M** son el mismo elemento de razonamiento, o
> (ii) existe un complejo **L'** y un elemento de razonamiento **a** tal que **L** es **L',a** y **M** es **L',a**.

A partir de la definición 3, se puede establecer que, para cada complejo **M**, existe un número **n** tal que **M** es $\mathbf{a_1,a_2,...,a_n}$, donde $\mathbf{a_1}$, $\mathbf{a_2}$, **...**, $\mathbf{a_n}$ son elementos de razonamiento. Si **M** es el complejo **a**, donde **a** es un elemento de razonamiento (Definición 2 (i)), el número asociado es el **1**. Si **M** es el complejo **L,a** (Definición 2(ii)) y **L** tiene asociado el número **n**, entonces **M** tendrá asociado **n + 1**.

El complejo **ML** (*concatenación* de **M** y **L**) se define como sigue: si **M** es $\mathbf{a_1,a_2,...,a_n}$ y **L** es $\mathbf{b_1,b_2,...,b_m}$, entonces **ML** es $\mathbf{a_1,a_2,...,a_n,b_1,b_2,...,b_m}$. Además, si **M** es el complejo $\mathbf{a_1,a_2,...,a_n}$, el conjunto $\mathbf{M^c}$ *asociado* a **M** es el conjunto $\{\mathbf{a_1,a_2,...,a_n}\}$ y un elemento de razonamiento **a** *pertenece* al complejo **M**, cuando **a** pertenece a $\mathbf{M^c}$.

Con la definición de complejo, la definición de *razonamiento* tiene la forma:

> DEFINICIÓN 4. Un *razonamiento* es una expresión de la forma **A → a**, donde **A** es un complejo (las *premisas*) y **a** un elemento de razonamiento (la *conclusión*).

A partir de las definiciones 2 y 4, se puede demostrar que un razonamiento tiene un número finito y distinto de cero premisas y, por la definición 4, tiene una única conclusión.

Dos razonamientos son *iguales*, si tienen el mismo número de premisas, las premisas son iguales y en el mismo orden y las conclusiones son iguales. Formalmente:

> DEFINICIÓN 5. Los razonamientos $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ y $\mathbf{w_1,w_2,...,w_m \rightarrow z}$ son *iguales* si y sólo si **n = m**, $\mathbf{u_k=w_k}$, para **k =1,2,...,n** y **v=z**.

Se podrían ofrecer otras definiciones de igualdad. En particular, la siguiente parece más intuitiva y menos fuerte:

DEFINICIÓN 6. Dos razonamientos $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ y $\mathbf{w_1,w_2,...,w_m \rightarrow z}$ son *iguales* si y sólo si los conjuntos $\mathbf{\{u_1,u_2,...,u_n\}}$ y $\mathbf{\{w_1,w_2,...,w_m\}}$ son iguales y $\mathbf{v=z}$.

Es decir, si el conjunto de las premisas de ambos razonamientos son iguales y sus conclusiones son iguales.

Un razonamiento especial (Hecho 1) merece destacarse con una definición:

DEFINICIÓN 7. a) Un razonamiento es *trivial* si y sólo tiene la forma $\mathbf{a \rightarrow a}$.

b) Un razonamiento es *trivial en sentido amplio* si y sólo tiene la forma $\mathbf{A \rightarrow a}$, donde **a** pertenece a **A**.

Para representar las transformaciones descritas en los hechos 2-5, se establecen *reglas de inferencia*, que se definen y simbolizan como sigue:

DEFINICIÓN 8. Una *regla de inferencia* es una expresión de la forma

$$\frac{\mathbf{S_1\ S_2 \ldots S_n}}{\mathbf{S}},$$

donde $\mathbf{S_1,S_2,...,S_n}$ y **S** son razonamientos. A $\mathbf{S_1,S_2,...,S_n}$ se les llama los razonamientos *superiores* y a **S** el *inferior* de la regla de inferencia.

Una regla de inferencia es una transformación que permite pasar de uno o varios razonamientos a otro, no necesariamente distinto. Por supuesto, las reglas de inferencia que se introducirán tendrán la propiedad de que, si los razonamientos superiores son válidos, entonces el razonamiento inferior también será válido.

Para la construcción del cálculo para razonamientos, se introducen las siguientes reglas de inferencia que representan los hechos 2-5:

a) *Regla de cambio*

$$\frac{\mathbf{a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b}}{\mathbf{a_2,...,a_n,a_1 \rightarrow b}} \qquad \frac{\mathbf{a_1,a_2,...,a_{n-1},a_n \rightarrow b}}{\mathbf{a_1,a_2,...,a_n,a_{n-1} \rightarrow b}},$$

donde $\mathbf{a_1,a_2,...,a_{n-1},a_n}$ y **b** son elementos de razonamiento y $\mathbf{n > 1}$.

b) *Regla de contracción*

$$\frac{\mathbf{a_1,a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b}}{\mathbf{a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b}},$$

donde $\mathbf{a_1,a_2,...,a_n}$ y **b** son elementos de razonamiento y $\mathbf{n > 1}$.

c) *Regla de debilitación*

$$\frac{\mathbf{A \rightarrow b}}{\mathbf{a,A \rightarrow b}},$$

donde **A** es un complejo y **a** y **b** son elementos de razonamiento.

d) *Regla de corte*

$$\frac{\mathbf{A \rightarrow a \qquad a,B \rightarrow b}}{\mathbf{AB \rightarrow b}} \qquad \frac{\mathbf{A \rightarrow a \qquad a \rightarrow b}}{\mathbf{A \rightarrow b}},$$

donde **A** y **B** son complejos y **a** y **b** elementos de razonamiento.

Con estas reglas de inferencia se define el concepto de *prueba (demostración) a partir de* como sigue:

DEFINICIÓN 9. a) Una *prueba* o *demostración* del razonamiento **p** a partir de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, llamados *supuestos*, es una sucesión de razonamientos $\mathbf{p_1,p_2,...,p_m}$ tal que

i) $\mathbf{p_m}$ es **p**,

ii) cada uno de los $\mathbf{p_i}$ ($\mathbf{i = 1,...,m}$) es o uno de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ o un razonamiento trivial o es el razonamiento inferior de una de las reglas de inferencia a)-d) tal que tenga como razonamientos superiores a $\mathbf{p_s}$ (y $\mathbf{p_k}$ para el caso d) con $\mathbf{s < i}$ (y $\mathbf{k < i}$ para el caso d).

b) El razonamiento **p** es *demostrable a partir* de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, si y sólo si existe una demostración de **p** a partir de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

c) El razonamiento **p** es *demostrable* si y sólo si es demostrable sin supuestos.

d) Una regla de inferencia

$$\frac{\mathbf{S_1\ S_2 \ldots S_n}}{\mathbf{S}}$$

es *derivada* si y sólo si existe una demostración de **S** a partir de $\mathbf{S_1}$, $\mathbf{S_2}$, ..., $\mathbf{S_n}$.

Una prueba o demostración de **p** a partir de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ puede definirse también como un árbol cuya raíz es **p**, las hojas son razonamientos triviales o alguno de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ y los restantes nodos se obtienen al aplicar alguna regla de inferencia.

Se puede demostrar lo siguiente:

1) la segunda regla de corte es derivada a partir de la primera, usando sólo las reglas de debilitación, cambio y contracción. Es decir, si **p** es demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ usando la segunda regla de corte, también es demostrable sin usarla;

2) las dos reglas de cambio permiten derivar a partir de un razonamiento todos los razonamientos obtenidos al permutar sus premisas;

3) las reglas de cambio y contracción permiten derivar a partir de un razonamiento otro que no tenga ninguna premisa repetida;

4) los únicos razonamientos demostrables son los triviales en sentido amplio. Y son demostrables sin usar ni la regla de corte ni la de contracción.

5) dos razonamientos son iguales según la definición 6 si y sólo si cada uno de ellos puede probarse a partir del otro sin usar la regla de corte, ni introducir en la prueba razonamientos triviales; es decir, usando sólo las reglas de contracción, cambio y las siguientes reglas de debilitación *débil*:

$$\frac{\mathbf{a,A \rightarrow b}}{\mathbf{a,a,A \rightarrow b}} \qquad \frac{\mathbf{a \rightarrow b}}{\mathbf{a,a \rightarrow b}}$$

6) si un razonamiento *lineal* (es decir, de la forma $\mathbf{a \rightarrow b}$) es demostrable a partir de razonamientos lineales, entonces es demostrable a partir de ellos con una prueba en la que sólo ocurren razonamientos lineales;

7) si **p** es demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, entonces existe una demostración $\mathbf{P}$ de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ tal que todos los cortes que ocurren en $\mathbf{P}$ tienen la propiedad siguiente: uno al menos de los razonamientos superiores del corte pertenece a $\{\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}\}$;

8) se dice que un razonamiento $\mathbf{L \rightarrow a}$ es **n**-*contraible* si y sólo si en **L** hay al menos un elemento repetido **n** veces y no hay ninguno repetido más de **n** veces. Entonces, si un razonamiento **1**-contraible **p** es demostrable a partir de los razonamientos **1**-contraibles $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, entonces es demostrable con una prueba en la que sólo aparecen razonamientos **n**-contraibles con **n=1** o **n=2**. En general, se tiene que "Si un razonamiento $\mathbf{a}$-contraible **p** es demostrable a partir de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ tales que $\mathbf{q_i}$ es $\mathbf{b_i}$-contraible para $\mathbf{i = 1,2,...,n}$, entonces hay una prueba de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ en la que sólo hay razonamientos **s**-contraibles con $\mathbf{0<s\leq m}$, donde **m** es el máximo del conjunto $\{\mathbf{2,a, b_1, b_2,..., b_n}\}$".

4. Demostración y consecuencia

En este apartado se va a intentar responder a la pregunta 2: ¿pueden caracterizarse todos los razonamientos válidos existentes, si se sabe que unos determinados son válidos? Para ello, se define primero el concepto de *consecuencia* de forma que "**p** es *consecuencia de* $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$" signifique lo mismo que "siempre que $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ sean válidos, **p** es válido". Y entonces se contesta a la pregunta equivalente:

Pregunta 4. ¿Pueden caracterizarse todos los razonamientos que son consecuencia de unos dados?

La respuesta a esta pregunta es

(A) Para todos los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ y **p**, **p** es demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ si y sólo si **p** es una consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

Para ver si esto es así, se debe establecer una definición formal de «consecuencia» y, posteriormente, demostrar (A). Sean las siguientes definiciones:

Definición 10. Un conjunto **K** *satisface* un razonamiento si y sólo si no contiene todas las premisas del razonamiento o, si contiene a todas, contiene también a la conclusión. O, de otra forma, es imposible que no contenga la conclusión y contenga a todas las premisas. Formalmente: **K** *satisface* $\mathbf{A \rightarrow b}$ si y sólo si $\mathbf{A^c \subseteq K}$ implica que $\mathbf{b \in K}$.

Definición 11. El razonamiento **p** es una *consecuencia* de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ si y sólo si todo conjunto que satisface $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, satisface también a **p**.

Se demuestra fácilmente lo siguiente:

1) El razonamiento **p** es consecuencia de **p**.
2) Si cada uno de los razonamientos $\mathbf{p_1,p_2,...,p_m}$ son consecuencia de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ y el razonamiento **t** es consecuencia de $\mathbf{p_1,p_2,...,p_m}$, entonces **t** es consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

Con esta definición de consecuencia, se puede establecer el

TEOREMA 1. Si existe una prueba de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, entonces **p** es una consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

En lugar de demostrar el teorema recíproco: "Si **p** es una consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, entonces **p** se prueba a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$", se demuestra un teorema que es más fuerte y para el que se necesita la siguiente definición:

DEFINICIÓN 12. $\mathbf{p_1,p_2,...,p_m}$ es una prueba *normal* de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ si y sólo si es una prueba y es tal que, si para un **t**, $\mathbf{p_t}$ se obtiene por la regla de debilitación, entonces $\mathbf{p_k}$, para $\mathbf{k > t}$, se obtiene por la regla de debilitación o de cambio.

TEOREMA 2. Si **p** es una consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, entonces existe una prueba normal de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

A partir de los Teoremas 1 y 2, se demuestra (A) que es el

TEOREMA 3. Para todo razonamiento $\mathbf{p,q_1,q_2,...,q_n}$, el razonamiento **p** se prueba a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ si y sólo si **p** es una consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

Un corolario de los teoremas 1 y 2 es la existencia para cada razonamiento demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ de una prueba normal a partir de los mismos supuestos. El siguiente teorema *de normalización* establece además de la existencia un procedimiento para transformar pruebas en pruebas normales:

TEOREMA 4. Si el razonamiento **p** se prueba a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, existe una prueba normal de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$. Además, toda prueba de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ puede transformarse en una prueba normal de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

A partir del concepto "**K** satisface un razonamiento", se puede definir el concepto de razonamiento *válido* de la siguiente forma:

DEFINICIÓN 13. Un razonamiento **q** es *válido* si y sólo si todo conjunto **K** satisface **q**.

Con esta definición, se puede establecer fácilmente que:

Un razonamiento $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ es válido si y sólo si $\mathbf{v \in \{u_1,u_2,...,u_n\}}$.

Conceptos de validez diferentes pueden establecerse, por ejemplo, como sigue:

DEFINICIÓN 14. Un razonamiento **q** es **K-***válido* (o *valido relativo* al conjunto **K**) si y sólo si, para todo conjunto **K'** que incluya a **K**, se tiene que **K'** satisface **q**.

Pudiendo demostrarse en ese caso que

Un razonamiento $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$ es **K**-válido si y sólo si $\mathbf{v \in \{u_1,u_2,...,u_n\} \cup K}$.

Demostración. Si $\mathbf{v \in \{u_1,u_2,...,u_n\} \cup K}$, es evidente que es **K**-válido. Si **v** no pertenece, se ve fácilmente que el razonamiento no es satisfecho por $\mathbf{K' = \{u_1,u_2,...,u_n\} \cup K}$.

Para saber si un razonamiento **p** es deducible o no a partir de los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, se puede obtener un algoritmo sobre la base de la demostración del teorema 3. Y un diagrama en el que se describe ese algoritmo puede ser el siguiente:

1. Hacer **L** igual al conjunto de premisas de **p**.
2. ¿La conclusión de **p** pertenece a **L**? Si pertenece, ir a 10.
3. Hacer **i** igual a **1**.
4. ¿Las premisas de $\mathbf{q_i}$ están en **L**? Si no están, ir a 7.
5. ¿La conclusión de $\mathbf{q_i}$ pertenece a **L**? Si pertenece, ir a 7.
6. Hacer **L** igual al contenido de **L** más la conclusión de $\mathbf{q_i}$.
7. Hacer **i** igual al contenido de **i** aumentado en **1**.
8. ¿Hay más razonamientos **q**? Si hay, ir a 4.
9. **p** no es deducible. Terminar.
10. **p** es deducible. Terminar.

5. Razonamientos de orden superior

Lo dicho en el apartado anterior, nos permite ofrecer una nueva interpretación de los elementos y 'proposiciones' de Gentzen:

7. Los elementos son razonamientos y la proposición se interpreta como «a partir de los razonamientos $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}$, se demuestra el razonamiento **v**» o «si los razonamientos $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n}$ son válidos, el razonamiento **v** es válido».

La interpretación 7 puede ahora formalizarse en un lenguaje $\mathbf{LR^2}$ cuyo vocabulario se obtiene añadiendo al de **LR** el símbolo $\rightarrow_1$. Además de las nociones de **LR** se introducen los conceptos de *complejo* y *razonamiento de 2º orden* como sigue:

Definición 15. (i) cada razonamiento es un *complejo de 2º orden*.

(ii) Si **L** es un complejo de 2º orden, entonces para cada razonamiento **a**, lo siguiente es un complejo de 2º orden: **L,a**.

Definición 16. Sea **L** un complejo de 2º orden y **p** un razonamiento, un *razonamiento de 2º orden* es una expresión de una de la forma $\mathbf{L \rightarrow_1 p}$ o de la forma $\rightarrow_1 \mathbf{p}$.

Aquí, se añaden razonamientos de 2º orden sin "premisas", ya que los razonamientos triviales y triviales en sentido amplio son válidos o demostrables sin supuestos. [3]

Análogamente a como se hizo con los razonamientos, se pueden definir los *razonamientos de 2º orden válidos*.

---

[3] Se podría haber definido *razonamiento* de forma que existan razonamientos sin premisas. Para ello o se cambia la Definición 4 por

Definición 4a. Un *razonamiento* tiene la forma $\rightarrow \mathbf{a}$ o la forma $\mathbf{A \rightarrow a}$, donde **A** es un complejo y **a** un elemento de razonamiento,

o bien se cambia la definición de *complejo* (Definición 2) para admitir el complejo vacío, de forma análoga a como se define secuencia (Definición 19).

DEFINICIÓN 17. El razonamiento de 2º orden

$$\mathbf{q_1,q_2,...,q_n \rightarrow_1 p} \qquad [\mathbf{\rightarrow_1 p}]$$

es *válido*^{2º} si y sólo si **p** es consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ [**p** es válido] (o, lo que es equivalente por Teorema 3: **p** se prueba a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ [**p** es demostrable]).

Se demuestra fácilmente que todo razonamiento de 2º orden de la forma $\mathbf{p \rightarrow_1 p}$ es válido^{2º}. Además, las reglas de cambio, contracción, debilitación y corte para razonamientos de 2º orden llevan de razonamientos válidos^{2º} a válidos^{2º}.

Por otra parte, se puede construir un cálculo para razonamientos de 2º orden análogo al presentado para los razonamientos y definir prueba y consecuencia entre razonamientos de 2º orden, definiendo *satisfacción* de la forma:

DEFINICIÓN 18. Un conjunto **K** *satisface* el razonamiento de 2º orden

$$\mathbf{q_1,q_2,...,q_n \rightarrow_1 p} \qquad [\mathbf{\rightarrow_1 p}]$$

si y sólo si **K** no satisface alguno de los razonamientos $\mathbf{q_i}$ o satisface **p** [satisface **p**].

A partir de esto, pueden definirse razonamientos de tercer orden y de orden superior y, para todos ellos, valdrían reglas análogas a las reglas de cambio, contracción, debilitación y corte.

En los razonamientos, que pueden denominarse de primer orden, sólo eran válidos los de la forma $\mathbf{u_1,u_2,...,u_n \rightarrow v}$, donde $\mathbf{v \in \{u_1,u_2,...,u_n\}}$. Sin embargo, entre los razonamientos de 2º orden hay más razonamientos válidos^{2º}. Así, por ejemplo:

1) los razonamientos de la forma $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n \rightarrow_1 p}$, donde $\mathbf{p \in \{q_1,q_2,...,q_n\}}$;
2) los razonamientos de la forma $\mathbf{\rightarrow_1 (a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b)}$, donde $\mathbf{b \in \{a_1,a_2,...,a_n\}}$;
3) los razonamientos $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n \rightarrow_1 p}$, tales que **p** es consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

Y en concreto los que tienen una de las formas siguientes:

(a) $\mathbf{(a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b)}$ Æ$_1$ $\mathbf{(a_2,...,a_n,a_1 \rightarrow b)}$
(b) $\mathbf{(a_1,a_2,...,a_{n-1},a_n \rightarrow b) \rightarrow_1 (a_1,a_2,...,a_n,a_{n-1} \rightarrow b)}$
(c) $\mathbf{(a_1,a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b) \rightarrow_1 (a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b)}$
(d) $\mathbf{(A \rightarrow b) \rightarrow_1 (A,a \rightarrow b)}$
(e) $\mathbf{(A \rightarrow a), (B,a \rightarrow b) \rightarrow_1 (AB \rightarrow b)}$

que son traducción de las reglas de inferencia entre razonamientos de primer orden.

A partir de razonamientos de 2º orden *triviales* ($\mathbf{p \rightarrow_1 p}$) y las reglas de cambio, contracción, debilitación y corte para ellos, no son derivables todos los válidos^{2º} y el concepto de "consecuencia de" no coincide con el de "demostrable a partir de". Sin embargo, si la definición "demostrable a partir de" se modifica sustituyendo "trivial" por "inicial" y diciendo que son iniciales los triviales de 2º orden, los de la forma $\mathbf{\rightarrow_1 (p \rightarrow p)}$ y los de las formas 3(a)-(e) anteriores, entonces:

1) son demostrables los razonamientos $\mathbf{\rightarrow_1 (a_1,a_2,...,a_n \rightarrow b)}$, donde $\mathbf{b \in \{a_1,a_2,...,a_n\}}$;
2) si **p** es demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, donde $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, **p** son razonamientos de primer orden, entonces es válido y demostrable el razonamiento de 2º orden

$$\mathbf{q_1,q_2,...,q_n \rightarrow_1 p}.$$

3) si la regla de inferencia de primer orden

$$\frac{\mathbf{S_1\ S_2 \ldots S_n}}{\mathbf{S}}$$

es derivada, entonces es demostrable $\mathbf{S_1,S_2,...,S_n \rightarrow_1 S}$.

4) el cálculo así obtenido es correcto.

6. Secuentes

En la estructura de los razonamientos hay asimetría entre la parte izquierda del signo ilacional, las premisas, y la derecha. Eliminar esta asimetría da lugar a los *secuentes* que tienen la forma:

$$\mathbf{u_1,u_2,...,u_d \rightarrow v_1,v_2,...,v_s}, \qquad \text{(b)}$$

donde **d** y **s** son números naturales mayores o iguales que cero. Una de las posibles interpretaciones para los secuentes válidos es la siguiente:

> Es imposible que se acepten todos los elementos a la izquierda del signo ilacional y no se acepte ningún elemento a su derecha; es decir, hay un elemento a la izquierda que no se acepte o uno a la derecha que se acepte.

Si se concreta esta interpretación para distintos valores de **d** y **s**, se tiene:

1) si $\mathbf{d > 0}$ y $\mathbf{s = 1}$, (b) es un razonamiento y su interpretación es la misma que la de un razonamiento.

2) si **d** y **s** son mayores que cero: «es imposible aceptar todos los $\mathbf{u_1,u_2,...,u_d}$ y no aceptar ninguno de los elementos $\mathbf{v_1,v_2,...,v_s}$».

3) Si $\mathbf{d > 0}$ y $\mathbf{s = 0}$: «es imposible aceptar todos los $\mathbf{u_1,u_2,...,u_d}$ a la vez».

4) Si $\mathbf{d = 0}$ y $\mathbf{s > 0}$: «hay que aceptar alguno de los elementos $\mathbf{v_1,v_2,...,v_s}$» o «es imposible no aceptar ninguno de los elementos $\mathbf{v_1,v_2,...,v_s}$».

5) Si $\mathbf{d = 0}$ y $\mathbf{s = 0}$, (b) es $\rightarrow$. Como no hay elementos ni a la derecha ni a la izquierda, el secuente $\rightarrow$ nunca puede ser válido. Dicho secuente se denomina el *secuente nulo*, *vacío o trivialmente inválido*.

El lenguaje formal **LS** para estudiar los secuentes se construye con el vocabulario del lenguaje **LR** al que se añade el símbolo $\mathbf{e}$. Entonces se define un *elemento de secuente* de la misma forma que los elementos de razonamiento y *secuencias* de forma análoga a la definición de complejo, pero admitiendo la existencia de la secuencia vacía $\mathbf{e}$. La definición recursiva de *secuencia*, su *longitud* y *conjunto asociado* es la siguiente:

> Definición 19. i) $\mathbf{e}$ es una *secuencia*, cuya *longitud* es cero y su *conjunto asociado* $\mathbf{e}^C$ es el conjunto vacío;
>
> ii) cada elemento de secuentes **a** es una secuencia, su longitud es **1** y su conjunto asociado $\mathbf{a}^C$ es $\mathbf{\{a\}}$;
>
> iii) si **A** es una secuencia de longitud $\mathbf{d > 0}$ y **a** un elemento de secuentes, entonces **A,a** es una secuencia de longitud **d+1** y su conjunto asociado $\mathbf{(A,a)}^C$ es $\mathbf{A}^C \cup \mathbf{\{a\}}$;

La concatenación de las secuencias **A** y **B** se escribirá como **AB** teniendo en cuenta que **eA** y **Ae** son iguales que **A** y que es asociativa.

De las expresiones que pueden obtenerse con el vocabulario de **LS**, se seleccionan las que se denominan *secuentes*, por medio de la definición:

> DEFINICIÓN 20. Un *secuente* es una expresión de la forma **A → B**, donde **A** y **B** son secuencias. A los elementos de **A** se les denomina *antecedentes* del secuente y a los de **B** *consecuentes*. (Si **A** y/o **B** son la secuencia vacía, no se escribe **e**).

Para construir el cálculo de secuentes se introducen reglas de inferencia,[4] denominadas *estructurales*, análogas a las establecidas para razonamientos, pero que tienen en cuenta la simetría de los secuentes. Estas son las siguientes, donde **A**, **B**, **C** y **D** son secuencias y **a** y **b** elementos de secuente:

a) *Reglas de debilitación*

$$\frac{\mathbf{A \rightarrow B}}{\mathbf{a,A \rightarrow B}}\ \text{ID} \qquad \frac{\mathbf{A \rightarrow B}}{\mathbf{A \rightarrow B,a}}\ \text{DD}$$

b) *Reglas de contracción*

$$\frac{\mathbf{a,a,A \rightarrow B}}{\mathbf{a,A \rightarrow B}}\ \text{IC} \qquad \frac{\mathbf{A \rightarrow B,a,a}}{\mathbf{A \rightarrow B,a}}\ \text{DC}$$

c) *Reglas de intercambio*

$$\frac{\mathbf{A,a,b,B \rightarrow C}}{\mathbf{A,b,a,B \rightarrow C}}\ \text{II} \qquad \frac{\mathbf{A \rightarrow B,a,b,C}}{\mathbf{A \rightarrow B,b,a,C}}\ \text{DI}$$

d) *Regla de corte*

$$\frac{\mathbf{A \rightarrow B,a} \qquad \mathbf{a,C \rightarrow D}}{\mathbf{A,C \rightarrow B,D}}\ \text{Corte}$$

En a) se expresa el hecho de que si un secuente **S** es válido, entonces es válido el obtenido al añadir a **S** como antecedente o consecuente un elemento de secuente. En b) se expresa el hecho de que la reiteración de un elemento en el antecedente o consecuente no tiene ninguna trascendencia. En c) se expresa el hecho de que el orden en el antecedente o consecuente no modifica la validez del secuente. En d) se expresa un hecho más importante, que permite pasar de dos secuentes válidos a otro válido: la propiedad transitiva de las demostraciones.

La definición de *prueba* para secuentes es la misma que para razonamientos pero sustituyendo ‘razonamiento(s)’ por ‘secuente(s)’, teniendo en cuenta que un secuente

[4] La definición de una regla de inferencia para secuentes es la misma que para razonamientos, sustituyendo ‘secuente’ por ‘razonamiento’.

trivial es un secuente de la forma $\mathbf{a} \rightarrow \mathbf{a}$. Análogamente sucede con las definiciones de "el secuente **p** es *demostrable a partir* de los secuentes $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$", "el secuente **p** es *demostrable*", "una regla de inferencia para secuentes es *derivada*" y "prueba normal". Pudiendo demostrarse que los únicos secuentes demostrables son de la forma $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{B}$ tal que $\mathbf{A^C \cap B^C \neq \varnothing}$.

El concepto de *consecuencia* entre secuentes, se define como sigue:

DEFINICIÓN 21. Un conjunto **K** *satisface* el secuente $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{B}$ si y sólo si o existe algún antecedente que no pertenece a **K** o si todos los antecedentes pertenecen a **K**, entonces existe un consecuente que pertenece a **K**. Formalmente: **K** *satisface* el secuente $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{B}$ si y sólo $\mathbf{A^C \subseteq K \Rightarrow K \cap B^C \neq \varnothing}$.

DEFINICIÓN 22. El conjunto **K** *satisface* al conjunto de secuentes $\mathbf{\{p_1,p_2,...,p_d\}}$ si y sólo si satisface a cada secuente $\mathbf{p_t}$, para $\mathbf{t = 1, 2,..., d}$.

DEFINICIÓN 23. El secuente **p** es una *consecuencia* de los secuentes $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$ si y sólo si todo conjunto que satisface al conjunto $\mathbf{\{q_1,q_2,...,q_d\}}$ satisface al secuente **p**.

De forma análoga al Teorema 3, que establece la equivalencia del concepto de prueba y consecuencia entre razonamientos, se puede establecer el teorema:

TEOREMA 5. Un secuente **p** es demostrable a partir de los secuentes $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$ si y sólo si es una consecuencia de ellos.

Análogo al Teorema 4 tenemos el siguiente teorema *de normalización*:

TEOREMA 6. Si el secuente **p** se prueba a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, existe una prueba normal de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$. Además, toda prueba de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ puede transformarse en una prueba normal de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

7. CONCLUSIÓN

Los cálculos anteriores pueden utilizarse para el estudio de las cláusulas de Horn tal como aparecen en los Lenguajes de Programación Lógica, ya que pueden considerarse secuentes de la forma: $\mathbf{A} \rightarrow \mathbf{a}$ y $\mathbf{A} \rightarrow$, donde **A** puede ser vacía y para ellos puede construirse un cálculo correcto y completo. Igualmente, los secuentes pueden usarse para el estudio de la Programación Lógica disyuntiva.

BIBLIOGRAFÍA

Gentzen, G. (1932): Über die Existenz unabhüngigen Axiomensysteme zu unendlichen Satzsystemen, *Mathematische Annalen* 107, pp. 329-350.

Gentzen, G. (1935): Untersuchungen über das logische Schliessen I, II, *Mathematische Zeitschrift* 39, pp. 176-210, 405-431.

Moisil, GR.C. (1973): Elementary Logic, en Suppes, P., Henkin, L., Joja, A. & Moisil, Gr.C. (Eds): *Logic, Methodology and Philosophy of Science IV*, North-Holland, pp. 3-11.

Wansing, H. (1993): *The Logic of Information Structures*, Springer-Verlag.

Apéndice

Demostración del Teorema 1

La demostración se hace por inducción sobre el número de razonamientos en una prueba de **p**. Se demuestra que cada conjunto que satisface a $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, satisface también los razonamientos triviales y, si satisface a los razonamientos superiores de una regla de inferencia, satisface también al inferior. Más detalladamente: Sea **K** un conjunto cualquiera que satisface $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$. Vamos a demostrar que **K** satisface también **p**. Por hipótesis existe una prueba de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, sea ésta $\mathbf{p_1,p_2,...,p_m}$. Vamos a demostrar por inducción sobre **i** que $\mathbf{p_i}$ (**i = 1**, **2**, **...**, **m**) es satisfecho por **K**. Para **i = 1**, tenemos dos casos:

i) $\mathbf{p_1}$ es alguno de los $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$. Evidentemente, **K** satisface $\mathbf{p_1}$.
ii) $\mathbf{p_1}$ es un razonamiento trivial $\mathbf{a \rightarrow a}$. Evidentemente, **K** satisface $\mathbf{a \rightarrow a}$.

Supongamos que $\mathbf{p_k}$, para **k < i**, es satisfecho por **K**, vamos a demostrar que $\mathbf{p_i}$ es satisfecho por **K**. Lo hacemos por casos:

i) $\mathbf{p_i}$ es uno de los $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$. Y, así, **K** lo satisface.
ii) $\mathbf{p_i}$ es un razonamiento trivial. **K** lo satisface.
iii) $\mathbf{p_i}$ está en la parte inferior de la regla de cambio y $\mathbf{p_k}$ en la parte superior con **k < i**.

Por hipótesis **K** satisface $\mathbf{p_k}$, así, **K** satisface a $\mathbf{p_i}$, pues los conjuntos de premisas de $\mathbf{p_i}$ y $\mathbf{p_k}$ son iguales y sus conclusiones son las mismas.

iv) $\mathbf{p_i}$ está en la parte inferior de la regla de contracción que tiene en la parte superior a $\mathbf{p_k}$ con **k < i**. Evidentemente, si **K** satisface $\mathbf{p_k}$, satisface $\mathbf{p_i}$.
v) $\mathbf{p_i}$ está en la parte inferior de la regla de debilitación y $\mathbf{p_k}$ está en la parte superior con **k < i**. Así tendremos

$$\frac{\mathbf{A \rightarrow b}}{\mathbf{a,A \rightarrow b}}$$

Ahora, por hipótesis, **K** satisface $\mathbf{A \rightarrow b}$; como $\mathbf{A^c \subseteq (a,A)^c}$, **K** satisface $\mathbf{a,A \rightarrow b}$.

vi) $\mathbf{p_i}$ es la parte inferior de la regla de corte y $\mathbf{p_j}$ y $\mathbf{p_k}$ la parte superior, donde **j**,**k< i**. Así tenemos:

$$\frac{\mathbf{A \rightarrow a \qquad a,B \rightarrow b}}{\mathbf{AB \rightarrow b}}$$

Si **K** contiene $\mathbf{(AB)^c}$, contendrá $\mathbf{A^c}$ y, al satisfacer $\mathbf{A \rightarrow a}$, contendrá **a**. Así, contendrá $\mathbf{B^c}$ y **a** y, como satisface $\mathbf{a,B \rightarrow b}$, contendrá **b**. Por tanto, satisface $\mathbf{AB \rightarrow b}$.

Por inducción, $\mathbf{p_m}$ es satisfecho por **K**. Así, **p** también lo será, puesto que $\mathbf{p = p_m}$.

DEMOSTRACIÓN DEL TEOREMA 2

Tenga **p** la forma **L→v**. Si $\mathbf{L^c}$ contiene **v**, **p** (que es trivial en sentido amplio) se demuestra con debilitaciones y cambios a partir de **v → v**. Así, **p** tiene prueba normal.

Supongamos que $\mathbf{L^c}$ no contiene **v**. Sea **S** el conjunto de todos los razonamientos que tienen **v** como conclusión, no tienen **v** como premisa, no tienen ninguna premisa repetida y tienen una prueba normal a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ en la que no se aplica debilitación. **S** es finito, pues con los elementos de razonamiento de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, sólo se pueden formar un número finito de razonamientos. Pueden ocurrir dos casos:

1) Existe un razonamiento **q** en **S** cuyas premisas están incluidas en $\mathbf{L^c}$. Entonces **p** se obtiene por debilitación y cambio a partir de **q**. Así, **p** tiene una prueba normal.

2) No se tiene el caso 1). Vamos a construir un conjunto **N** que satisfaga $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ y no satisfaga **p**, contra la hipótesis del teorema. Para construir **N**, se construye la sucesión de conjuntos

$$\mathbf{M_1,M_2,...,M_d=N}.$$

i) $\mathbf{M_1}$ es $\mathbf{L^c}$;

ii) supuesto que $\mathbf{M_s}$ esté construido, se elige entre los $\mathbf{q_k}$ (**k =1**, **2**, **...**, **n**) uno $\mathbf{q_s}$ no satisfecho por $\mathbf{M_s}$, lo que implica que las premisas de $\mathbf{q_s}$ están en $\mathbf{M_s}$, pero la conclusión no. Entonces $\mathbf{M_{s+1}}$ es $\mathbf{M_s \cup \{a\}}$, donde **a** es la conclusión de $\mathbf{q_k}$;

iii) si $\mathbf{M_s}$ está construido y satisface $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, entonces $\mathbf{M_s = M_d = N}$.

Vamos a demostrar por inducción en los índices de $\mathbf{M_s}$ que **N** no contiene **v** y que satisface cada razonamiento de **S**.

a) $\mathbf{M_1}$ es $\mathbf{L^c}$ y no contiene **v** (supuesto de este caso). Además, si no satisface un razonamiento de **S**, sus premisas están en **L**, que es el caso 1.

b) Supongamos que $\mathbf{M_s}$ no contiene **v** y satisface todo razonamiento en **S**. Sea **O→u** el razonamiento que ha producido $\mathbf{M_{s+1} = M_s \cup \{u\}}$. Por supuesto, **u** no pertenece a $\mathbf{M_s}$ y los elementos de **O** pertenecen a $\mathbf{M_s}$. Por hipótesis **v** no pertenece a $\mathbf{M_s}$ y, así, tampoco a **O**. **u** es diferente de **v**, puesto que sino **O→u** pertenecería a **S** y no sería satisfecho por $\mathbf{M_s}$. Así, **v** no esta en $\mathbf{M_{s+1}}$.

Supongamos que $\mathbf{M_{s+1}}$ no satisface el razonamiento **Q→v** de **S**. Como es satisfecho por $\mathbf{M_s}$, $\mathbf{u \in Q^c}$. Además, habrá en **S** un razonamiento de la forma **u,P→v**, donde **P** puede ser vacío y no contiene **u**, obtenido de **Q→v** por cambios. $\mathbf{P^c}$ está incluido en $\mathbf{M_{s+1}}$ y también en $\mathbf{M_s}$. Ahora, por corte, cambios y contracciones tenemos

$$\frac{\mathbf{O \to u} \qquad \mathbf{u,P \to v}}{\mathbf{OP \to v}}$$

$$\mathbf{O'P \to v}$$

(donde la doble línea indica las contracciones y cambios necesarios para eliminar los elementos repetidos), **O'P→v** pertenece a **S**, pues su conclusión es **v**, **v** no está en **O'P** y tiene una prueba normal, ya que se obtiene sin debilitaciones de **u,P→v** que tiene prueba normal sin debilitación a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ al estar en **S**. Por otra parte,

O'P→v no es satisfecho por $\mathbf{M_s}$ ya que contiene $\mathbf{O'^c}$ y $\mathbf{P^c}$, pero no **v**, lo que contradice la hipótesis. Por tanto $\mathbf{M_{s+1}}$ satisface todos los razonamientos de **S**.

Así, **N** satisface $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, pero no satisface **p**, pues contiene $\mathbf{L^c}$, pero no **v**.

DEMOSTRACIÓN DEL TEOREMA 4

Si **p** es demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$, por el Teorema 1, **p** es consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$ y, por Teorema 2, existe una prueba normal de **p** a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_n}$.

La demostración de que una prueba de un razonamiento a partir de supuestos puede transformarse en una prueba normal del mismo razonamiento a partir de los mismos supuestos, se hace por inducción sobre la *anormalidad* y dentro de ella sobre la *complejidad* de una prueba, que se definen como sigue:

> Definición a) La *anormalidad* de una debilitación en una prueba es el número de contracciones y cortes que le siguen.
>
> b) La *anormalidad* de la prueba es igual a la anormalidad máxima de todas las debilitaciones de la prueba.
>
> c) La *complejidad* de una prueba es el número de debilitaciones en la prueba que tienen anormalidad máxima.

La anormalidad y la complejidad de una prueba normal son ambas cero.

El procedimiento para transformar una prueba en una prueba normal consiste en tomar una debilitación con anormalidad máxima **n**, **n>0**, que no preceda a ninguna debilitación con anormalidad **n** y aplicar la transformación adecuada tomada de la siguiente lista:

a) Debilitación seguida por una contracción (entre ellas sólo puede haber cambios).

a1) La contracción no es en el elemento introducido por debilitación. Se tendrá:

L → b
——— Debilitación
d,L → b
═══ Cambios
a,a,L' → b
——— Contracción
a,L' → b

donde **d** ocurre en **L'**, la doble raya indica la serie de cambios que transforman **d,L** en **a,a,L'**. Esta parte de la prueba se transforma en:

L → b
═══ Cambios
a,a,L* → b
——— Contracción
a,L* → b
——— Debilitación
d,a,L* → b
═══ Cambios
a,L' → b

donde **L*** es como **L'** pero sin la ocurrencia de **d** introducida por debilitación. Así, la debilitación pasa detrás de la contracción (la anormalidad disminuye en uno).

a2) La contracción se realiza en el elemento introducido por la debilitación. Con análogas condiciones, la parte de la izquierda se transforma en la derecha:

$$\begin{array}{l} \mathbf{L \rightarrow b} \\ \overline{\qquad\qquad}\ \text{Debilitación} \\ \mathbf{d,L \rightarrow b} \\ \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \mathbf{d,d,L' \rightarrow b} \\ \overline{\qquad\qquad}\ \text{Contracción} \\ \mathbf{d,L' \rightarrow b} \end{array} \qquad\qquad \begin{array}{l} \mathbf{L \rightarrow b} \\ \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \mathbf{d,L' \rightarrow b} \end{array}$$

Con ello se elimina una regla de debilitación y la complejidad disminuye en una unidad o, en caso de ser la única debilitación máxima, disminuye la anormalidad.

b) Debilitación seguida por un corte.

b1) La debilitación se hace en el razonamiento izquierdo del corte. La parte izquierda se transforma en la derecha:

$$\begin{array}{l} \mathbf{A' \rightarrow a} \\ \overline{\qquad\qquad}\ \text{Debilitación} \\ \mathbf{d,A' \rightarrow a} \\ \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \mathbf{A \rightarrow a \qquad a,B \rightarrow b} \\ \overline{\qquad\qquad\qquad\qquad}\ \text{Corte} \\ \qquad \mathbf{A,B \rightarrow b} \end{array} \qquad\qquad \begin{array}{l} \mathbf{A' \rightarrow a \qquad a,B \rightarrow b} \\ \overline{\qquad\qquad\qquad\qquad}\ \text{Corte} \\ \qquad \mathbf{A',B \rightarrow b} \\ \qquad \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \qquad \mathbf{A^*,B \rightarrow b} \\ \qquad \overline{\qquad\qquad}\ \text{Debilitación} \\ \qquad \mathbf{d,A^*,B \rightarrow b} \\ \qquad \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \qquad \mathbf{A,B \rightarrow b} \end{array}$$

donde **A*** es igual que **A,** pero sin la ocurrencia de la **d** introducida por debilitación. La complejidad o anormalidad disminuye en una unidad.

b2) La debilitación se hace en el razonamiento derecho del corte y la fórmula de la debilitación no es la del corte. La parte de la izquierda se transforma en la derecha:

$$\begin{array}{l} \qquad\qquad \mathbf{B \rightarrow b} \\ \qquad\qquad \overline{\qquad\qquad}\ \text{Debilitación} \\ \qquad\qquad \mathbf{d,B \rightarrow b} \\ \qquad\qquad \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \mathbf{A \rightarrow a \qquad a,B' \rightarrow b} \\ \overline{\qquad\qquad\qquad\qquad}\ \text{Corte} \\ \mathbf{A,B' \rightarrow b} \end{array} \qquad\qquad \begin{array}{l} \qquad\qquad \mathbf{B \rightarrow b} \\ \qquad\qquad \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \mathbf{A \rightarrow a \qquad a,B^* \rightarrow b} \\ \overline{\qquad\qquad\qquad\qquad}\ \text{Corte} \\ \qquad \mathbf{A,B^* \rightarrow b} \\ \qquad \overline{\qquad\qquad}\ \text{Debilitación} \\ \qquad \mathbf{d,A,B^* \rightarrow b} \\ \qquad \overline{\overline{\qquad\qquad}}\ \text{Cambios} \\ \qquad \mathbf{A,B' \rightarrow b} \end{array}$$

La anormalidad o complejidad disminuye en una unidad.

b3) El corte se hace sobre el elemento de la debilitación. La parte de la izquierda se transforma en la derecha:

$$\dfrac{\mathbf{A \to a} \qquad \dfrac{\dfrac{\mathbf{B \to b}}{\mathbf{a,B \to b}}\ \text{Debilitación}}{\mathbf{a,B' \to b}}\ \text{Cambios}}{\mathbf{A,B' \to b}}\ \text{Corte,} \qquad \dfrac{\dfrac{\mathbf{B \to b}}{\mathbf{B' \to b}}\ \text{Cambios}}{\mathbf{A,B' \to b}}\ \text{Debilitaciones}$$

con lo que, a pesar de que aparecen más debilitaciones (tantas como elementos tenga **A**), su anormalidad es menor que la original. Así disminuye la complejidad o la anormalidad.

Demostración del teorema 5

i) Supongamos que $\mathbf{p}$ es demostrable a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$ y sea $\mathbf{p_1,p_2,...,p_s}$ una prueba de $\mathbf{p}$ a partir de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$. Sea $\mathbf{K}$ un conjunto cualquiera.

a) Si $\mathbf{K}$ no satisface a $\{\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}\}$, no hay nada que demostrar.

b) $\mathbf{K}$ satisface $\{\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}\}$. Se demuestra por inducción sobre el índice $\mathbf{t}$ de los secuentes de la prueba que $\mathbf{K}$ satisface a cada secuente $\mathbf{p_t}$ ($\mathbf{t = 1, 2,..., s}$).

1. Si $\mathbf{p_t}$ es trivial, es evidente que $\mathbf{K}$ lo satisface.
2. Si $\mathbf{p_t}$ es uno de los $\mathbf{q_a}$ con $\mathbf{a \in \{1,2,...,d\}}$, $\mathbf{K}$ lo satisface por hipótesis.

Así, $\mathbf{p_1}$ que sólo puede ser trivial o $\mathbf{q_a}$ es satisfecho por $\mathbf{K}$. Supongamos que $\mathbf{K}$ satisface todos los $\mathbf{p_b}$ tales que $\mathbf{b < t}$. Así, si se quitan los casos vistos en 1 y 2, $\mathbf{p_t}$ se obtiene a partir de una de las reglas de inferencia a), b), c) o d).

3. Si $\mathbf{p_t}$ se obtiene por la regla a) o de debilitación, hay un secuente $\mathbf{p_a}$ con $\mathbf{a < t}$ tal que $\mathbf{p_a}$ es de la forma $\mathbf{B \to A}$ y $\mathbf{p_t}$ de la forma $\mathbf{a,B \to A}$ o de la forma $\mathbf{B \to A,a}$. Por hipótesis, $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_a}$ y así, o $\mathbf{B^C \subseteq K}$ y $\mathbf{A^C \cap K \neq \varnothing}$ o $\mathbf{B^C}$ no está incluido en $\mathbf{K}$. Si lo último, es evidente que $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_t}$. Si $\mathbf{B^C \subseteq K}$ y $\mathbf{A^C \cap K \neq \varnothing}$, entonces si $\mathbf{p_t}$ es $\mathbf{a,B \to A}$ se tiene o que $\mathbf{\{a\} \cup B^C \subseteq K}$ y $\mathbf{A^C \cap K \neq \varnothing}$ o que $\mathbf{\{a\} \cup B}$ no está incluido en $\mathbf{K}$ y en ambos casos $\mathbf{K}$ satisface a $\mathbf{p_t}$. Si $\mathbf{p_t}$ es $\mathbf{B \to A,a}$ la demostración es evidente.
4. Si $\mathbf{p_t}$ se obtiene por contracción, hay un $\mathbf{p_a}$, con $\mathbf{a < t}$, tal que $\mathbf{p_a}$ es el secuente superior y $\mathbf{p_t}$ el inferior de la regla. Hay dos casos, en el primero $\mathbf{p_a}$ es $\mathbf{a,a,A \to B}$ y $\mathbf{p_t}$ es $\mathbf{a,A \to B}$ y, entonces si $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_a}$, satisface $\mathbf{p_t}$, puesto que $\mathbf{\{a\} \cup \{a\} \cup A^C = \{a\} \cup A^C}$. En el segundo, $\mathbf{p_a}$ será $\mathbf{A \to B,a,a}$ y $\mathbf{p_t}$ será $\mathbf{A \to B,a}$ y si $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_a}$, satisfará a $\mathbf{p_t}$, pues $\mathbf{B^C \cup \{a\} \cup \{a\} = B^C \cup \{a\}}$.
5. Si $\mathbf{p_t}$ se obtiene por intercambio, la demostración es sencilla ya que $\mathbf{\{a,b\} = \{b,a\}}$.
6. Si $\mathbf{p_t}$ se obtiene por corte, existen $\mathbf{p_a}$ y $\mathbf{p_b}$, con $\mathbf{a,b < t}$, tales que $\mathbf{p_a}$ es $\mathbf{A \to B,a}$, $\mathbf{p_b}$ es $\mathbf{a,C \to D}$ y $\mathbf{p_t}$ es $\mathbf{A,C \to B,D}$. Si $\mathbf{A^C \cup C^C}$ no está incluido en $\mathbf{K}$ se sigue que $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_t}$. Si $\mathbf{A^C \cup C^C \subseteq K}$, entonces $\mathbf{(B^C \cup \{a\}) \cap K \neq \varnothing}$, ya que $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_a}$ y $\mathbf{A^C \subseteq A^C \cup C^C \subseteq K}$. Supongamos que $\mathbf{a \in K}$, entonces, como $\mathbf{C^C \subseteq K}$, $\mathbf{C^C \cup \{a\} \subseteq K}$ y, al satisfacer a $\mathbf{p_b}$, se tendrá que $\mathbf{D^C \cap K \neq \varnothing}$ y así $\mathbf{(B^C \cup D^C) \cap K \neq \varnothing}$ y $\mathbf{K}$ satisface $\mathbf{p_t}$.

Supongamos que $\mathbf{a \notin K}$, entonces al tenerse que $\mathbf{(B^C \cup \{a\}) \cap K \neq \varnothing}$, se tendrá que $\mathbf{B^C \cap K \neq \varnothing}$ y, así, se tendrá $\mathbf{(B^C \cup D^C) \cap K \neq \varnothing}$, con lo que $\mathbf{K}$ satisface a $\mathbf{p_t}$.

ii) Supongamos que $\mathbf{p}$ es consecuencia de $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$, vamos a demostrar que $\mathbf{p}$ es demostrable a partir de los secuentes $\mathbf{q_1,q_2,...,q_d}$.

Caso a) Sea **p** de la forma $\mathbf{B \rightarrow A}$ con $\mathbf{B^C \cap A^C \neq \varnothing}$, entonces **p** puede obtenerse a partir de $\mathbf{a \rightarrow a}$, con $\mathbf{a \in B^C \cap A^C}$, por debilitaciones y cambios.

Caso b) **p** es de la forma $\mathbf{B \rightarrow A}$ con $\mathbf{B^C \cap A^C = \varnothing}$.

Sea **S** el conjunto de todos los secuentes $\mathbf{C \rightarrow D}$ que tengan una prueba normal en la que no se apliquen debilitaciones, ni **C** ni **D** tienen elementos repetidos y $\mathbf{D^C \subseteq A^C}$ y $\mathbf{C^C \cap A^C = \varnothing}$. **S** es finito pues los elementos de $\mathbf{q_1, q_2, ..., q_d}$ son finitos y a partir de ellos sólo pueden formarse un número finito de secuentes sin elementos repetidos ni en el antecedente ni en el consecuente.

Caso b1) Existe en **S** un secuente $\mathbf{C \rightarrow D}$ tal que $\mathbf{C^C \subseteq B^C}$, entonces **p** se obtiene por debilitaciones y cambios de $\mathbf{C \rightarrow D}$ y así existe una prueba normal de **p**.

Caso b2) No se tiene el caso b1. Entonces se construye un conjunto **N** que satisface $\mathbf{q_1, q_2, ..., q_d}$, pero no **p**, contra el supuesto. Así, este caso es imposible y se tienen sólo los casos a) o b1) y así está demostrado ii). Para construir **N**, se construye la sucesión de conjuntos

$$\mathbf{M_1, M_2, ..., M_s = N},$$

tal que, para cada $\mathbf{M_n}$, $\mathbf{n = 1, 2, ..., s}$, se cumple:

1) $\mathbf{M_n}$ satisface todos los secuentes de **S**;
2) $\mathbf{M_n \cap A^C = \varnothing}$
3) $\mathbf{B^C \subseteq M_n}$;
4) **N** satisface todos los secuentes $\mathbf{q_1, q_2, ..., q_d}$.

La construcción se realiza así:

– $\mathbf{M_1}$ es $\mathbf{B^C}$. Y evidentemente $\mathbf{M_1}$ cumple 3). Cumple 2) puesto que estamos en el caso b). Supongamos que no satisface el secuente de **S**, $\mathbf{C \rightarrow D}$, entonces $\mathbf{C^C \subseteq B^C}$ y tendríamos el caso b1). Así cumple 1).

– Supongamos que hemos construido $\mathbf{M_n}$ y cumple las propiedades 1)-3). Elegimos un $\mathbf{q_b}$ ($\mathbf{b = 1, 2, ..., d}$) que no sea satisfecho por $\mathbf{M_n}$. Sea éste el secuente $\mathbf{E \rightarrow F}$. Evidentemente $\mathbf{F^C}$ no está incluido en $\mathbf{A^C}$, pues si $\mathbf{F^C \subseteq A^C}$, entonces si $\mathbf{E^C \cap A^C = \varnothing}$, $\mathbf{q_b}$ pertenecería a **S** y sería satisfecho por $\mathbf{M_n}$, y, si $\mathbf{E^C \cap A^C \neq \varnothing}$, **E** no está incluido en $\mathbf{M_n}$, pues $\mathbf{M_n \cap A^C = \varnothing}$ y así, es satisfecho trivialmente por $\mathbf{M_n}$. Como $\mathbf{F^C}$ no está incluido en $\mathbf{A^C}$, $\mathbf{F^C - A^C \neq \varnothing}$. Sea **e** un elemento de $\mathbf{F^C - A^C}$ y sea $\mathbf{M_{n+1} = M_n \cup \{e\}}$.

– Si $\mathbf{M_n}$ satisface a todos los secuentes $\mathbf{q_1, q_2, ..., q_d}$, $\mathbf{M_n = M_s = N}$, cumpliéndose 4).

Vamos a ver que cada $\mathbf{M_n}$ cumple 1)-3). Por la construcción se cumple 2) y 3). Probar que cumplen 1) se hace por inducción en el índice de $\mathbf{M_n}$.

Si $\mathbf{n=1}$, hemos visto que se cumple 1).

Supongamos que $\mathbf{M_n}$ cumple 1)-3) y sea $\mathbf{M_{n+1} = M_n \cup \{e\}}$, con $\mathbf{q_b}$ el secuente $\mathbf{E \rightarrow F}$ que origina $\mathbf{M_{n+1}}$. Es evidente que $\mathbf{M_{n+1}}$ cumple 2)-3). Supongamos que no cumple 1) y sea

$$\mathbf{C \rightarrow H} \qquad \text{(A)}$$

un secuente de **S** no satisfecho por $\mathbf{M_{n+1}}$. Por cambios se puede transformar (A) en

$$\mathbf{e, G \rightarrow H} \qquad \text{(A')}$$

con $\mathbf{e \notin G}$, que como (A) también pertenecerá a **S** y no será satisfecho por $\mathbf{M_{n+1}}$, pero sí por $\mathbf{M_n}$. Así, tenemos que $\mathbf{G^C \cup \{e\} \subseteq M_{n+1}}$, $\mathbf{G^C \subseteq M_n}$, $\mathbf{H^C \cap M_{n+1} = \varnothing}$, $\mathbf{e \in F^C - A^C}$ y como pertenece a **S** se cumple $\mathbf{H^C \subseteq A^C}$, $\mathbf{(G^C \cup \{e\}) \cap A^C = \varnothing}$. Es evidente que el secuente $\mathbf{E \rightarrow F}$ puede transformarse por cambios en:

$$\mathbf{E \rightarrow J,e} \qquad \text{(A")}$$

con $\mathbf{e \notin J^C}$. Ahora, con (A') y (A") se puede demostrar:

$$\begin{array}{l} \mathbf{E \rightarrow J,e} \qquad \mathbf{e,G \rightarrow H} \\ \hline \qquad \mathbf{E,G \rightarrow J,H} \quad \text{Corte} \\ \qquad \mathbf{P \rightarrow Q} \qquad\qquad \text{(A''')} \end{array}$$

(la doble línea indica las contracciones y cambios para quitar elementos repetidos en el antecedente y consecuente). (A''') es un secuente de **S**, donde $\mathbf{P^C = E^C \cup G^C \subseteq M_n}$ y $\mathbf{M_n \cap Q^C = M_n \cap (H^C \cup J^C) = \varnothing}$, puesto que $\mathbf{E^C \subseteq M_n}$ ($\mathbf{M_n}$ no satisface (A")), $\mathbf{G^C \subseteq M_n}$ (se vio antes), $\mathbf{M_n \cap H^C = \varnothing}$ (pues, si $\mathbf{M_n \cap H^C \neq \varnothing}$, entonces $\mathbf{M_{n+1} \cap H^C \neq \varnothing}$ y así (A) sería satisfecho por $\mathbf{M_{n+1}}$) y $\mathbf{J^C \cap M_n = \varnothing}$ (puesto que $\mathbf{M_n}$ no satisface (A")). Así, $\mathbf{M_n}$ no satisface el secuente (A''') que pertenece a **S**, en contra del supuesto de que cumple 1). Así $\mathbf{M_{n+1}}$ cumple también la propiedad 1). Y, evidentemente, $\mathbf{M_s}$ satisface $\mathbf{q_1, q_2, ..., q_d}$, pero no **p**. Con esto tenemos demostrado el teorema.

DEMOSTRACIÓN: La primera parte se demuestra análogamente a la del teorema 4. Para la segunda se define *anormalidad* y *complejidad* como antes y se aplican las siguientes transformaciones:

a) Debilitación seguida por una contracción.

a1) Debilitación izquierda y contracción izquierda que no se hace en el elemento introducido por debilitación. La misma que en el teorema 4, poniendo la secuencia **B** en lugar de **b**. Se disminuye la anormalidad de esta debilitación.

a2) Debilitación izquierda y contracción izquierda que se realiza en el elemento introducido por la debilitación. Igual que en el teorema 4, con **B** en lugar de **b**. Se elimina una regla de debilitación.

a3) Debilitación izquierda seguida por contracción derecha, la parte izquierda se transforma en la derecha:

$$\begin{array}{l} \mathbf{L \rightarrow M} \\ \hline \mathbf{d,L \rightarrow M} \quad \text{Debilitación} \\ \hline\hline \mathbf{L' \rightarrow M',a,a} \quad \text{Cambios} \\ \hline \mathbf{L' \rightarrow M',a} \quad \text{Contracción} \end{array} \qquad \begin{array}{l} \mathbf{L \rightarrow M} \\ \hline\hline \mathbf{L \rightarrow M',a,a} \quad \text{Cambios} \\ \hline \mathbf{L \rightarrow M',a} \quad \text{Contracción} \\ \hline \mathbf{d,L \rightarrow M',a} \quad \text{Debilitación} \\ \hline\hline \mathbf{L' \rightarrow M',a} \quad \text{Cambios} \end{array}$$

a4) Debilitación derecha seguida por contracción izquierda, la parte izquierda se transforma en la derecha:

L → M
——— Debilitación
L → M,d
═══ Cambios
a,a,L' → M'
——— Contracción
a,L' → M'

L → M
═══ Cambios
a,a,L' → M
——— Contracción
a,L' → M
——— Debilitación
a,L' → M,d
═══ Cambios
a,L' → M'

a5) Debilitación derecha seguida por contracción derecha en un elemento diferente al que se debilita, la parte izquierda se transforma en la derecha:

L → M
——— Debilitación
L → M,d
═══ Cambios
L' → M',a,a
——— Contracción
L' → M',a

L → M
═══ Cambios
L' → M*,a,a
——— Contracción
L' → M*,a
——— Debilitación
L' → M*,a,d
═══ Cambios
L' → M',a

a6) Debilitación derecha seguida por contracción derecha en el elemento que se introduce por debilitación, la parte izquierda se transforma en la derecha:

L → M
——— Debilitación
L → M,d
═══ Cambios
L' → M',d,d
——— Contracción
L' → M',d

L → M
═══ Cambios
L' → M',d

b) Debilitación seguida de un corte:

b1) Debilitación izquierda en el secuente izquierdo del corte. La parte izquierda se transforma en la derecha:

A → C
——— Debilitación
d,A → C
═══ Cambios
A' → C' **a,B → D**
——— Corte
A',B → C',D

A → C
═══ Cambios
A* → C' **a,B → D**
——— Corte
A*,B → C',D
——— Debilitación
d,A*,B → C',D
═══ Cambios
A',B → C',D

b2) La debilitación izquierda en el secuente derecho del corte y el elemento del corte es diferente al de la debilitación. La parte izquierda se transforma en la derecha:

$$\dfrac{A \to C,a \qquad \dfrac{\dfrac{B \to D}{d,B \to D}\,\text{Debilitación}}{a,B' \to D'}\,\text{Cambios}}{A,B' \to C,D'}\,\text{Corte}$$

$$\dfrac{\dfrac{\dfrac{A \to C,a \qquad \dfrac{B \to D}{a,B^* \to D'}\,\text{Cambios}}{A,B^* \to C,D'}\,\text{Corte}}{d,A,B^* \to C,D'}\,\text{Debilitación}}{A,B' \to C,D'}\,\text{Cambios}$$

b3) Debilitación izquierda en el secuente derecho del corte que se hace sobre el elemento introducido por debilitación. La parte derecha se transforma en la izquierda:

$$\dfrac{A \to C,a \qquad \dfrac{\dfrac{B \to D}{a,B \to D}\,\text{Debilitación}}{a,B' \to D'}\,\text{Cambios}}{A,B' \to C,D'}\,\text{Corte}$$

$$\dfrac{\dfrac{B \to D}{A,B \to D,C}\,\text{Debilitaciones}}{A,B' \to C,D'}\,\text{Cambios}$$

con lo que, aunque aparecen más debilitaciones (tantas como elementos tenga **A**), se disminuye la anormalidad en una unidad.

b4) Debilitación derecha sobre el secuente izquierdo del corte y el elemento del corte es diferente al introducido por la debilitación.

$$\dfrac{\dfrac{A \to L}{A \to L,d}\,\text{Debilitación}}{A' \to L',a}\,\text{Cambios} \qquad B,a \to C}{A',B \to L',C}\,\text{Corte}$$

$$\dfrac{\dfrac{\dfrac{A \to L}{A' \to L^*,a}\,\text{Cambios} \qquad a,B \to C}{A',B \to L^*,C}\,\text{Corte}}{A',B \to L^*,C,d}\,\text{Debilitación}}{A',B \to L',C}\,\text{Cambios}$$

b5) Debilitación derecha sobre el secuente superior izquierdo del corte y el elemento del corte es el introducido por la debilitación. La parte derecha se transforma en la izquierda:

$$\dfrac{\dfrac{A \to L}{A \to L,d}\,\text{Debilitación}}{A' \to L',d}\,\text{Cambios} \qquad d,B \to C}{A',B \to L',C}\,\text{Corte}$$

$$\dfrac{\dfrac{A \to L}{B,A \to L,C}\,\text{Debilitaciones}}{A',B \to L',C}\,\text{Cambios}$$

Hay tantas debilitaciones izquierdas como elementos tiene **B** y debilitaciones derechas tantas como elementos de **C**.

b6) Debilitación derecha en el secuente derecho de un corte:

$$\dfrac{\mathbf{A \rightarrow L,a} \qquad \dfrac{\dfrac{\mathbf{B \rightarrow C}}{\mathbf{B \rightarrow C,d}}\ \text{Debilitación}}{\mathbf{a,B' \rightarrow C'}}\ \text{Cambios}}{\mathbf{A,B' \rightarrow L,C'}}\ \text{Corte}$$

$$\dfrac{\dfrac{\dfrac{\mathbf{A \rightarrow L,a} \qquad \dfrac{\mathbf{B \rightarrow C}}{\mathbf{a,B' \rightarrow C^*}}\ \text{Cambios}}{\mathbf{A,B' \rightarrow L,C^*}}\ \text{Corte}}{\mathbf{A,B' \rightarrow L,C^*,d}}\ \text{Debilitación}}{\mathbf{A,B' \rightarrow L,C'}}\ \text{Cambios}$$

LAS CRÍTICAS DE HABERMAS A LA FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA

Jovino Pizzi *

Abstract: The exposition analyses Habermas' criticisms on the philosophy of conscience, whose assumptions not only feed an individual attitude but also involve a form of life. From "Knowledge and Human Interests", and in particular the epilogue, the historiographical network of the philosophy of conscience is described in detail. Habermas' suspicions concerning the philosophy of conscience are then presented, which are the starting point from which Habermas' move can be understood.

Key words: Criticisms, philosophy of conscience, Knowledge and Human Interests.

1. Introducción

Criticar las injusticias del momento presente en la vida cotidiana es la gran revolución del presente. [1] Sin dudas, dentro de un mundo de tantas promesas y esperanzas, pero, al mismo tiempo, de contradicciones, exclusiones y rechazos de los más diversos, la crítica no ha perdido su lugar. Sino, más bien, encuentra su sitio en cualquier análisis sistemático de la sociedad actual. No pocas las veces que nos quedamos "paralizados" ante el progreso de las ciencias, de la velocidad de las informaciones, de la realidad virtual, en fin, de pasos agigantados de una mundialización económicamente desgarrada, estratificada y no pacifista. [2] Nos encontramos por tanto metidos en un proceso de globalización y no siempre conseguimos tomar tierra de las consecuencias que eso representa. No pocas veces estamos metidos en tantas cosas que no queda otra alternativa que buscar nuestros propios intereses y aspiraciones.

Dentro de un panorama tan amplio, voy a detenerme en los límites de la filosofía de la conciencia. En este sentido, voy a defender la tesis de que los presupuestos de la filosofía de la conciencia no alimentan exclusivamente una actitud individual, sino que se traducen en la expresión de un modo de vida a través del cual las personas buscan sus intereses a partir del "cálculo interesado de las propias ventajas de cada uno". [3]

---

* Profesor de la Universidad Católica de Pelotas (Brasil) y alumno de curso de doctorando "Ética y Democracia" de la Universidad Jaume I, de Castellón de la Plana (España).

[1] A. Cortina, *Alianza y contracto. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001, p. 168.

[2] Cf. J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, p. 190.

[3] Cf. J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos,* Barcelona, Buenos Aires, México, Paidos, 2000, p. 33.

En este sentido, queremos centrar este trabajo en "logocentrismo" unilateral y egocéntrico de la filosofía de la conciencia. El análisis se detiene en la primera etapa de la obra de Habermas, de modo especial la obra *Conocimiento e interés*, en donde buscaremos aclarar el entramado argumentativo con el que tropieza la filosofía moderna, especialmente en el modelo de una teoría del conocimiento que patrocina un contraste entre sujeto-objeto, perspectiva que no sólo trunca la conexión del saber teórico con la diversidad de presentaciones del mundo de la vida, sino que carece de una fundamentación plausible. En una primera parte, deseamos destacar seis puntos esenciales que retratan la historiografía sistemática de la argumentación, dentro de la cual Habermas dice que no encuentra alternativas convincentes. La segunda parte de esta exposición se centrará en torno a los motivos de tal sospecha. Se podría reunir los justificantes que llevan a Habermas a abandonar este camino en cuatro puntos: el círculo sin salida de la propia filosofía de la conciencia (a), el carácter unilateral de la racionalidad encerrada en el modelo sujeto-objeto (b), la ilusión de la autofundamentación cognitivista-instrumental (c) y el rechazo del mundo de la vida (d).

2. El entramado historiográfico de la filosofía de la conciencia

La primera etapa de la obra de Habermas significa pues un esfuerzo en el sentido de analizar el entramado argumentativo con el que tropieza la filosofía moderna. Señala, en este recorrido histórico, seis puntos esenciales. a) El primer aspecto remite a la obra *Conocimiento e interés* centra su interés en un tipo de arqueología de la tradición filosófica moderna, temática que permite a Habermas darse cuenta de las debilidades de una teoría del conocimiento que se aplica a la confrontación entre sujeto y objeto. Es evidente que "los fundamentos de la argumentación que allí se exponían son tan válidos como siempre. Pero ya no creo que la teoría del conocimiento sea una *via regia*". [4] El modelo de un conocimiento que se refiera al contraste entre sujeto-objeto queda estéril, pues no sólo trunca la conexión del saber teórico con la diversidad de presentaciones del mundo de la vida, sino que carece de una fundamentación capaz de liberar la propia filosofía de los límites de la filosofía de la conciencia. En verdad, la enajenación de la autorreflexión trastorna el concepto de racionalidad y las consecuencias de esto debilita y oculta la casi-infinidad de aspectos de la *Lebenswelt*.

De ahí que –y este ya es el segundo punto (b)–, los "seguidores de Kant ya no aceptan como *dadas*, sino que conciben como generadas, tanto a las condiciones trascendentales, categorías y formas de la sensibilidad, como al sujeto mismo". [5] En efecto, el modelo unilateral del *factum* de la razón ha generado una división y una separación entre las "ciencias de hechos" y los intereses y normas de la acción. El conocimiento de los fenómenos puede pues garantizar el reconocimiento fáctico de los hechos, negando por tanto la posibilidad de una fundamentación desde una teoría de la acción comunicativa. Habermas todavía cree que el sujeto ocupa en Kant una doble posición, pues "el yo trascendental se enfrenta al conjunto del mundo constituido por él, mientras que el yo empírico aparece en el mundo como una entre las muchas cosas que aparecen en él y permanece tan ajeno al yo trascendental como

[4] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 184.
[5] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 307.

cualquier otro fenómeno". [6] Considerando que Kant se mueve en un "subjetivismo transcendental" del entendimiento en torno de la verdad y del mundo objetivo, él desvía el "punto de mira" para fijarse, como lo relata Husserl, en "una validez surgida en la subjetividad y –hablando desde mí, desde el que en cada caso filosofa– en *mi* subjetividad". [7] Esta actitud permite al sujeto preguntarse por el problema del conocimiento de la naturaleza ya constituida, es decir, como objeto de las experiencias posibles. La idea del sujeto cognoscente y "juzgante" sólo puede ser definida en el ámbito de las condiciones subjetivas necesarias de la intuición y juicio. En cierto modo, Kant apenas se había preocupado en mostrar "que el sujeto cognoscente constituye él mismo a la naturaleza como ámbito de los objetos de la experiencia posible". [8] Habermas, por su parte, entiende que la preocupación en torno de la constitución de la naturaleza es completamente distinta de la cuestión de cómo es posible la sociedad o una teoría de la acción. De este modo, una teoría de la constitución de la sociedad o una teoría de la acción "conecta con Kant", siempre que el conocimiento permita corregir las falsas interpretaciones en torno de la naturaleza objetivada.

El "proceso de generación" de un saber reflexivo encuentra en Marx –y este es el tercer punto (c)– los indicios de una fundamentación de la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad. Pues la lucha por la "emancipación de la coerción de la naturaleza" es fruto de una práctica social que hace posible lo que "Marx, interpretando a Hegel, llama acto de autoproducción de la especie humana". [9] Esto significa que el horizonte humano no debe comprenderse "desde una perspectiva de la teoría del conocimiento", sino desde una práctica social crítica vinculada a una teoría de la sociedad.

Habermas entiende que, en su relectura materialista de la Fenomenología de Hegel, Marx sustituye la prioridad del espíritu por la naturaleza y procesa a través de la Economía Política, la sustitución del sujeto transcendental y ahistórico de Kant por la "actividad productiva" de los hombres concretos que "participan en el trabajo social y que es acumulado en las fuerzas productivas". [10] Por otro lado, Marx relaciona la historia de la lucha de clases con la lucha a un *proceso de formación* por la liberación de la represión incorporada en las instituciones sociales. El problema está todavía "en el establecimiento de una nueva relación entre Filosofía y Ciencia y en la fundamentación de una teoría del conocimiento como teoría de la sociedad". Es decir, el equívoco de Marx fue sacrificar la filosofía "en aras de una Ciencia coloreada positivísticamente", [11] ya que planifica una sociedad a partir de una autocomprensión material de los hechos y del hombre. De hecho, una teoría de la sociedad "tiene que tener la ambición de explicar cómo funciona una sociedad y por medio de qué se reproduce". [12] Este diagnóstico no puede guiarse por un conocimiento en términos de teoría del objeto, de la mera interpretación de las cosas, mucho menos de una teoría que

---

[6] J. Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1996, p. 62.

[7] E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, p. 101.

[8] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 35.

[9] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 62.

[10] Ibíd., p. 277.

[11] Cf. E. M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978, p. 89.

[12] J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1996, p. 123.

explique la evolución de la dinámica de las fuerzas productivas y el contenido ideológico de la teoría económica burguesa.

El cuarto punto (d) de la historiografía de la argumentación apunta nuevamente hacia un cientifismo que se refugia en la "espera incierta de que una teoría completa de las partículas elementales llegue a tomar la forma aún hoy paradójica de una ciencia de la naturaleza y de la objetivación de la naturaleza por la persona cognoscente objetivista y trascendental a la vez". [13] De hecho, el positivismo abandona por completo la idea de una "fundamentación reflexiva del conocimiento" para elegir una teoría de la ciencia completamente objetivista. Esta actitud impide que el sujeto se haga cargo de las decisiones, porque obliga a cada uno a aceptar el carácter veritativo de las proposiciones empírico-analíticas. La acción instrumental se orienta pues "*por reglas técnicas* que descansan sobre el saber empírico". [14] Esa cuestión tiene presente el *status* filosófico de este tipo de saber preponderante en el pensamiento moderno y de sus intenciones. La pauta central de la crítica posee sus orígenes en un proceso de autorreflexión lógica de tipo naturalista y cientificista que absorbe el conocimiento, la acción e incluso su propia legitimación. Para Habermas, la furia antimetafísica del positivismo y de sus seguidores, con la intención de elevar a absoluto las ciencias experimentales, tenía por delante la nítida intención de sustraer del conocimiento los intereses inherentes a las decisiones y la propia voluntad del individuo.

En todo caso, Habermas reconoce –y esto es el quinto aspecto de la historiografía (e)– indicios de una posible rehabilitación de la fundamentación trascendental del conocimiento. Se trata, por un lado, del "*a priori* pragmático de una experiencia de cosas y eventos, referida a la acción" en Peirce y, por otro, el "*a priori* comunicativo de la experiencia en interacciones medias lingüísticamente", de la teoría diltheyana. [15] Habermas entiende que el planteamiento de Peirce permite "la estabilización de opiniones, la eliminación de incertidumbres, la adquisición de convicciones no problemáticas" en el ámbito del comportamiento práctico, pero sin tomar en consideración el "terreno de la intersubjetividad", o sea, sin tomar en cuenta "un conocimiento ligado al marco de interacciones mediadas simbólicamente". [16] Con relación a Dilthey, la cuestión tiene en mente la aplicación del método hermenéutico, que "es excesivamente estrecho", pues no consigue ir más allá de la historia biográfica individual y/o de una determinada comunidad local y restricta.

Queda todavía un último punto (f) de la historiografía. Habermas reconoce que el psicoanálisis establece una ciencia que utiliza por primera vez la autorreflexión de modo metódico. Autorreflexión que "significa el descubrimiento y la abolición analítica de los *pseudoapriori* de los límites de la percepción y las coerciones de la acción motivadas inconscientemente". [17] De este modo, el psicoanálisis pretende reconstruir las falsas identificaciones y las deformaciones de la autocomprensión del sujeto, a través de la elaboración consciente del contenido que perturba el proceso de socialización del sujeto. Freud se interesa por los destinos del potencial pulsional primario, cuya herencia natural debe ser incorporada a la reconstrucción de la base natural del individuo. Aisladas de la globalidad del mundo de la vida, esas fuerzas, en última instancia, "son ciegas, uniformes, centrípetas, mecánicas, deterministas y, aún, iner-

---

[13] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 306.
[14] J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, 3ª ed., Madrid, Tecnos, 1997, p. 68.
[15] Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 307-308.
[16] Ibíd., p. 147.
[17] Ibíd., p. 308.

tes". [18] En ese sentido, el hombre no es ya dueño de sí mismo ni de su naturaleza. En otras palabras, el "control consciente de los instintos" y la "fuerza del yo" no pueden ser comprendidos separados de los elementos práctico-morales y de los elementos estético-expresivos del sujeto socializado. [19]

Esta tentativa de reconstrucción objetivista de la historia "coloca a Freud en un estadio de reflexión más bajo que el alcanzado por Marx, y le impide desarrollar la idea básica del psicoanálisis en el sentido de una teoría de la sociedad". [20] La crítica freudiana configura pues la perspectiva moral en una supuesta identidad entre el "consciente" y el "inconsciente", colocando, todavía, la supremacía de la "vida inconsciente sobre la consciente". El problema es restringir la globalidad de la vida a apenas un aspecto cuya dinámica reduce el hombre a su "naturaleza", comprendido únicamente como un conjunto de "fuerzas pulsacionales".

Estos son, por lo tanto, los seis puntos del repaso historiográfico de la argumentación, lo cual permite a Habermas darse cuenta de los límites de la filosofía de la conciencia. *Conocimiento e interés* representa un esbozo que llega hasta el umbral de una "filosofía trascendental transformada", pero aún sin conseguir respuestas satisfactorias. [21] En sus consideraciones sobre la lógica argumentativa de la filosofía de la conciencia, Habermas se ha ido confrontando con diversas propuestas, sean ellas de corte positivista, hermenéutico, fenomenológico, lingüístico y dialéctico. En todas esas versiones, advenían limitaciones e indicaciones que postulaban serias sospechas frente a la filosofía de la conciencia, motivos que serán detallados a continuación.

3. Sospechas frente a la filosofía de la conciencia

Si bien la historiografía habermasiana nos permite explicitar las sospechas sobre la filosofía de la conciencia y los límites de una teoría del conocimiento, el abandono de la ortodoxia histórico-filosófica lleva a Habermas a dar un giro en sus intenciones y convicciones fundamentales en el sentido de no caer en los errores del cientificismo ni de la filosofía analítica. [22] De modo que lo más recomendable, dice Habermas, es retornar una vez más al lugar en que se busca desenmascarar los déficit de una racionalidad instrumental y poder "someter una vez más a examen" los redoblamientos del agotado "paradigma de la filosofía de la conciencia". [23] Queremos ahora presentar pues los motivos de tal sospecha. Se podría reunir los justificantes que llevan a Habermas a abandonar este camino en cuatro puntos: el círculo sin salida de la propia filosofía de la conciencia (a), el carácter unilateral de la racionalidad encerrada en el modelo sujeto-objeto (b), la ilusión de la autofundamentación cognitivista-instrumental (c) y el rechazo del mundo de la vida (d).

a) En primer lugar, Habermas entiende que la filosofía de la conciencia está metida en un círculo "sin salida" y sigue sin posibilidad de superarlo, pues permanece aferrada a la tentativa de justificar una individualidad monológica. La tentativa de centrar

---

[18] J. González, "Ética e psicoanálisis", en Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón, *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, 1992, p. 237.

[19] Cf. J. Habermas, *Ensayos políticos*, p. 145.

[20] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 281.

[21] Ibíd., p. 308.

[22] Cf. J. Habermas, *Ensayos políticos*, p. 183.

[23] Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 353.

el interés en la "relación consigo mismo" elige la "autoconciencia como punto de partida de sus análisis". Por de pronto, esto significa considerar la autoconciencia como "un fenómeno originario, pues la espontaneidad de la vida consciente escapa justo a aquella forma de objeto en la que, empero, tendría que ser subsumida en cuanto el sujeto cognoscente se vuelve sobre sí para apoderarse de sí como un objeto". [24] Esta estrategia conceptual de la filosofía de la conciencia significa una coerción que obliga a la objetivación y a la autoobjetivación del sujeto mismo.

En este sentido, la sospecha en torno de los límites de la filosofía de la conciencia y de una teoría del conocimiento imbricada con ella se expresa a través de la siguiente cuestión: "¿En qué sentido podemos hablar en una teoría de la constitución de la experiencia de una fundamentación 'trascendental' del conocimiento (y de una teoría consensual de la verdad), si pese a las competencias de regla racionalmente reconstruibles no podemos suponer ningún sujeto caracterizado por esas competencias allende los sujetos 'empíricos' surgidos naturalmente y formados socialmente?". [25] De hecho, la tentativa de reducir el sujeto a objeto empírico pone la filosofía en un laberinto sin salida. La teoría del conocimiento reduce por lo tanto la filosofía a planteamientos teóricos que procuran aclarar datos de la experiencia objetiva. Esto refleja sobremanera una experiencia del sujeto particular genérico que "se constituye a sí mismo" o de un determinado grupo restricto de pensadores cognoscentes que se topan con la naturaleza objetiva. Habermas entiende que el programa de una teoría del conocimiento modelado a partir de la autoobjetivación del sujeto permite el acceso a los hechos sólo desde el punto de vista de las "condiciones subjetivas" necesarias de la experiencia posible.

En efecto, la filosofía de la conciencia no tiene otra salida sino incrementar una teoría del conocimiento que torne plausible la circunstancia empírica del conocimiento *fáctico*. Por eso, el paradigma de la conciencia sostiene una teoría del conocimiento que da primacía a la observación y a la constitución del objeto. De ahí que la relación que el sujeto guarda consigo mismo sea la de un enlace lógico de un ser que "representa y manipula objetos". [26] A medida que consigue tal manejo, se torna capaz de solucionar los problemas. Desde este punto de vista, el sujeto mismo se transforma en "*objeto* del conocimiento". El sujeto cognoscente se pone en el mismo nivel del objeto y esta posición obliga a la objetivación, a la autoobjetivación del saber que, por un lado, "tiene por meta apoderarse de objetos" y, por otro, condicionar instrumentalmente todas las formas de vida.

b) En el epílogo de *Conocimiento e interés* ya es notoria la insatisfacción de Habermas con relación al marco de una teoría del conocimiento encerrada en el binomio sujeto-objeto. Este es el segundo punto de la desconfianza habermasiana, pues el carácter unilateral de la racionalidad congnitivo-instrumental se queda "demasiado corto" al constituir la conciencia "como algo incondicionado y originario", [27] y refleja únicamente la realidad de un mundo vital objetiva y científicamente constituido. Esta concepción sujeto-objeto "conduce obviamente a su degradación", pues tal esquema apenas certifica la relación del hombre con los objetos de su entorno, una actitud que puede, sin ningún problema, prescindir de la intersubjetividad. [28]

---

[24] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 55.
[25] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 308.
[26] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 33.
[27] Ibíd., p. 56.
[28] Cf. J. Muguerza, "Prólogo", en A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, p. 13.

En realidad, los objetos no "son sólo siempre objetos", pues la estructura proposicional de los estados de cosas manifiesta una intencionalidad "a lo que pueden dirigirse los actos del sujeto que juzga, actúa y tiene vivencia". [29] En realidad, la conciencia es siempre conciencia "de" algo del mismo modo que "ese" algo figura una referencia a la conciencia del sujeto. [30] Ahora bien, la referencia a algo se refleja en enunciados y esto significa que una teoría del conocimiento debe poder responder a la siguiente interrogación: ¿Cómo es posible la acción social? De hecho, Habermas cree que una teoría de la sociedad desde sí misma es incapaz de responder a esto. De ahí el motivo por lo cual pasa a desenvolver una teoría de la acción, la cual habilita al sujeto social "a poner en movimiento la interrelación de lo cognoscitivo-instrumental con lo moral-práctico y lo estético-expresivo". [31] Esa intuición de Habermas revela con clarividencia que una teoría del conocimiento en términos de la filosofía de la conciencia no puede restablecer tal conexión, ya que permanece sujeta a la verdad proposicional de los enunciados particulares de cada proposición.

Habermas afirma que el pensamiento moderno toma de Kant la categoría trascendental de un mundo de objetos de la experiencia posible articulado categorialmente. En otras palabras, la teoría del conocimiento de corte kantiano supone un mismo nivel para la lógica y las matemáticas, para las ciencias del espíritu y de la naturaleza, para la historia, el arte, y la religión. Por supuesto, "el redoblamiento transcendental-empírico que la relación consigo mismo comporta, sólo es ineludible mientras no haya alternativa a la actitud meramente objetivante que por fuerza ha de adoptar el observador: sólo entonces tiene el sujeto que considerarse a sí mismo como alguien que se enfrenta en actitud dominadora al mundo en su conjunto –o como una entidad que aparece en el mundo". [32]

Esta actitud meramente objetivante del sujeto observador determina que la filosofía "sólo podría hacer valer su influencia mediante la participación en el saber especializado de las diferentes disciplinas y la cooperación en igualdad de derechos con ellas". [33] En fin, la filosofía se reduce a la relación descriptiva entre el sujeto atomizado y los hechos objetivos del mundo empírico. Hasta el mismo Husserl "creía ver" en este proceso una significación de un mundo de objetos, pero para una teoría de la acción, anclada en el mundo de la vida, "no nos basta un sujeto solipsista, sino que se requiere una comunidad de sujetos" que puedan comunicarse y "echar, por tanto, mano de la mediación del lenguaje". [34]

De hecho, los enunciados acerca de la "naturaleza objetiva obtenidos en el marco de las ciencias nomológicas" poco tienen que decir a las competencias inherentes a los sujetos capaces de lenguaje y de acción, porque las ciencias empírico-formales abren el acceso al mundo, pero solamente a su representación objetiva. La relación del sujeto cognoscente sigue las estructuras del ente que refleja el mundo en el conocimiento. En este sentido, "la filosofía se limita a aprehender estructuras generales de

---

[29] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* p. 55.

[30] Cf. J. Muguerza, "La sociedad como lenguaje", en R. Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, p. 7.

[31] J. Habermas, *Ensayos políticos*, p. 108.

[32] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 354.

[33] J. Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999, p. 14.

[34] J. Muguerza, "La sociedad como lenguaje", en Raúl Gabás, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1990 (prólogo), p. 7.

los mundos de la vida". [35] Pues las representaciones del conocimiento o del conocimiento de la naturaleza se mantienen más bien dentro del ámbito meramente objetual.

c) El resultado de la actitud "objetivamente que adoptan el observador y el experimentador científico" facilita la consecución de un sistema de reglas teoréticamente aceptables en torno de los dominios objetuales de la experiencia. La cuestión vuelve otra vez y el interrogante es: ¿en qué medida ofrece la naturaleza rasgos de validez de una intersubjetividad mediada lingüísticamente? La conciencia trascendental no puede reducirse a la forma de las ciencias objetivantes, ya que el "sujeto agente puede adoptar diversas actitudes básicas frente a un mismo mundo". [36] Este es el tercer argumento que permite a Habermas justificar su sospecha sobre la filosofía de la conciencia, pues la racionalidad cognitivo-instrumental rechaza no sólo los "fundamentos normativos", sino también fragmenta la razón. En este sentido, Habermas habla de una "razón excluyente" que permanece centrada a la filosofía del sujeto monológico y ligada a los presupuestos empíricos. [37] Por consiguiente, las "descripciones de entidades que aparecen en el interior del espacio de las representaciones o de la corriente de vivencias" no logran una validez intersubjetiva, pues, o permanecen confinadas a la experiencia interna del sujeto, o recurren entonces a "productos gramaticales con cuya ayuda son expresados". [38] Las referencias gramaticales son algo públicamente accesible, ya que las estructuras semánticas de las oraciones prescinden de la "situación de habla, del empleo de lenguaje y de los contextos de ese empleo, de las pretensiones, roles dialógicos y tomas de postura de los hablantes". [39] El programa habermasiano no se resume al análisis lógico-formal de la coherencia sintáctica de los enunciados y la correspondencia semántica de los mismos con la realidad a que se refieren. Por eso, su planteamiento exige desarrollar el marco categorial de una teoría de la sociedad planteada en términos de teoría de la comunicación en la cual los sujetos compartan públicamente sus vivencias intencionales.

El fantasma que pone a Habermas sobre aviso está en "el programa de la ciencia unificada" cuando confunde "la unidad de la argumentación, es decir, de los presupuestos de la fundamentación de la validez de las teorías, con la unidad de las teorías mismas". [40] El reproche habermasiano es contundente frente la creencia de que la única fuerza que ejerce la estrategia objetivante sobre el mundo de la vida, y que sirve, al mismo tiempo, como punto de partida y solución final, es solamente el sistema de referencias susceptible de verificación empírica. Como hemos visto, la filosofía pierde la capacidad de una justificación racional, pues no logra distinguir el procedimiento típico de la constitución de los objetos de la experiencia y la posible resolución argumentativa de las pretensiones de validez discursiva. Por supuesto, el acercamiento a una "teoría de la *constitución del objeto*" permite el entendimiento cognitivo-instrumental recorriendo a la observación de constataciones meramente objetivas. Esto no depende propiamente del sujeto, porque está pendiente de la circunstancia empírica y del reconocimiento *fáctico* de los objetos de la experiencia posible. Las teorías científicas experimentales no alcanzan pues a acreditarse y fundamentarse a sí mismas, porque sólo pueden desarrollarse bajo los límites de la objetividad inherente a la pro-

---

[35] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 28.
[36] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 429.
[37] Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 367.
[38] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 56.
[39] Ibíd., p. 57.
[40] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 319.

pia experiencia. O sea, el gran error está en suponer que la autorreferencia de la teoría del conocimiento puede también engendrar una fundamentación última de la experiencia intersubjetiva entre sujetos que piensan y hablan.

La relación del sujeto con la naturaleza "puede glosarse recurriendo a afirmaciones, acciones instrumentales, observaciones, etc". [41] El ámbito de la realidad en el plan instrumental, a partir de una perspectiva de una teoría del conocimiento, logra la formación de teorías científicas desde una actitud objetivante frente a la naturaleza y la sociedad, pero se circunscribe en el "complejo de racionalidad cognitivo-instrumental dentro del cual la producción de saber puede cobrar la forma de progreso científico y técnico (incluyendo las tecnologías sociales)". [42] En este sentido, Habermas entiende que la naturaleza no permite un acceso en términos de comprensión y reconstrucción racional de los intereses y valoraciones, pues la actitud frente a los datos empíricos sólo puede darse en términos de observación sistemática, recurriendo a teorías que aseguran las representaciones de los objetos en cuanto tal.

La objetividad de la experiencia vivencial y de los contenidos proposicionales sólo puede ser esclarecida si "en ello se expresa el entrelazamiento específicamente humano de realizaciones cognitivas y motivos de acción con la intersubjetividad lingüística". [43] De hecho, el contenido de la experiencia vivencial del sujeto y la objetividad de los preceptos y valoraciones ni engendran y manifiestan sólo las constataciones subjetivas, ni están delimitadas a la diversidad de representaciones de la circunstancia empírica del objeto en sí. Las declaraciones, los preceptos normativos y las evaluaciones expresan siempre un "contenido experiencial", pues engendran en él un "carácter intersubjetivamente vinculante de normas de actuación" y de "criterios de valoración". [44]

d) La constitución del objeto y la cuestión de la validez de las proposiciones, al mismo tiempo que son distintos, presumen todavía una conexión congruente. Pues sí los enunciados expresan siempre una percepción en torno del objeto, tales afirmaciones engendran también un contenido valorativo. Pero esto no puede elevarse en forma de espiral que acaba engullendo las demás percepciones. El ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza se reduce a un producto artificial derivado, "que sólo puede aclararse de modo suficiente en lo que atañe a su emergencia si ponemos al descubierto el olvidado fundamento de sentido que es el mundo de la vida cotidiana". [45] Éste es sin duda el cuarto motivo de la ilusión sospechosa en torno de los límites de la filosofía de la conciencia, porque rechaza la cuasi-infinidad de contenidos del mundo de la vida. Las operaciones de entendimiento, bajo la estructura unilateral de la falacia abstractiva de la lógica semántica, otorgan a las "formas anónimas de lenguaje" un rango transcendental y "rebaja al sujeto y a su habla a algo meramente accidental". [46] En este sentido, la tentativa de fundamentar una pragmática formal corre el riesgo de contener fuertes idealizaciones, de modo que desplaza la subjetividad individual al contenido de las proposiciones semánticas.

La experiencia del mundo de la vida no es un simple "producto derivado" que la razón tiene que presuponer desde una validez fáctica, ni puede ser organizada y justi-

---

[41] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 430.
[42] Ibíd., p. 436.
[43] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 316.
[44] Ibíd., p. 317.
[45] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 39.
[46] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 58.

ficada lógica y teóricamente a partir de la simple interpretación cognitiva. La propuesta habermasiana tiene como reto superar las categorías de la filosofía de la conciencia que obligan a "entender el saber exclusivamente como saber acerca de algo en el mundo objetivo" y de una racionalidad que "tiene su medida en cómo se orienta el sujeto solitario por los contenidos de sus representaciones y enunciados". [47] Por eso, Habermas propone un cambio de modo que "a la teoría de la constitución del conocimiento de la naturaleza tiene que antecederle, por tanto, una teoría del mundo de la vida". [48] Por supuesto, los estudios de Peirce y Dilthey ya habían adelantado, en casos diferentes, la diversidad de "campos precientíficos de objetos de la experiencia posible". [49]

Por eso, Habermas admite el hecho de que se debe reconocer un *a priori* de la "experiencia cotidiana" en el contexto del mundo de la vida, pero no aprovisionada teóricamente a partir de la semántica lingüística o de las operaciones matemáticas. Las percepciones afirmadas presumen un *a priori* material del mundo y las manifestaciones en torno a los objetos de "nuestro mundo" señalan a la diversidad de interpretaciones posibles de los objetos y de la propia percepción. Para Habermas, incluso la experiencia de los objetos es anterior a la "interpretación" de los objetos, ya que los enunciados empíricos reflejan el trato manipulativo con los objetos perceptibles, cuyas reglas exige un saber acerca de las bases y posibilidades de una experiencia susceptible de descripción. En este sentido, el viraje "ontológico del mundo de la vida" husserliano permite una modificación y una transformación de la objetividad que orienta el saber hacia las cosas y la percepción del *modus* de presentación de esas cosas mismas en su originalidad. El recurso fundamental del mundo de la vida admite la experiencia cotidiana en un campo de percepciones constituido en términos cinestésicos y tal experiencia "es *ante todo* relativa al cuerpo y sus órganos" de un yo eminentemente original. El efecto de esta perspectiva cotidiana garantiza la presencia de un yo que, como sujeto que realiza una experiencia de espacio y tiempo, se presenta en su originalidad vital. En este sentido, Habermas entiende que se debe considerar atentamente otros dos aspectos de la experiencia vivencial, mientras

> la experiencia cotidiana se forma no sólo cognitivamente, sino en conexión con actitudes afectivas, intenciones e intervenciones prácticas en el mundo objetivo. Las necesidades y las actitudes afectivas, las valoraciones y acciones constituyen un horizonte de intereses naturales, sólo dentro del cual las experiencias pueden producirse y corregirse. *Finalmente*, la experiencia cotidiana no es asunto privado: es parte de un mundo compartido intersubjetivamente, en el que cada sujeto vive, habla y actúa en cada caso con los demás sujetos. Esa experiencia intersubjetivamente comunalizada se expresa en sistemas simbólicos, sobre todo en el sistema simbólico que es el lenguaje natural, en el que el saber acumulado está dado al sujeto particular como tradición cultural. En este plano nos salen al encuentro los objetos culturales, las manifestaciones vitales de sujetos capaces de lenguaje y acción. Y a estos objetos culturales pertenecen también las ciencias mismas. [50]

El abrirse "desde la perspectiva interna" del sujeto en el mundo permite al sujeto un proceso de aprendizaje en el sentido de aprender a situarse en el mundo y a com-

---

[47] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 373.
[48] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 40.
[49] Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 319.
[50] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 39.

partir el contenido común de la experiencia vital y de las valoraciones y acciones. De todos modos, la cuestión de la vida mundana natural presenta el peligro de una comprensión del "mundo de la experiencia posible" restrictivamente a partir del ámbito objetual del conocimiento científico. Por eso, un concepto de razón más "amplio" parte del supuesto de que "la ciencia está anclada en el mundo de la vida y de que este mundo de la vida constituye el fundamento de sentido de la realidad científicamente objetivada". [51] Porque, de este modo, el mundo de la experiencia cobra sentido y validez a partir de una racionalidad en todas sus configuraciones y en cuyo horizonte se puede reconstruir la originalidad de las cosas existentes, de los valores, de los propósitos prácticos, de las obras y del propio marco universal de las proposiciones válidas para todos.

Los límites de la filosofía de la conciencia no nos permiten ir más allá, puesto que sus planteamientos teóricos se quedan cortos, sobre todo cuando se trata de la reconstrucción racional del saber mediado lingüísticamente. El proyecto de Habermas, "desde la crítica del cientificismo contemporáneo a la reconstrucción del materialismo histórico, descansa en la posibilidad de proporcionar una explicación de la comunicación, que sea a la vez teórica y normativa, que vaya más allá de la pura hermenéutica sin ser reducible a una ciencia empírico-analítica estricta". [52] Así, la filosofía puede recuperar el contenido del conocimiento posible, ya que las categorías de la sensibilidad permiten el sujeto conocer el fenómeno y poder configurarlo dentro de los limites de la razón.

4. Conclusión

El abandono de la filosofía de la conciencia y de una teoría del conocimiento condicionada por ella, señala por lo tanto la limitación de una tradición filosófica según la cual la verdad "ha de entenderse conforme al modelo de la asignación de nombres a objetos". [53] La diferencia entre objetos y hechos significa poder identificar "distintas descripciones coextensivas del mismo acontecimiento que no sean sinónimas". [54] La objetividad de una experiencia cualquiera mantiene una estrecha relación con la verdad expresada en la afirmación, pero ellos no son la misma cosa. Por eso, una teoría del conocimiento limitada a "pluralismo de mónadas individuales" se desmorona, porque la cuestión es exactamente la constitución de un "mundo intersubjetivo en que cada subjetividad pudiera salir al encuentro de los demás no como un contrapoder objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo". [55] En definitiva, la intersubjetividad queda insoluble bajo la premisa de un sujeto anónimo, pues se reduce a hechos y sin condición de actuar en un mundo compartido con los demás.

El abandono de la teoría del conocimiento en términos objetivantes significa pues la opción por "una teoría crítica de la sociedad que pueda asegurarse de sus propios fundamentos normativos". [56] En este sentido, Habermas habla de una "razón situada", lo que significa ante todo la capacidad de los sujetos capaces de lenguaje y acción de

---

[51] Ibíd., p. 40.
[52] T. MacCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 315.
[53] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 56.
[54] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 311.
[55] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 52.
[56] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 416.

aunar una interacción mediada lingüísticamente, alternativa que posibilita romper con el logocentrismo unilateral y egocéntrico de la filosofía de la conciencia. De hecho, "la tentativa de fundamentar una teoría crítica de la sociedad por vía de una *teoría del conocimiento*, si no representó una vía sin salida, sí que supuso un rodeo innecesario". [57] Es decir, la busca de alternativas siguiendo la metodología de la teoría del conocimiento se reduce a la capacidad de representar y de manipular objetos.

Por tanto, las sospechas en torno a los presupuestos de la filosofía de la conciencia llevan a Habermas a ratificar la necesidad de un cambio, procedimiento este que le permite configurar una teoría de la sociedad a través del medio lingüístico. Es decir, este cambio de posición significa el "abandono de 'conocimiento e interés' a favor de la sociedad y racionalidad comunicativa". [58] Una alternativa que permite a Habermas no sólo a darse cuenta del estrangulamiento de la filosofía de la conciencia, sino al mismo tiempo que le posibilita dar un giro en sus intenciones y convicciones fundamentales, lo que nos levaría a la teoría de la acción comunicativa, cosa que podríamos debatir en otro momento.

---

[57] Ibíd., p. 417.
[58] J. Habermas, *Ensayos políticos*, p. 185.

TRAS EL OCASO DE LA INTELIGENCIA PSICOMÉTRICA

Vicent Gozálvez

Abstract: In his *Reformulation of Multiple Intelligences theory* (1999), H. Gardner denied the existence of a 'moral intelligence'. Gardner's conclusion is a response to R. Cole's (1997) work. In the present paper, I critically discuss Gardner's concept of intelligence, and I analyse Cole's model of moral intelligence and Goleman's concept of emotional intelligence, in order to draw a new moral intelligence concept. All this discussion has its own scenery: the decline of the psychometric intelligence.

Key words: Intelligence, moral, cognition, emotion, empathy, character.

1. Desde que A. Binet y W. Stern construyeran las primeras pruebas para medir la inteligencia, ha sido bastante frecuente identificar esta capacidad con el conjunto de comportamientos para adaptarse con eficacia al medio. Adaptarse, ajustarse, acomodarse o amoldarse a un medio retador ha sido el objetivo de la inteligencia vista siempre como una capacidad *instrumental*. El potencial adaptativo sin embargo no es exclusivo de la especie humana, aunque las formas de conocimiento que ésta alberga sí que lo sean: el razonamiento lógico y deductivo, la competencia verbal, el razonamiento numérico, la memoria y la capacidad espacial han sido tradicionalmente vistos como el valioso instrumento, como el arma eficaz del ser humano en la resolución de problemas vitales para su adaptación. A esta inteligencia, calibrada y medida a través de incontables baterías de tests, se la ha denominado *inteligencia psicométrica.*

Pero, ¿acaso no es también uno de los sellos de la inteligencia asumir y desarrollar una bien asentada crítica al medio en vez de plegarse a todos sus requerimientos? ¿*Apartarse* en vez de adaptarse, renunciar y socavar para reconstruir, para *crear*?

Entender que la inteligencia tiene por objeto la adaptación, así por definición, nos invita a sospechar de la carga *conservadora* que han acarreado, es de imaginar que con gusto, todos los teóricos de despacho que han ido construyendo en occidente este concepto y las pruebas de su medida, guarecidos en la validez científica de la teoría darwinista de la evolución y en el incuestionable *animus* adaptativo de cualquier ser vivo.

En los últimos decenios asistimos a una reformulación del tradicional concepto de inteligencia psicométrica, abriéndolo a nuevos confines y sometiéndolo a nuevas definiciones dado el carácter parcial, sesgado o limitado que su inicial perfil ofrecía. Dos han sido, a mi entender, las propuestas más significativas y que más resonancia han tenido en su intento de abrir el mausoleo científico de la inteligencia a nuevos y

refrescantes aires: la *teoría de las inteligencias múltiples* de Howard Gardner, y la ya popular tesis de la *inteligencia emocional* de Daniel Goleman. Tanto uno como otro han tratado de *humanizar* el concepto de inteligencia, acercándola al mundo de la cotidianeidad, a su real funcionamiento y a la variedad de formas en que ésta se manifiesta. Humanizar la inteligencia significa superar, asimismo, la visión un tanto computerizada y fría que prevalecía en la definición psicométrica tradicional. No obstante, ¿ha sido completo o *integral* este acercamiento humanizador a la inteligencia?

En el presente artículo defenderé que no, en la medida en que ni la propuesta de Gardner ni la de Goleman se han atrevido a incluir como componente fundamental de la inteligencia una reflexión razonada, coherente y seria acerca de los *fines* de la acción humana, reproduciendo de este modo el carácter esencialmente instrumental y por ende adaptativo-conservador de la inteligencia tal y como fue definida desde sus inicios. Convendrá, pues, seguir explorando nuevos senderos en la misma, y adentrarnos con ella al complejo mundo de los mejores (= más inteligentes) fines de la acción humana sin desdeñar el solariego y apreciado reino de los mejores (= más inteligentes) medios, estrategias o talentos para alcanzarlos. Es momento de andar un nuevo sendero: el de la *inteligencia moral*.

2. Empecemos con *Inteligencia Emocional,* de D. Goleman (1995). El libro de Goleman tiene, además de ser un *best seller* de las ciencias humanas, el gran mérito de difundir las investigaciones en torno al correlato psicobiológico o neurológico del complejo mundo emocional (los estudios sobre la amígdala llevados a cabo por LeDoux, Damasio...). Goleman nos da las claves para entender y regular el propio mundo emocional y para comprender los sentimientos de los demás, tarea oscurecida por la tradicional psicología occidental. La tesis del psicólogo y periodista norteamericano es que gran cantidad de desajustes emocionales, sufrimientos y conflictos interpersonales se desvanecerían con el cultivo de la inteligencia emocional, al menos si este cultivo fuera proporcional al que en nuestras sociedades se dedica al de la inteligencia psicométrica tradicional.

Es innegable la trascendencia de los nuevos confines abiertos por Goleman en el campo de la inteligencia, aunque elude una definición clara y sistemática del nuevo concepto que da título a su libro. En unas ocasiones, y tras relatar algunos casos particularmente turbulentos, afectivamente desajustados y "tan reales como la vida misma", identifica la inteligencia emocional con la habilidad conductual para el autocontrol, una habilidad necesaria para salir al paso de inciertos trances. En otras, la confunde con lo que en la historia de la filosofía se han venido llamando "virtudes": prudencia, templanza, serenidad... Y evidentemente también es muestra de inteligencia emocional el autoconocimiento y la autoexploración sentimental, así como la sensibilidad comprensiva respecto de los sentimientos de los demás. Incluso se deduce de su libro otra definición vinculada a la anterior: lo emocionalmente inteligente es no sólo detectar fina y agudamente los sentimientos propios y ajenos, sino también tener la sagacidad para regularlos, para matizarlos y darles un golpe de timón si al caso viniera. En este punto es posible formular una pregunta: de acuerdo, pero ¿con qué fin? Cabe inferir que unas veces por conseguir el *equilibrio* psicológico, personal y familiar, otras como instrumento para el *éxito* en diferentes ámbitos (la escuela, el trabajo, las ventas, la política...). Sea como fuere, no aparece en el libro de Goleman una referencia explícita y sistemática al respecto, suponiendo el autor que preexiste un conjunto de fines que son buenos en sí mismos. ¿Quién en su sano juicio pondría en

duda que el *equilibrio* y el *éxito* en sentido amplio son objetivos intrínsecamente deseables? Inteligencia emocional es regular las emociones propias y ajenas, "normalizarlas", ajustarlas a normas y a reglas, pero ¿cuáles y por qué? ¿No exige esta respuesta el despertar de capacidades inteligentes que rebasan la frontera de la inteligencia emocional? El equilibrio, ¿induce siempre a la paz interior (y externa) o llama por el contrario en puntuales circunstancias a la lucha? El éxito, ¿individual o social? ¿Estaría *justificado* actuar o hacer actuar a otro como esclavo en aras del éxito económico? ¿Qué tipo de éxito vale más, el que se sigue de la lucha por la deseable *dignidad* personal y colectiva, o el éxito en términos puramente comerciales?

3. Pero lo que más se echa en falta es un análisis más profundo de la misma naturaleza de la inteligencia emocional. Tras la lectura del libro de Goleman no queda suficientemente claro si por 'inteligencia emocional' hemos de entender un potencial psíquico que integra las dimensiones intelectual/racional y la afectiva/emocional tantas veces separadas por la cultura occidental, o por el contrario hemos de seguir observando estas dimensiones como dos esferas o dinámicas funcionalmente diferenciadas o independientes. En el primero de los supuestos, la aportación teórica de Goleman estaría en la línea filosófica marcada por Nietzsche con su concepto de *razón corporal*, por Ortega con su *raciovitalismo* o por Zubiri con su idea de *inteligencia sentiente*, teniendo todos ellos notables antecedentes en maestros como Aristóteles y su conocida definición del ser humano como mezcla de 'deseo inteligente' e 'inteligencia deseosa'.

Sin embargo, todo apunta al segundo supuesto: a pesar de lo sobredimensionado con que se nos aparece el mundo emocional, el texto del psicólogo y periodista norteamericano avalaría el *dictum* cartesiano según el cual ningún hombre es tan débil que no sea capaz de dominar sus pasiones. Distinción y separación entre lo racional y lo emocional, concesiones al protagonismo de lo emocional pero sin librarse de la sospecha que éste suscita y que justifica el dominio prescrito por el resto del cerebro... éstas son algunas de las claves del discurso de Goleman. En el capítulo 5 ("Esclavos de la pasión") el autor afirma, tras analizar algunos episodios de enfado, tristeza o depresión, que "llegar a *dominar* las emociones constituye una tarea tan ardua que requiere una dedicación completa y es por ello por lo que la mayor parte de nosotros sólo podemos tratar de *controlar* [1] –en nuestro tiempo libre– el estado de ánimo que nos embarga". El diseño de nuestro cerebro apenas nos deja margen para controlar el *momento* en que nos veremos arrastrados por una emoción, así como tampoco parece que tengamos mucho que hacer ante el *tipo* de emoción que nos inundará, aunque sí que está en nuestras manos controlar el *tiempo* de permanencia de una determinada emoción (Goleman, 1995, p. 106). "Inteligencia emocional" reproduce los esquemas del racionalismo aunque, como vemos, se muestra menos optimista a la hora de reconocer el dominio y control emocional por parte de humanos que son (somos) más *débiles* que lo que presumía Descartes. Los sentimientos y emociones humanas siguen siendo aquí en última instancia algo ajeno, algo extraño, algo sobrevenido a nuestra conciencia procedente de las insondables profundidades de la amígdala. Reproducir la antigua secesión entre lo racional y lo emocional, ¿no es acaso la peor traición al nuevo concepto de 'inteligencia emocional', en tanto que las emociones siguen teniendo poco de "inteligente" o de "cognitivo"?

---

[1] La cursiva es mía.

4. Paradójicamente pensadores de corte kantiano como el suizo J. Piaget, y tras él su discípulo norteamericano L. Kohlberg, trataron de superar con mejor fortuna esta esquizofrenia científica a través de la idea de *interacción dialéctica*: es preciso suponer en nuestro psiquismo una unidad funcional resultado de continuas interacciones entre nuestra vida emocional y nuestra cognición en general, y entre éstas (es decir, entre el sujeto) y el medio físico, socio-cultural, político, etc. Vergüenza, orgullo, irritación o indignación, angustia... y todo el extenso abanico de sentimientos humanos, en tanto que humanos y expresables simbólica y lingüísticamente, en tanto que producidos en el seno de una determinada sociedad, contienen, aparte de su núcleo puramente afectivo y fisiológicamente "amigdalar", un componente fuertemente cognitivo y una tonalidad contextualmente cultural que hacen que éstos vayan adquiriendo uno u otro *sentido* para la persona y quienes la rodean, una u otra intensidad, una u otra *calidad*. El sentimiento puro no existe más que en nuestra imaginación abstractiva. Existen seres humanos que sienten, y sienten comprendiendo, entendiendo, valorando e interpretando desde parámetros intelectuales-emocionales radicalmente diferentes. [2]

El *autocontrol* tan ensalzado por Goleman no es sólo un acto de dominio de la inteligencia sobre los afectos, sino la manera en que realizamos este ideal constituye una compleja "disposición cognitivo-sentimental", gestora de un impulso y una actitud de superación querida, deseada y *re-conocida* por el sujeto. De forma análoga, el sentimiento de enfado, de irritación y de rabia que nos inunda cuando algo nos parece *indignante* estará asimismo en función del concepto implícito de lo que consideremos 'digno': el enfado por indignación aparece y cobra diferentes matices dependiendo en buena medida de lo que *entendemos* merecer. En el fondo de nuestro psiquismo se han fundido las razones que suscitan emociones y las emociones bañadas de diferentes razones, y esta fusión es la que explica que juzguemos y sintamos como indignante el maltrato a un menor o a un inmigrante sin papeles, o por el contrario no veamos ni sintamos por ello el menor indicio para la indignación. Un sentimiento como el de *indignación* (o el de 'justa indignación') expresa magistralmente el componente cognitivo-valorativo-interpretativo de nuestro mundo sentimental, un componente que incluye, algo que me interesa resaltar ahora, categorías y apreciaciones de tipo ético: ideales de lo merecido, expectativas legítimas vulneradas, visiones del trato injusto o desconsiderado... Ahora bien, estas categorías no nacen espontáneamente en nuestro psiquismo sino que están ligadas a diferentes *estructuras de comprensión moral* que se desarrollan en el marco de una cultura y en el marco experiencial y vital que nos ayuda a comprendernos como las personas concretas que somos.

5. Goleman analiza la anatomía del enfado en un apartado de su libro, y cita a Aristóteles recordándonos que el auténtico problema estriba no en el acto de enfadarse o no ante una circunstancia, sino en tener –y por tanto saber– el grado de enfado *apropiado* ante la misma. Pero el hecho de plantearnos la 'adecuación' o 'ajuste' de nuestras emociones no es algo que surge de la dinámica emocional en sí misma. Empezar a preguntarnos si nuestro enfado es el apropiado es algo que indica el naci-

---

[2] El propio Piaget, para desesperación de los que aún asocian cognitivismo con perspectiva "cerebralista" o "computacional", ya sostenía que cualquier separación entre cognición y afecto es artificial. No puede haber conocimiento sin afecto (sin interés, añadirá Habermas) y viceversa, puesto que el afecto *motiva* las operaciones del conocimiento y éste *estructura* las operaciones promovidas por el afecto (Piaget (1978), *Seis estudios de psicología*, Barral, Barna).

miento del *pensamiento ético*, algo que a su vez configurará diferentes actitudes con diferente calidad emocional; asimismo el pensamiento ético, ¿no comienza su andadura ante una sensación-emoción-convicción de *inconformidad-desasosiego* ante lo dado?

Sin embargo, Goleman no contempla este hecho: no va más allá del propio dinamismo emocional (a veces como si se explicara a sí mismo) así como tampoco explota suficientemente el impulso de nuestra "inteligencia deseosa" en su constante búsqueda de *lo adecuado* y *lo apropiado* (aquello que se adecua a esos ideales del yo que, independientemente de su signo, nos pertenecen). [3] Nuestra inteligencia se sabe a sí misma sentiente, y se pregunta además sobre lo adecuado o inadecuado de nuestros pensamientos, acciones o sentimientos. ¿Por qué éstos son los realmente adecuados, justos, recomendables o deseables? Nuestra inteligencia trata de resolver este problema vital y radicalmente humano, una resolución que influirá a su vez en la calidad de nuestras emociones. Éste es, en fin, uno de sus cometidos *propios*, una de las funciones de la inteligencia en su despliegue cotidiano. Pues ciertamente la inteligencia humana no sólo es el modo eficaz y bueno de resolver problemas matemáticos, memorísticos, o verbales (inteligencia psicométrica) sino también la capacidad para comprender y regular los propios sentimientos tal como defiende Goleman. Pero este proceso de comprensión y regulación ocurre tras la mediación de categorías sociomorales sentidas, de emociones morales valoradas y reconocidas *cognitivamente*. Aquí es donde entra en escena la inteligencia en su faceta moral.

6. Hay que decir en honor a la verdad que Goleman aborda en un capítulo de IE la cuestión del vínculo entre emociones y moralidad. En *Las raíces de la empatía* el investigador norteamericano, apelando a M. Hoffman, sugiere que la emoción de la empatía es "el fundamento de la actitud ética": el sentir con otro nos capacita para ponernos en su lugar, actitud que está "inextricablemente unida a los juicios morales". Curiosamente la psicología cognitiva desde Piaget y Kohlberg localizó en la empatía, es decir, en la capacidad para ponerse en el lugar del otro (el famoso *role taking*), el origen de la actitud que posteriormente llamamos moral. Sin embargo, y sin rechazar la carga emocional de esta capacidad, la psicología cognitiva ha insistido en los componentes lógicos, intelectuales y cognitivos que ayudan a entenderla plenamente.

Es cierto que Goleman habla de un nivel más avanzado de la empatía que nos permite generalizar y nos conduce a preocuparnos por la suerte de todo un colectivo (los pobres, los oprimidos, los marginados), "preocupación que en la adolescencia puede verse *reforzada* (el subrayado es mío) por convicciones morales centradas en el deseo de aliviar la injusticia y el infortunio ajeno". Ahora bien, tales convicciones morales ¿tienen únicamente la misión de *reforzar* una actitud empática de raíz eminentemente emocional? ¿Por qué unas personas *tienen* esas 'convicciones reforzadoras' y otras no? Contrariedades como éstas desparecen si asumimos otra definición 'más completa' de la empatía, observándola no como un fenómeno emocional a secas sino también como un complejo proceso psicológico-hermenéutico: la empatía no sólo es la capacidad para sentir con el otro, sino también para *comprender* e *interpretar* el vasto lenguaje de sus sentimientos. Comprender, interpretar, captar imaginativamente al otro cuando nos ponemos en su lugar... ¿no son actos psicológicos en los que necesariamente interviene de un modo más integral el neocórtex cerebral? En última instancia,

---

[3] Ch. Taylor (1996), *Fuentes del yo,* Barcelona, Paidós.

¿qué es lo que hace que consideremos 'moral' un sentimiento y tratemos de actuar consecuentemente? ¿Por qué dirigimos nuestra empatía, *cognitivamente matizada*, hacia unos sufrientes y no otros? El planteamiento 'emotivista' de Goleman no da respuesta a estos interrogantes.

La "indignación empática" descrita por J. S. Mill y citada por Goleman como uno de los sustentos de la acción ética es algo así como el sentimiento natural de venganza que nos causan los agravios de que otras personas son objeto. A ello nada habría que replicar siempre que admitiéramos que el 'sentimiento natural de venganza' puede ser común y racionalmente postergado para rechazar la pena de muerte como mecanismo *natural* de justicia, por ejemplo.

7. El discurso en torno a la empatía abre las puertas, como insinuábamos, a la posibilidad de la *inteligencia moral* en vez de ser un discurso que se agota en un concepto de *inteligencia emocional* tal como ha sido formulado por Goleman. La sintonización afectiva con el otro entraña una efervescencia emocional asociada intrínsecamente a estructuras lógico-intelectuales y a categorizaciones éticas que se van construyendo dinámica y dialécticamente a lo largo de la historia vital de cualquier persona en el contexto de su cultura. De tal suerte que la empatía entendida en sentido amplio, como fenómeno psicológico-hermenéutico y como manifestación cognitivo-sentimental, sea quizás el corazón de lo que puede denominarse como *inteligencia moral*.

En un reciente libro, [4] cercano al discurso de la psicología cognitiva, he argumentado a favor de esta posibilidad y he tratado de reinterpretar la teoría del desarrollo moral en el sentido del desarrollo de la inteligencia moral. Ahora, unos meses después de su publicación, me reafirmo en la necesidad de abrir nuevos horizontes y de explorar nuevos confines en nuestra idea de 'inteligencia', pero esta vez orientándola al mundo de las relaciones interpersonales y, dentro de las mismas, a aquéllas en las que nos vemos comprometidos e involucrados en la búsqueda de propuestas 'justas', 'adecuadas', 'imparciales', 'equitativas' o 'legítimas'. Y además hacerlo no de cualquier manera sino dialógicamente, es decir, "a través del *logos*", de un 'logos' si se quiere vital y emocionalmente activo. [5] Afirmar la posibilidad de propuestas *moralmente inteligentes* ante conflictos interpersonales de acción significa básicamente dos cosas: Primero y en un plano descriptivo, significa que nuestra 'intelección' de la realidad incluye la comprensión, el entendimiento no sólo del mundo físico sino inevitablemente también del mundo de las valoraciones morales; supone un 'darse cuenta' de su importancia, un notar su existencia en los símbolos que son las palabras o los gestos con los que mostramos aprobación o rechazo, gusto o disgusto, acuerdo o desacuerdo; asimismo significa *dar sentido* a conceptos como 'justo', 'adecuado', 'equitativo', 'bueno'... revitalizándolos al usarlos en nuestros actos o nuestras apreciaciones coti-

---

[4] V. Gozálvez (2000), *Inteligencia Moral,* Bilbao, Desclée de Brouwer.

[5] La acusación de "monológica" a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg por parte de Habermas abre ciertas suspicacias: el concepto "monológico" de entrada es contradictorio en sus propios términos, pues es imposible la articulación de un "logos" en soledad. La palabra "logos" ya significa 'discurso' e incitación-invitación al mismo más que lo contrario. Lo opuesto a lo dialógico no es lo 'monológico' sino en todo caso lo dogmático o lo fanático, en suma, lo que se opone al uso del "logos" y lo que se niega a desarrollarse *a través de* él. Además la propuesta pedagógica de Piaget y Kohlberg es incomprensible sin el recurso al discurso compartido y a la interacción dialéctica como mecanismo primordial en la maduración moral de cualquier persona con capacidad de habla y comunicación (Kohlberg, 1968 a, 1970 b, 1980).

dianas (entender, comprender, darse cuenta, captar el sentido... éste es el rico registro del *ego intellego* latino). Precisamente este darse cuenta y captar el sentido de nuestros juicios de valor es el primer escalón para auparnos desde la moral vivida hacia la reflexión –la intelección– ética dentro de un nivel reflexivo que no es patrimonio exclusivo de los pensadores de salón, sino que más bien constituye una de las más preciosas posesiones de lo que se define como 'lo humano'.

En un plano rudimentario y meramente descriptivo (que incluye la descripción de la cualidad moralmente estructural del ser humano como especie capaz de *discernir* entre lo que considera bueno y malo, justo o injusto), en este nivel, digo, cualquier persona es moralmente inteligente. Sin embargo nuestra inteligencia moral se mueve en un plano más prescriptivo a partir precisamente de la posibilidad enteramente humana de realizar lo que en psicología cognitiva se denomina 'operaciones de operaciones' u 'operaciones de segundo orden'. Aplicado al ámbito de la moralidad, esto significa la posibilidad de formular juicios reflexivos, distanciados y críticos acerca de juicios morales previos, de ideales o valoraciones convencionales asumidas de un modo reproductivo y un tanto mecánicamente por parte de la persona.

8. ¿Qué es el trato digno, aquello que constituye lo fundamental en el merecimiento de cualquier persona? ¿Qué es aquello que por el hecho de ser humanos merecemos unos de los otros? ¿Cómo queremos dar cuerpo a la idea de *dignidad humana* desde un punto de vista vital y racionalmente imparcial, sensible y abierto? La respuesta a estas preguntas exige una buena dosis de inteligencia a una ciudadanía que se quiere y se sabe partícipe de un proyecto colectivo de mejora y perfeccionamiento de la convivencia, en sentido comunitario y cada vez más, indefectiblemente, en sentido global e intercultural.

El discurso de la inteligencia moral es interdisciplinar y poliédrico. Es ideológico (acerca de ideas, metáforas y símbolos culturales), dialógico y comunicativo, ético-normativo o filosófico (da cuenta reflexivamente de conceptos como 'derecho', 'responsabilidad', 'justicia', 'respeto', 'progreso', 'libertad'...). Se caracteriza por un espíritu permeable, alimentado por un impulso participativo, crítico, inquieto –que poco tiene de acomodaticio–, y que no renuncia al goce por lo ya conseguido ni a la lucha por lo anhelado. Pero indudablemente viene posibilitado, sobre todo al observar los procesos de desarrollo individuales, por logros lógico-psicológicos que se concretan en operaciones cognitivas como la de *diferenciación* o la de *integración*: *diferenciación* entre lo subjetivo y lo objetivo o físico, entre las intenciones y las consecuencias, entre el ámbito moral y el legal, entre el significado de derecho y el de deber... e *integración* en el sentido de complementación entre un derecho y el deber recíproco, referida a la idea misma de reciprocidad y de igualdad... Por ejemplo, el hecho de poder captar y distinguir las *intenciones* en los actos de otras personas supone una conquista moral-intelectual en el psiquismo del niño, algo que responde a una tendencia de desarrollo culturalmente universal (Kohlberg, 1969; Piaget, 1948). Precisamente esta dimensión lógico-cognitiva que inunda la moralidad es la que sienta otro de los cimientos de una 'inteligencia moral'.

9. En un tiempo que a menudo se pliega a la fatalidad de 'lo real' bajo la sombra de la posmodernidad, se hace difícil el reconocimiento de la existencia y el valor de *una* inteligencia aplicada a lo moral. Quizás uno de los reflejos del espíritu posmoderno y de las dificultades a la hora de contemplar la racionalidad –el 'logos', lo inteli-

gente– en el ámbito de la moral sea la teoría de las *inteligencias múltiples* de Howard Gardner. Gardner ha sido, desde los años '80, uno de los investigadores dentro de la psicología que más ha revolucionado el concepto de 'inteligencia' y que más caminos nuevos ha abierto en su seno. Desde que dos décadas antes, en 1983, publicara *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences,* Gardner se ha convertido en una referencia constante siempre que se menciona el actual giro que está dando la noción de inteligencia.

La tesis principal de Gardner es la de que no existe una única capacidad general a la que podamos llamar 'inteligencia', detectada por la tradicional psicometría midiendo el grado de resolución del sujeto ante distintas pruebas (espaciales, verbales, numéricas...) y analizando el grado de correlación entre éstas (el legendario factor "G"). En cambio, Gardner comenzó cuestionando la afirmación que cimentaba todo este edificio. Su radical propuesta era que se ampliara el término *inteligencia* para abarcar muchas capacidades que estaban fuera de su tradicional alcance. Así, en su obra clásica *Frames of Mind* defendía la existencia de siete capacidades inteligentes (siete inteligencias) que se manifiestan y pueden ser educadas en distintos ámbitos o dominios independientes entre sí: la inteligencia lingüística, la lógico-matemática, la inteligencia musical, la corporal-cinestésica, la inteligencia espacial, y por último las dos inteligencias que más sorpresa causaron en su día como reconoce el propio autor: la *inteligencia interpersonal* (capacidad de una persona para entender las intenciones, las motivaciones y deseos ajenos, capacidad que le facilita el relacionarse y trabajar *eficazmente* con otras personas) y la *inteligencia intrapersonal* (capacidad para comprenderse a sí mismo en cuanto a sentimientos, miedos, deseos y capacidades; capacidad para usar esta información con *eficacia* en la regulación de la propia vida).

Todo parece que apunta a la configuración de una inteligencia moral, pues las inteligencias intra e intersubjetiva juegan el papel de regular eficazmente nuestra propia vida y nuestras relaciones con los demás. Sin embargo, y a falta de aclarar lo que significa "eficazmente" en este contexto, Gardner se niega a aceptar la existencia de una inteligencia en la resolución de conflictos interpersonales de acción, es decir, de una inteligencia moral.

Gardner proclama abiertamente el deber de comprender cómo podemos combinar la inteligencia y la moralidad para crear un mundo en el que todos queramos vivir, pues "después de todo, una sociedad dirigida por personas 'inteligentes' bien podría saltar por los aires o acabar con todo el planeta" (Gardner, 1999). ¿También se vería inmersa en peligros semejantes una sociedad dirigida por personas intra e interpersonalmente inteligentes, capaces de regular *eficazmente* su propia vida y las normas de convivencia? ¿A qué tipo de *moralidad* se refiere Gardner al suponer la necesidad de combinarla con la inteligencia?

10. En la actualización de su teoría de las inteligencias múltiples (en *Intelligence Reframed,* 1999), [6] Gardner define de una manera más refinada, y tras dos décadas de investigación, el concepto de inteligencia, o mejor, el concepto de *una* inteligencia: ésta sería "el potencial biopsicológico para procesar información que se puede activar en un marco cultural para resolver problemas o crear productos que tienen valor para una cultura". De acuerdo con su propia definición, ¿qué nos impediría hablar de una

[6] Traducida al castellano como *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI,* Editorial Paidós, Barcelona, 2001.

'inteligencia moral'? Inicialmente nada, siempre que la entendiéramos como la capacidad (o potencial) biopsicológico para procesar contenidos morales e información sobre normas, valores, cursos de acción recomendables o exigibles... que tiene valor para una cultura. Tan sólo cabría tener la precaución de no perder de vista que con esta definición estaríamos dibujando exactamente el perfil de una moralidad de corte *convencional*, es decir, una moralidad de las costumbres y normas morales estandarizadas y predominantes en una cultura, válidas y dignas de ser cumplidas *esencialmente* por ser costumbres y normas de la propia sociedad.

Quizás la clave de la negación de Gardner de una inteligencia moral esté (a) en el concepto esencialmente instrumental de *eficacia* a la base de las inteligencias intra e interpersonal, y (b) en la controvertida y ambigua definición de *moralidad* que subyace a su análisis:

(a) El concepto de *eficacia* hace referencia al uso de adecuados instrumentos y estrategias para resolver un problema de acuerdo con unas metas ya establecidas. En este sentido es de gran eficacia en nuestras relaciones interpersonales el autocontrol y las habilidades emocionales, así como las habilidades sociales para entender y reconducir deseos ajenos en beneficio mutuo. Gardner prefiere recurrir al concepto de una *'inteligencia práctica'* como el formulado por Robert Sternberg [7] para expresar la necesidad de la eficacia en las relaciones interpersonales, antes que apelar a un concepto de inteligencia moral alentador de otros fines como la justicia o la libertad en estas relaciones. De hecho las inteligencias intra e interpersonal tienen que ver directamente con la inteligencia práctica, es decir, la capacidad de las personas para abordar con *eficacia* nueva información en nuevos contextos sociales (en la escuela, en la empresa, en la calle...) con el fin de alcanzar el *éxito* en los mismos.

Sin embargo, el concepto de eficacia esconde unos límites que exceden el ámbito de la investigación psicológica y nos adentran en el de la discusión filosófica. Sin negar el indudable valor de la eficacia y del éxito para la buena realización de cualquier empresa o proyecto, cabe no obstante recordar los problemas que surgen de entronizar estos ideales como único criterio válido en el mundo social, interpersonal o político. Eficacia y éxito van ligados a una *inteligencia calculadora*, a la razón instrumental (en terminología de la Escuela de Francfort), y se justifican en el seno de una teoría de juegos que maximiza beneficios y minimiza costes. Curiosamente, en el campo de la psicología del razonamiento, L. Cosmides [8] llamó a este tipo de inteligencia "razón evolutiva o adaptativa", afirmando que nuestra capacidad racional funcionaba mejor en problemas de costes y beneficios, y no sólo eso: nuestra racionalidad obedece esencialmente a este tipo de criterios adaptativos, sujeta como lo está irremisiblemente a procesos de selección natural. Maquiavelo, Hobbes y más actualmente Gauthier vendrían a ser el fundamento de las teorías del cálculo inteligente y eficaz. Y ahora algunos de los límites. Empecemos con un ejemplo clásico: ¿son los discursos de Adolf Hitler un ejemplo de inteligencia práctica y estratégica a seguir? Sus grandes dotes para liderar a grandes masas, sus innegables habilidades sociales para comprender, catalizar y reconducir los sentimientos e intereses de todo un pueblo, ¿no serán motivos suficientes para considerarlo el más inteligente de los alemanes de su tiem-

---

[7] R.J. Sternberg, *Successful Intelligence,* Nueva York, Simon & Schuster, 1997 (trad. cast. *Inteligencia exitosa,* Paidós, Barcelona, 1997).

[8] L. Cosmides (1989), "The logic of social exchange: has natural selection shaped how humans reason? Studies with Wason selection task" *Cognition*, 31 (3), 187-276.

po? ¿O quizás estaremos dispuestos a asumir que, a pesar de su notable inteligencia interpersonal, Hitler era infinitamente torpe en cuanto a su... inteligencia moral? El mismo Gardner se niega en *Intelligence Reframed* a aceptar la "racionalidad" del holocausto.

Dudar de la racionalidad del holocausto, percibir su profunda irracionalidad y su estremecedor absurdo, es algo que lo hacemos eminentemente no en virtud de criterios estratégicos, técnicos o económicos, sino porque sentimos el aleteo de una inteligencia ética que no nos viene dada por pura genética sino por un proceso educativo y dialéctico de "degustación de una vida digna de ser vivida". [9]

Precisamente con estas consideraciones llegamos a **(b)** la parcial definición de "moralidad" que encierra el discurso de H. Gardner, una definición que dificulta realmente la construcción de una 'inteligencia moral'. En efecto, nuestro autor disipa la posibilidad de inocular la racionalidad (el *logos*, lo inteligente) al ámbito de lo normativo puesto que "el ámbito de lo moral parece poco cognitivo" según nos dice. ¿Qué le lleva a declarar esto? Tal como ya he anunciado, la *ambigüedad* con que retrata este ámbito.

Cuando, en su clasificación inicial de las inteligencias, Gardner negó la *existencia* de una inteligencia moral, [10] consideraba que la moral "no era más que una subespecie de un sistema cultural de valores... (por lo que) el hecho de que se atengan (las personas) a ese sistema de valores o lo revisen de una manera positiva o destructiva es una decisión personal, no el resultado de ejercer una inteligencia" (Gardner, 1999). Por tanto, cada sociedad define lo que es moralmente aceptable y cada sujeto el que se atiene o no al sistema moral establecido. Si así es, ¿incurriría en inmoralidad una persona *siempre* que se apartara de "su" sistema de valores? ¿Hay posibilidad de *discernir* cuándo es mejor 'salirse' del sistema?

Ante este interrogante y basándose ahora en una definición "cósmica", espiritualista o religiosa de la moral, Gardner responde que hay personas que destacan ¡por su inteligencia moral! dada su facilidad para dominar las representaciones simbólicas y las codificaciones tradicionales que tratan de *cuestiones sagradas* de la existencia humana (como, por ejemplo, los diez mandamientos). Admite incluso que tales personas disponen de un potencial para ir más allá de la convencionalidad, pero con el fin de crear nuevos procesos que regulan las *facetas sacrosantas* de las interacciones humanas (sic). Sin embargo, la definición espiritualista de la moral tampoco da pie al optimismo. No podemos aquí, según nuestro autor, hablar con propiedad de una inteligencia moral sino en todo caso de una "inteligencia filosófica" en general, una inteligencia que capta conjuntamente lo espiritual, lo sagrado, lo trascendental, lo emocional, lo cósmico, lo moral y lo religioso sin buscar constantemente esa delgada línea que los separa. Los juicios y razonamientos ante un dilema moral (por ejemplo, el de robar una medicina para salvar la vida de un enfermo) son, afirma Gardner, *especulaciones* que pertenecen al ámbito de la comprensión filosófica, "donde el carácter distintivo del ámbito moral está muy atenuado" (Gardner, 1999, p. 85), afirmación polémica donde las haya. Aun así, dudar de la *independencia* de la reflexión ética no

---

[9] Un caso más actual que el holocausto pero que plantea una disyuntiva similar es el que se planteó en el famoso caso del submarino Kursk. Ver A. Cortina, "La educación del deseo", *Claves de Razón Práctica*, 113, 56-61.

[10] Gardner niega la existencia de tal inteligencia adoptando inconscientemente el papel de un científico *platónico*: lo hace como si *una* inteligencia o sus diferentes manifestaciones fueran una realidad en sí, algo que preexiste y que el buen científico desenmascara y retrata fielmente.

conduce necesariamente a negar una inteligencia moral. Quizás el psicólogo norteamericano haya olvidado que no es lo mismo independencia que autonomía: el ámbito de la ética, la esfera de la moral, sin pretender absoluta independencia, sí aspiran a una saludable y edificante *autonomía* con respecto al derecho, la metafísica o la religión.

11. Hay aún una tercera definición de moralidad. Gardner argumenta en otros pasajes que una persona moral es, al margen de sus inquietudes intelectuales o creativas, una "buena persona". Poseer sensibilidad moral es tener un "buen carácter".

Con ello sigue Gardner a Robert Coles con su libro *The Moral Intelligence of Children* (1997). [11] Coles, ganador del premio *Pullitzer*, psiquiatra infantil y educador, oyó pronunciar por primera vez el término 'inteligencia moral' a Rustin MacIntosh, un admirado pediatra que trataba con jóvenes pacientes gravemente enfermos. Ni Coles ni su inspirador se comprometen con una definición teórica de esta forma de inteligencia, aunque uno y otro la identifican con la *bondad*. Efectivamente, según relata Coles al referirse a su maestro, la inteligencia moral no es posesión exclusiva de adultos; los niños que la poseían eran "bondadosos, pensaban en los demás... Algunos niños, incluso a los seis o siete años, tenían ya un deseo evidente de ser discretos y corteses; poseían la generosidad y la buena disposición para ver el mundo como otros lo veían... y para actuar según ese *conocimiento* de una forma bondadosa". [12] Ser moralmente inteligente, de lo que se deduce del libro de Coles, es sinónimo de adquirir y desarrollar la *imaginación moral* para experimentar, intuir y conocer el bien, pero sobre todo para actuar conforme a él: la empatía, la capacidad de entrega, la salida del egocentrismo, la generosidad, la discreción, la cortesía o la autorrenuncia. También se refiere, en suma, al respeto a los demás y a uno mismo. Se extiende Coles en el relato de incontables casos y ejemplos por su valor como testimonios, como impulsores de la imaginación moral y como transmisores de *virtudes* o contenidos morales concretos, contenidos no designados de manera teórica explícita y menos aún justificados ética o filosóficamente. A las habilidades y contenidos morales enumerados, Coles añade en otros momentos la nobleza de carácter, la posesión de gran humanidad, la compasión, el cariño, no ser pretencioso ni egoísta, la honorabilidad, y el hecho de adquirir una persona "un compromiso de mente, corazón y alma con la propia familia, los que le rodean y el país" (Ibidem, p. 32).

Independientemente de lo sugerente que pueda resultar la propuesta de Coles, [13] entiendo no obstante que el título debería haber sido otro, quizás *The moral character of children* o *The moral behavior of children.* Lo cierto es que ante un planteamiento como el de Coles no resulta extraño, tal como hace Gardner, dudar de la conveniencia de contar con una inteligencia moral en la lista de 'inteligencias'. ¿Qué es lo que abre

---

[11] Traducida al castellano como *La inteligencia moral del niño y del adolescente*, Kairós, Barcelona, 1998.

[12] En la p. 16 de la traducción al castellano. La cursiva es mía.

[13] Nada nueva por cierto, pues recuerda a programas de educación moral de clara raíz aristotélica, y después tan arraigados en occidente a través del cristianismo. En el ámbito de la pedagogía moral, los pioneros en el siglo XX han sido H. Hartshorne y M.A. May, y más recientemente el proyecto de educación del carácter virtuoso de T. Lickona, un proyecto pujante actualmente en EEUU como freno a la 'crisis de valores' (delincuencia, drogodependencia, anomia, desintegración familiar...). Nada que objetar, siempre que no perdamos de vista que lo auténticamente crítico sería, como ya dijera con razón F. Savater, que en una sociedad arraigaran valores blindados a la crítica y, por ende, compactos, solidísimos y más en sintonía con una filosofía premoderna.

esta duda? La duda aparece inmediatamente al advertir que la idea de *bondad* es relativa culturalmente. La conducta, la acción y el carácter pueden ser, naturalmente, el paso último en la maduración de la inteligencia moral, pero ellos no son en sí mismos *inteligencia* a pesar de su *recomendable* engarzamiento en ella. Por último, se echa de menos, obviamente, una justificación filosófica a todo el planteamiento de Coles, y con esta ausencia el autor de *The Moral Intelligence of Children* está abriendo las puertas a la sospecha de arbitrariedad, relativismo y subjetivismo, una sospecha que sirve a Gardner para impugnar una articulación de la inteligencia moral semejante.

Sea como fuere, vincular el funcionamiento de la inteligencia moral con el reconocimiento de *lo sacrosanto* o con la *bondad del carácter* nunca puede hacerse a costa de olvidar el reto preferente de la misma: la resolución racional de conflictos interpersonales de acción con miras a la *justicia*. El auténtico corazón de la inteligencia en su dimensión moral, su objetivo primordial, no es el acceso a lo sacrosanto ni la cristalización de un carácter bueno. La prensa de estos días nos ha informado de un suceso triste y desconcertante: un juez, acaso en un arranque de bondad o generosidad espléndidas, concede el permiso de excarcelación a dos presos con historial bastante violento y en contra de los informes de la administración penitenciaria. Aprovechado el permiso, los liberados atracan un banco y matan a dos agentes de la policía nacional que acudieron ante la alarma activada. ¿Bondad o justicia es lo que ha de prevalecer en la regulación moral de cualquier sociedad? Evidentemente las exigencias de bondad y las de justicia no son incompatibles, pero siempre que se cumpla una condición ineludible de justicia: un modelo de vida buena nunca ha de pretender establecerse de manera hegemónica, dependiendo su existencia de la desaparición de los demás. Un modelo o forma de vida buena ha de expandirse mediante el prestigio, el convencimiento y la sugerencia, y siempre aceptando su coexistencia con otras formas de "ser bueno". O sea, siempre como pieza de un marco *plural.* Por otra parte, en ausencia de justicia el deseo de bondad deviene en una pasión vana, anecdótica, cuando no funesta: la historia está repleta de sucesos trágicos provocados por buenísimas intenciones.

La propuesta de lo 'moralmente inteligente' de Coles, en fin, cobra sentido en lo que he llamado, basándome en la clasificación de K.O. Apel, *microesfera ética*: en el ámbito de la moralidad de relaciones personales próximas. Sin embargo, en este ámbito la bondad es recomendable como empeño de la inteligencia tanto como otras aspiraciones, otros fines, incluyendo el de la *libertad radical* para vivir incluso de modo no-generoso en ciertos momentos: para vivir sin la dominación de lo que los otros piensan y esperan de mí en una atmósfera moralmente pegajosa, opresiva y un tanto provinciana o cerrada. El anhelo de bondad puede degenerar en una 'moral del camello', en una moral de la carga resignada que exalta sistemáticamente el sacrificio y la autorrenuncia. Una moral censurable no sólo en clave nietzscheana, sino por ser asimismo expresión equívoca y embotada de inteligencia moral.

Pero ya es suficiente. Aunque el discurso en torno a los nuevos confines de la inteligencia no puede zanjarse en tan breve espacio, sí que ha de ser trazado dentro de estos límites. Concluyo, pues, apuntando siquiera una última idea: Goleman, Gardner, Sternberg o Coles han aportado actualmente nuevas definiciones del concepto *inteligencia*, nuevas ópticas distintas e incluso independientes del tradicional *coeficiente intelectual*. Y ello necesariamente suscita el entusiasmo y abre a la esperanza: el gran mensaje es que puedes ser tardo u obtuso en el sentido tradicional pero listo e inteligente en el sentido actual. Una excelente metáfora de todo ello es el personaje de

Forrest Gump, una buena persona que triunfa (económica, emocional, socialmente) a pesar de su patente falta de luces. Una persona que, burlando sus limitaciones, desprende un punto de luz mística que parece acercarle a lo sacrosanto de la existencia. Pero, ¿augura Forrest la nueva inteligencia o la nueva no-inteligencia que queremos y que estamos dispuestos a impulsar educativamente? Porque, al cabo, una metáfora social no es menos pero tampoco más que eso: una construcción del imaginario colectivo que quizás desde la lejanía va perdiendo fragmentos de realidad, es decir, de sentido.

¿ES POSIBLE LA CRÍTICA MORAL EN EL COMUNITARISMO?

Juan Francisco Lisón Buendía
BFF2000-0508-C05-03
Universitat de València

Abstract: The present paper deals with an objection to Communitarianism: it can't be justified as an accepted moral philosophy because it makes impossible the moral criticism. After defining the central idea of Communitarianism and removing some ambiguities, several replies to this objection are exposed and assessed: 1st The replies of the considered Communitarianism precursors, principally Durkheim; 2nd the indirect replies of A. MacIntyre and A. Etzioni; and 3rd the direct replay of M. Walzer in *Interpretation and Social Criticism.*

Key words: Communitarianism, individualism, criticism, interpretation, Durkheim, Walzer.

1. Una objeción clásica: el Comunitarismo hace imposible la crítica moral

Los filósofos de la moral comparten ampliamente la idea de que, en mayor o menor medida, es posible una mejora de la convivencia humana. Lo que implica que es posible la crítica moral y que se sospeche de toda teoría en la que no quede garantizada dicha posibilidad. Es lo que sucede con el *Comunitarismo*, corriente filosófica que tiene precursores desde la Antigüedad clásica y que posee una particular vigencia en nuestro tiempo. Sin embargo dicha sospecha carece de fundamento, tanto si se la considera en referencia al *Comunitarismo* en general como a las particulares formas en que se ha manifestado. Es lo que se pretende justificar en esta ponencia.

Pero antes de llevar a cabo la justificación que pretendemos, parece conveniente contextualizar el problema. Como subraya la hermenéutica comunitarista, el conocimiento del contexto abre las puertas a una mayor comprensión de los problemas y al esclarecimiento de las mejores propuestas de solución.

1.1. *El contexto del problema*

Un debate abierto entre quienes actualmente se ocupan de problemas de Filosofía Moral enfrenta a *Individualistas* –denominados a veces, aunque ambiguamente, *Liberales*– y *Comunitaristas*. El debate es importante, al menos en el marco de la cultura anglosajona, puesto que afecta a los fundamentos de la moral. Y entre las cuestiones debatidas está la de la posibilidad de justificación de la crítica moral en el marco de la teoría. El *Individualismo* acusa al *Comunitarismo* de adoptar supuestos epistemológi-

cos y sociológicos con los que parece inviable el ejercicio de la crítica normativa referida a la convivencia social.

Conocer y valorar adecuadamente este conflicto exige, a mi entender: a) precisar con anterioridad el marco teórico en el que, genéricamente, se enfrentan 'individualistas' y 'comunitaristas'; b) llamar la atención sobre las diversas formas en que se manifiesta el *Comunitarismo*; y c) definir la forma de *Comunitarismo* que, por su racionalidad y razonabilidad, defendemos en esta ponencia. Tal finalidad es la que persiguen las siguientes consideraciones:

Primera: *Los teóricos del Comunitarismo tienen en común* la crítica a ciertas formas del racionalismo moderno que defienden el carácter convencional de la vida en sociedad y la justificación o fundamentación 'individualista' de la moral. En tal sentido definía Kallscheuer el *Comunitarismo* al presentarlo, a grandes rasgos, como "...una orientación filosófico-moral, que somete a una crítica metódica y moral la fundamentación individualista de la sociedad y de las normas sociales características de la autocomprensión racionalista 'de la' (o de *una* determinada modernidad". [1] El *Comunitarismo* contemporáneo, pues, se define inicialmente por su oposición al método y a la moral que se construyen desde supuestos individualistas, es decir, al método y a la moral que encuentran en la individualidad las raíces de toda justificación teórica y práctica. Y es este desacuerdo el que principalmente da pie a que *el Individualismo* acuse al *Comunitarismo* de ser una filosofía que hace inviable la crítica moral, la crítica normativa en general.

Segunda: El *Comunitarismo ha presentado y presenta formas muy diversas.* Al igual que el *Individualismo*. ¿Qué criterio permite distinguir y valorar tales formas? Creo que una buena respuesta puede inspirarse en el esquema teórico y la terminología de A. Etzioni, comunitarista confeso, fundador de la revista *Responsive Community* y autor de honda formación sociológica. Según dicho autor, una buena sociedad es aquella que mantiene en equilibrio los valores de *orden voluntario* y *autonomía limitada*. [2] Las distintas formas en que se expresan los 'individualismos' y 'comunitarismos' están en función del significado y la mayor o menor relevancia que concedan a tales valores.

Tercera: El *Individualismo* y el *Comunitarismo* pueden, en consecuencia, manifestarse de modo muy diverso. De modo que puede haber *formas más extremas o más centradas de Individualismo y Comunitarismo.* Las tesis neoliberales más radicalmente egoístas ocuparían el lado extremo del *Individualismo*, defensor de una autonomía y libertad que desconocen al 'otro'. Los totalitarismos de cualquier género (fascismos, fundamentalismos religiosos, etc.) ocuparían el lado extremo del *Comunitarismo* subrayando la anulación del individuo en un orden que se impone como una losa. Pero entre tales extremos se dan filosofías morales y políticas que acercan más o menos las posturas 'individualista y 'comunitarista'. Desde Hayek o Milton Friedmann a Habermas o Apel, pasando por Rorty, Dworkin, Rawls se percibe un acercamiento del *Individualismo* al *Comunitarismo.* Y desde MacIntyre o Sandel a Walzer, pasando por Barber, Taylor, Etzioni notamos un acercamiento del *Comunitarismo* al *Individualismo*. Y estos acercamientos son de tal naturaleza que ciertas formulaciones del *Comunitarismo* [3] incorporan estrategias metodológicas de las *éticas dialógicas de la respon-*

---

[1] Kallscheuer, "El Liberalismo comunitario de M. Walzer", *Debats*, 39, 1992, p. 40.

[2] Cfr. A. Etzioni, "Los elementos de una buena sociedad", cap. 1º de *La nueva regla de oro*, Barcelona, Paidós, 1999.

[3] Cfr. "Los árbitros definitivos de los valores comunitarios", cap. 8 de *Ibid.*

sabilidad solidaria, de corte individualista. Y, a su vez, filosofías individualistas de la responsabilidad incorporan a su discurso normativo razonamientos y valoraciones de raíz comunitaria. [4]

Parece, pues, que la potencial ambigüedad con que pueden concretarse las propuestas del *Individualismo* y del *Comunitarismo* aconsejan explicitar qué propuesta comunitarista es la que se sostiene en esta ponencia por considerarse la más racional y razonablemente defendible. [5]

1.2. *¿Qué se entiende por Comunitarismo?*

En común con los "considerados" [6] actualmente clásicos del Comunitarismo (A. MacIntyre, M. Sandel, Ch. Taylor, B. Barber, M. Walzer, A. Etzioni) se sostiene que la vida humana en sociedad no se justifica por un pacto entre individuos que buscan su singular interés sino por ser una característica esencial del hombre en virtud de la cual puede ser y es el ser humano que es. Asimismo se sostiene con ellos que la justificación de las normas morales no proviene de la consideración de la aislada, 'desarraigada' (unencumbered), presuntamente neutra voluntad racional autónoma ni en su mera condición de dialogante ni en su condición de maximizadora del propio beneficio. La moral encuentra justificación en el pensar y sentir intersubjetivamente compartido, en cuya determinación interviene de modo sustantivo la comunidad.

Pero la comunidad puede concebirse de muy distintas maneras. ¿Qué idea de *comunidad* se propone desde esta propuesta comunitarista? "Una comunidad es un conjunto de individuos que *(1)* comparten entre sí, total o parcialmente, una vida común o forma de vida; *(2)* concede –y es consciente y cada uno es consciente de que los otros los son– valor intrínseco a esta vida común o forma de vida; *(3)* siente, o está dispuesta a sentir, algún tipo de alta consideración de uno respecto al otro; y *(4)* coopera, o está dispuesta a cooperar, uno con otro para preservar y favorecer la vida común o forma de vida". [7] Aunque no comparto los supuestos morales de Convay en el artículo en que propone esta definición de comunidad, la valoro positivamente ya que aleja toda consideración de comunidad excluyente y refuerza los valores de copertenencia respetuosa, cooperativa y consciente a una forma de vida en común.

¿Qué *forma de vida en común* se justifica desde el modelo de comunidad que proponemos? "The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities", que definió la línea editorial de la revista comunitarista *Responsive Community,* proponía y justificaba en su momento la que consideraba forma de vida comunitaria propia de una buena sociedad. Decía: "Los hombres, las mujeres y los niños... son miem-

---

[4] Cfr. Ph. Pettit, *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (traducción de Toni Doménech), Barcelona, Paidós, 1999; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.

[5] El desarrollo de la ponencia no exige un análisis detallado del *Individualismo*. Recomendables para quienes tengan interés en su estudio y el de sus orígenes son: S. Lukes, *El Individualismo,* Barcelona, Península, 1975 y L. Dumont, *Ensayos sobre el Individualismo*, Madrid, Alianza Ed., 1987.

[6] Escribo "considerados" clásicos del Comunitarismo porque tanto MacIntyre, como Sandel, Walzer o Taylor han negado explícitamente pertenecer al *Comunitarismo* (cfr. D. Bell, *Communitarianism and its Critics*, 1993, Oxford, Clarendon Press, nota 14, p. 17), aunque por su contexto, tales negativas no desvirtúa las afirmaciones que hacemos sobre el *Comunitarismo*.

[7] D. Convay, "Capitalism and Community", *Social Philosophy and Policy Foundation*, 1996, p. 141.

bros de muchas comunidades –familias, vecindades; innumerables asociaciones de carácter social, religioso, étnico, laboral y profesional; y del mismo cuerpo político. Ni la existencia individual ni la libertad individual pueden mantenerse por mucho tiempo fuera de las interdependientes y solapadas comunidades a las que pertenecen. Tampoco puede sobrevivir durante mucho tiempo una comunidad sin que sus miembros dediquen algo de su atención, energía y recursos para los proyectos compartidos. La persecución exclusiva del interés privado erosiona la red de ambientes sociales de los que dependemos, y destruye nuestro compartido experimento de autogobierno democrático. Por estas razones, nosotros mantenemos que los derechos de los individuos no pueden preservarse durante mucho tiempo sin una perspectiva comunitaria. Una perspectiva comunitaria reconoce tanto la dignidad individual como la dimensión social de la existencia humana". [8]

Consideramos, pues, justificada una forma de vida que necesariamente es vida en diversas comunidades a las que debemos dedicar atención, energía y recursos; entendemos que es esencial a tales comunidades el reconocimiento de la dignidad humana individual y que, por ello, constituyen los fundamentos justificadores de los derechos individuales (cfr. Ch. Taylor). Sostenemos, en fin, que la moral propia de la vida comunitaria, contraria a la de aquel que persigue exclusivamente su interés, es la mayor garantía para la convivencia realmente democrática.

Tales son, pues, las tesis del *Comunitarismo* que presentamos como filosofía normativa válida para nuestro tiempo. [9] ¿Es defendible esta propuesta teórica, responde adecuadamente a las críticas y, en lo referente al tema de nuestro interés central, responde a satisfacción a la acusación de ser incapaz para la crítica moral?

1.3. *Las objeciones del Individualismo al Comunitarismo*

Es un hecho manifiesto que abundan las críticas mutuas entre autores defensores del *Comunitarismo* y del *Individualismo*. Hasta tal punto que, en ocasiones, la crítica del adversario oscurece las propuestas teóricas propias. Y lo que es menos satisfactorio: a veces la crítica no sólo es agria y descalificadora sino que parece exponente de un deliberado o indeliberado olvido de las propuestas del adversario. Es lo que sucede con la crítica que hace S. Holmes al *Comunitarismo* en el capítulo 7 de su libro *Anatomía del antiliberalismo* titulado "La trampa de la comunidad". [10] Presentamos breve y críticamente sus objeciones:

1ª. El *Comunitarismo*, sostiene Holmes, *no aclara qué es la comunidad. Respuesta*: La lectura atenta de obras como *Tras la virtud, La ética de la autenticidad, Las esferas de la justicia, Una sociedad para todos, La nueva regla de oro* proporciona un claro desmentido.

---

[8] *Responsive Community* (Winter 1991/92), p. 4.

[9] La afirmación "válida para nuestro tiempo" podría parecer una confesión de relativismo. No es ese su sentido. Más bien se trata de la expresión de una tesis 'relacionista', 'historicista' o 'particularista' que está muy lejos del 'todo vale'. Vale lo que vale en cada momento, para cada realidad y situación. Este punto de vista (que he defendido más extensamente en "Argumentos morales, políticos y económicos a favor del Comunitarismo liberal, hoy", en *Ética y Sociología. Homenaje en memoria del Prof. J. Todolí*, Salamanca, Ed. S. Esteban, 2000, pp. 403-417) considera justificable la tesis de la necesaria 'relacionalidad' del valor respecto a la realidad histórica. En esta dirección, interpreto, se mueve la crítica de Zubiri a Scheler en "El problema del mal", *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 197-235.

[10] Cfr. S. Holmes, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza Ed., 1999, pp. 217-227.

2ª. Yerran los comunitaristas al afirmar "que todas las capacidades que no pueden ejercerse sino en sociedad son necesariamente encomiables... Lo que olvidan es que *la sociedad es un lugar peligroso para educarse*". No tienen en cuenta los efectos negativos que pueden derivarse de vivir en sociedad, como puso de manifiesto Rousseau. *Respuesta*: Cabe preguntar a Holmes: ¿Acaso lo negativo de vivir en sociedad no se deriva del hecho de que la sociedad permite e incluso induce la educación en actitudes antisociales?

3ª. Los comunitaristas crean un *falso maniqueísmo* al subrayar que el individualismo fomenta los egoísmos perversos mientras la comunidad fomenta la solidaridad. "...La mayor amenaza a la cohesión nace, no del individualismo, sino de las pasiones colectivas, los conflictos ideológicos"; es muy fácil ser cruel en nombre de la comunidad o de la "causa". *Respuesta*: ¿No serán las actitudes egoístas, individualistas, las que alientan esos totalitarismos aberrantes? ¿Serían posibles esas actitudes comunitarias violentas si a cada hombre, a todo hombre, se le educara, primariamente, como miembro de la comunidad de los hombres y, posteriormente, como miembro de otras comunidades, con la corresponsabilidad moral que implica ser miembro de una comunidad? Con otras palabras: ¿acaso no son actitudes individualistas las que están en la raíz de las barbaries totalitarias?

4ª. Considera Holmes que el *Comunitarismo* es *esencialmente antiliberal.* Por eso le acusa de ser una doctrina enormemente elástica, indefinida y esquizofrénica hasta el punto de que no tiene reparos en considerar que "la comunidad es sólo *complemento* de la sociedad liberal" (p. 223). *Respuesta*: vuelve a errar Holmes, pues entre las características que definen al *Comunitarismo* no está la de ser antiliberal. Walzer, por ejemplo, se declara explícitamente como liberal. Y si, por otra parte, analizamos las razones por las que otros autores comunitaristas han criticado al *Liberalismo* nos percatamos de que sus críticas no afectan en absoluto a valores del *Liberalismo* que hoy nadie negaría: la dignidad de la persona, los Derechos Humanos. El *Comunitarismo*, pues, no ataca al *Liberalismo*, sino a algunos aspectos del mismo que, por lo general, son derivaciones perversas del ideal inicial.

5ª. Asimismo acusa Holmes al *Comunitarismo* de *incurrir en contradicción.* Si, por una parte, su planteamiento hermenéutico defiende que el pensamiento y los valores válidos son los intersubjetiva y comunitariamente compartidos y, por otra, reconocen y critican que las sociedades democráticas occidentales viven inmersas en una cultura individualista, debieran, en consecuencia, aceptar como válidos los valores y actitudes que tienen raíz y fundamento en el *Individualismo* (cfr. la semejanza de esta crítica con la hecha por M. Walzer en "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, Febr., 1990). Sin embargo, subraya Holmes, el *Comunitarismo* critica negativamente tales valores y actitudes. *Respuesta*: Desde el punto de vista teórico quizás sea esta la objeción más seria. Pero, una vez más, desatina Holmes al considerar que el *Comunitarismo* niega cualquier valor que eche raíces en el individuo, en la persona; un ejemplo de ello es la referida defensa de los DDHH. Lo que el *Comunitarismo* critica son las perversiones actuales de los valores de corte práctico y normativo (moral, económico, jurídico, etc.) a las que ha conducido la radicalización del egoísmo individualista. Además, no es ilusorio añadir que en nuestra cultura también se fomenta e impulsa la crítica al *Individualismo* como lo muestran las ONGs, los (o, al menos, algunos) movimientos antiglobalización, etc.

6. Holmes critica finalmente el carácter *utópico* de las propuestas comunitarias, pues jamás se realizará plenamente el ideal liberal. *Respuesta:* Aparte de contradecir-

se esta objeción con la formulada en 4º lugar (se acusaba al *Comunitarismo* de ser antiliberal), cabe preguntarse: ¿Es la utopía justificable moral y políticamente? Esta pregunta nos sitúa de nuevo ante el interrogante central de esta exposición: ¿las cosas son como son y la crítica es una pérdida de tiempo y energías?

Contextualizado el problema que debatimos, centrémonos en el mismo.

1.4. *El problema: ¿es posible la crítica moral en el Comunitarismo?*

El problema se ha anunciado varias veces en las líneas precedentes. Lo reformulamos: se da por supuesto que una filosofía moral justificable debe dar cabida a la crítica en su razonada propuesta de *praxis* debido a la naturaleza libre y limitada del hombre que hace perfectibles no sólo al hombre singular sino también a cualquier modelo de sociedad en el que viva. Ahora bien, sus críticos consideran que *los supuestos antropológicos, sociológicos y epistemológicos del Comunitarismo* –que hemos apuntado, aunque brevemente– *despiertan la duda sobre su capacidad de crítica moral.* Y ello porque tales supuestos definen la idea del *Comunitarismo* de que el pensar y el sentir del hombre está sustantivamente ligado y comprometido con el pensar y el sentir que comparte la comunidad a la que pertenece. [11]

¿A qué consecuencias teórico-prácticas conduciría esta interpretación de los supuestos del *Comunitarismo* que le considera incapaz de llevar a cabo la crítica moral? Al menos dos serían las consecuencias inaceptables para una filosofía moral racional y razonable:

1º. El *Comunitarismo* sacralizaría lo fáctico, puesto que interpretaría que lo valioso es lo que se piensa y se siente como valioso en la comunidad de habla y de sentido a la que se pertenece sin que se puedan traspasar los límites de la moral aceptada de hecho por la comunidad. De tal filosofía moral pueden derivarse consecuencias prácticas tan escandalosas como indeseables; por ejemplo, se justificaría el nazismo de la Alemania hitleriana por constituir el pensar y sentir dominante en la cultura alemana de finales de los años treinta y principio de los cuarenta; o se justificaría la aceptación acrítica por parte del miembro de la comunidad católica de que el aborto o el divorcio son males morales.

2º. Se anularía la idea y el valor de la individualidad autónoma que la Modernidad ha consagrado. El kantiano "*sapere aude*" y su correlato "Obra de tal manera..." pierden toda vigencia. El pensar, el querer y el sentir del individuo queda diluido en el pensar, el querer y el sentir de la comunidad que lo abarca.

Si el *Comunitarismo* no tiene respuesta a estas objeciones, el *Comunitarismo* es una filosofía moral insatisfactoria para los mismos comunitaristas para quienes el fenómeno de la moral implica la *posibilidad de crítica y la participación activa* del sujeto en la misma, aunque con una autonomía limitada. Pero sí hay respuesta.

---

[11] Cfr. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987; *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA; *Tres versiones rivales de la Ética,* Madrid, Rialp, 1992. M. Walzer, *Las esferas de la justicia*. *Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, F.C.E, 1993; Ch. Taylor, *Fuentes del yo*. *La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, etc.

2. Respuesta del Comunitarismo a la objeción

Hemos de reconocer que la objeción tiene un profundo calado; no es trivial. Muestra de ello es que tanto los precursores como los actuales defensores del *Comunitarismo* ofrecen directa o indirectamente una respuesta a la misma. Nuestro propósito, en lo que sigue, es registrar algunas de esas respuestas.

2.1. Respuesta de algunos precursores del Comunitarismo: Aristóteles, Hegel y Pragmatistas

Las filosofías morales de Aristóteles, Hegel y de los Pragmatistas se consideran, por lo común, precedentes del *Comunitarismo* por cuanto que en todas ellas lo reconocido de hecho (culturalmente) como bueno o valioso tiene en tal reconocimiento su justificación práctica. Sin embargo, no es difícil encontrar en dichos autores base teórica que justifique la posibilidad de la crítica moral y apunte la necesidad de la actividad moral del sujeto.

En Aristóteles pueden hallarse tales bases en su concepción de la virtud de la *prudencia* y en el análisis del *acto deliberativo.* [12]

En Hegel, la eticidad justifica la racionalidad moral del mundo histórico presente. Sin embargo la *dialéctica* traspasa el curso de la razón. En todo momento (posición) anida su negación (lo que justifica no sólo la posibilidad, sino la necesidad de la crítica), de cuya confrontación surgirá algo nuevo, la superación, hasta alcanzar el fin supremo que persigue "el trabajo universal del género humano". En las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* hay un texto sobre la realidad del mal en la historia, de especial belleza y don profético, que ilustra el sentido hegeliano de la *dialéctica*; pretende superar el modo abstracto en que Leibniz trata el mal y dice que "es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos...".

> ...Se trata de la categoría de lo negativo... y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar (el de la razón). Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo... La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. [13]

No es muy frecuente que se relacione el *Comunitarismo* con el *Pragmatismo.* Sin embargo existe un influjo real de esta filosofía moral en aquella. A pocas teorías se les ha cargado tanto el 'sambenito' de defensoras de lo 'fáctico' como al *Pragmatismo*. Autores contemporáneos han justificado –a mi entender, con éxito– que en la determinación pragmatista de lo moral interviene no sólo la consideración de los

---

[12] Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981 y, entre otros, J. Montoya y J. Conill, *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*, Madrid, Cincel, 1985.

[13] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 56-57.

hechos sino también de los *principios*. Y ello es, sin duda, razón suficiente para que no se desconfíe de la defensa pragmatista de la crítica moral. [14]

2.2. *Un precedente particular: E. Durkheim. Sociologismo y crítica moral*

Entre los precursores del *Comunitarismo* es E. Durkheim el que más amplia y explícitamente responde a la objeción de si es posible la crítica moral. Hay una razón: su propia filosofía moral –para él, "ciencia de la moral"– y sus detractores le exigían dar esa respuesta si quería dejar a salvo un mínimo, al menos, de autonomía moral, algo que resultaba difícil en su *Sociologismo.*

La idea de moral de Durkheim, claramente expresada en "Determination du fait moral" y "Résponses aux objections", escritos de 1906 publicados junto a otros bajo el título *Sociologie et Philosophie,* [15] es el resultado de la aplicación de *Les Regles de la méthode sociologique* de 1895 al estudio del 'hecho moral'.

Durkheim parte de un supuesto extraído del análisis de la conciencia moral, que él reconoce como aleatorio e incierto y para cuyo reconocimiento solicita "buena fe" (cfr. p. 56), según el cual ni el individuo ni la simple suma de individuos puede ser el fin del acto moral (cfr. pp. 56-58). "La sociedad es el fin eminente de la actividad moral" (p. 61); "si existe una moral, un sistema de deberes y obligaciones, es necesario que la sociedad sea una persona moral distinta de las personas individuales que comprende y de cuya síntesis resulta" (p. 58). ¿Qué es, entonces, la sociedad y por qué se nos aparece con ese protagonismo moral?

"La sociedad ...es ante todo un conjunto de ideas, de creencias, de sentimientos de todas clases, que se realizan por los individuos; y en el primer plano de estas ideas está el ideal moral que es su principal razón de ser... Una sociedad es un lugar lleno de actividad intelectual y moral..." (p. 67). Las razones por las que Durkheim le concede tal protagonismo moral son varias:

1ª. "Porque es *fuente y guardiana de la civilización*", "que es el conjunto de todos los bienes a los que concedemos el mayor precio,... el conjunto de los valores humanos más altos" (p. 61); "porque (la sociedad) es el canal por el que nos llega (la civilización)" y tales son las razones por las que "nos aparece como una *realidad infinitamente más rica y más alta que la nuestra*, una realidad de donde procede todo lo que cuenta a nuestros ojos..." (pp. 61s).

2ª. Porque la sociedad es la realidad que *hace posible la libertad*. "Abandonado a sí mismo, el individuo sucumbiría a la dependencia de las fuerzas físicas" (p. 62). Si el hombre no sucumbe a las fuerzas de la naturaleza es gracias a la fuerza de la colectividad a la que vive incorporado. De modo que "no podemos querer salir de la sociedad sin querer dejar de ser hombres" (p. 63).

---

[14] Cfr. H. Putnam, "Pragmatismo y objetividad moral" y "Pragmatismo y relativismo: valores universales y forma de vida tradicionales", en *La herencia del Pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997. Y H. S. Richardson, "Beyond Good and Right; Toward a Constructive Ethical Pragmatism", *Philosophy and Public Affairs*, 1995, vol. 24, nº 2, pp. 108-141.

[15] Cfr. E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, París, P.U.F., 1967. El cap. II lleva por título "Détermination du fait moral" (pp. 39-71) y recoge una comunicación presentada por Durkheim a la Société Française de Philosophie el día 11-febrero-1906; las respuestas a las objeciones a la comunicación, hechas el 27 de marzo del mismo año, se recogen en el cap. III con el título "Réponses aux objections" (pp. 72-89). Las citas de la ponencia corresponden a esa publicación.

3ª. Por el carácter *sacrado* con que se nos presentan las nornas morales. El origen de tal sacralidad no está ni en el sujeto ni en la norma misma. Su origen es el sentimiento colectivo. "Precisamente porque (las normas morales) son en nosotros el eco de la gran colectividad, hablan en el interior de nuestras conciencias en un tono totalmente distinto al de los otros sentimientos puramente individuales... en razón de su origen tienen una fuerza y un ascendente muy especiales" (p. 66).

Ligadas sistemáticamente a tal supuesto hace Durkheim otras consideraciones acerca del 'hecho moral':

a) "...Todos los sistemas de moral efectivamente practicados por los pueblos son función de la organización social de esos pueblos, se atienen a su estructura y varían con ella... La historia ha establecido que, salvo casos anormales, *cada sociedad tiene 'en gros' la moral que necesita ('qu'il faut');* que cualquier otra moral no sólo no sería posible sino que sería mortal para la sociedad que la practicara" (p. 64. El subrayado es mío). Durkheim justifica su tesis diciendo: "hasta el presente no he encontrado a lo largo de mis investigaciones una sola regla moral que no sea producto de factores sociales determinados" (p. 64).

b) Aunque manifiesta Durkheim que no es su propósito tratar de la moral subjetiva, sin embargo no pasa por alto ciertos matices que la definen. Así, dice: "*La moral individual*... no escapa a esta ley: *es social en su más alto grado ('elle est même au plus haut point sociale').* Porque lo que prescribe realizar es el tipo ideal de hombre tal como lo concibe la sociedad..." (p. 64).

c) Con tal descripción de la sociedad como fuente de la moral se da cumplida *justificación de los dos elementos* que, según Durkheim, *definen la moralidad:* el elemento de *obligación*, ya que la sociedad nos ordena porque es exterior y superior a nosotros y el elemento de *deseabilidad*, porque la moral social está en nosotros, nos es inmanente y por eso la amamos y deseamos de un modo muy 'sui generis' (p. 65).

Era evidente que estos supuestos chocarían con los que, a pesar de las tendencias cientificistas, eran ampliamente compartidos a finales del S. XIX y principios del XX y subrayaban el protagonismo crítico del individuo y la constante revisabilidad de la moralidad dada. Lo ponen de manifiesto las objeciones que se le hicieron. [16] Pero Durkheim preveía tales objeciones, sobre todo las referidas a la posibilidad de la crítica moral. Por eso, antes de que se le planteasen, las resume con precisión: "Se dice –comenta– que esta manera de concebir la moral excluye la posibilidad de juzgarla. Parece que si la moral es el producto de la colectividad, entonces tiene que imponerse necesariamente al individuo y que éste queda reducido a aceptarla pasivamente sin tener jamás el derecho de dirigirse contra ella, cualquiera que sea ésta. ..." (p. 68).

En la línea iniciada por Saint Simon y Comte, Durkheim responde que "...la ciencia de lo real nos pone en condiciones de modificar lo real y de dirigirlo" (p. 68). En ese sentido, la *ciencia de la moral* hace posible la crítica que permitirá modificar y dirigir la moral social. Por ejemplo, cuando "se eclipse (a) por un momento en la conciencia pública alguno de los *principios fundamentales* de la moral" (p. 68) y se precise una rectificación. ¿Y cómo descubre esa ciencia positiva cuáles son los principios morales olvidados? Un modo de hacerlo es recordar su "permanencia" a lo largo de la historia moral que precede a la presente "crisis pasajera"; otro modo es "mostrar cómo este principio dice relación a tales y tales condiciones esenciales de nuestra

[16] Cfr. "Réponses aux objections", en *Ibid.*

organización social, de nuestra mentalidad colectiva" (p. 68), como sucede con los sagrados derechos del individuo, "derechos estrechamente ligados a la estructura de las grandes sociedades europeas" (p. 69).

Pero la crítica moral no sólo es posible para reincorporar a la práctica principios morales olvidados. "La ciencia de las costumbres" puede, además, justificar nuevos valores y tendencias morales "si han sobrevenido cambios a la existencia colectiva y los nuevos valores son reclamados por esos cambios" (p. 69). Más aún, "incluso podemos encontrar fundamento para rebelarnos contra la moral actual" (p. 69). Ahora bien, "en cualquier caso, sólo podemos aspirar a aquella moral que es reclamada por nuestro estado social" (p. 69). La rebelión y la propuesta de nuevas morales no deben apoyarse, pues, en razones individuales o preferencias personales. Deben apoyarse en "el conocimiento elaborado tan metódicamente como sea posible de una realidad dada, a saber, de la realidad social. Es de la sociedad y no de mí de quien depende la moral" (p. 70).

Durkheim amplió la exposición de sus ideas acerca de la moral respondiendo a diversas observaciones y objeciones que le hicieron otros miembros de la "Société Française de Philosophie":

A la observación de M. Darlu respecto a qué tipo de independencia y autonomía moral tiene la razón individual, responde: "En el reino moral como en los otros reinos de la naturaleza, la razón del *individuo* no tiene privilegios en tanto que razón del *individuo*. La única razón por la que se puede reivindicar... el derecho a intervenir y a elevarse por encima de la realidad moral histórica con vistas a reformarla, no es mi razón ni la de nadie en particular; es la razón humana, impersonal, que sólo se realiza verdaderamente en la ciencia" (pp. 74 s.).

Respecto a la superior autoridad moral de la sociedad en relación a la conciencia del individuo, responde Durkheim a M. Malapert que eso es así porque la sociedad es una realidad psíquica, una conciencia, pero más alta y más rica que la nuestra y de la que sentimos que depende la nuestra; porque es "la fuente y el lugar de todos los bienes intelectuales que constituyen la civilización. Es de la sociedad de donde nos viene dado todo lo esencial de nuestra vida mental" (p. 83).

Sin ánimo de profundizar en el análisis crítico del pensamiento moral de Durkheim, podemos concluir que, en tanto que precursor del *Comunitarismo* actual:

– salva la posibilidad de la crítica moral (y este es el punto que centra nuestro mayor interés), aunque la restringe de modo inaceptable a los expertos en la ciencia positiva de la moral;

– liga los valores morales a la estructura y dinámica de la sociedad, aunque concede a la misma una sustantividad moral inaceptable;

– establece límites a la autonomía moral del individuo, aunque parece que tales límites no coinciden con los que apreciamos en nuestra común experiencia moral.

Sí parece claro que sus influyentes precursores pusieron a salvo la posibilidad teórico-práctica de la crítica moral, no lo es menos que los actuales defensores del *Comunitarismo* la incorporan igualmente a su teoría.

2.3. *Dos respuestas indirectas en el Comunitarismo contemporáneo: A. MacIntyre y A. Etzioni*

Las bases hermenéuticas que asume el *Comunitarismo*, más completas y mejores descriptoras de nuestra praxis cognoscitiva y moral de lo que lo fue el sociologismo de Durkheim, le han hecho objeto de descalificaciones de diversa naturaleza. Se le acusa, sin más precisiones, de ser una filosofía que incapacita para la crítica moral al aceptar como moralmente valioso lo que se reconoce como tal en las comunidades en que se constituye nuestra identidad moral. Más aún, en algunos casos, como es el de A. MacIntyre se le atribuye una actitud intelectual retrógrada y reaccionaria. A mi juicio, tales críticas al *Comunitarismo* en general y al de MacIntyre, en particular, no son válidas. Intentaré justificar esta valoración.

A) *MacIntyre: Tradición, conflicto y crítica moral. (Dialéctica de la tradición y entre las tradiciones)*

MacIntyre, [17] en oposición a la noción de razón autónoma, impersonal y neutral de los ilustrados, considera que el yo encuentra "su identidad moral por medio de comunidades como la familia, el vecindario, la ciudad y la tribu y en su pertenencia a las mismas" pues "sin esas particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir" (p. 272); peor aún, y en este diagnóstico coincide con M. Sandel, [18] cuando la gente intenta dirigir su vida ateniéndose a principios universales, "normalmente actúa peor" (p. 273).

Ahora bien, "puesto que todo razonamiento tiene lugar dentro del contexto de algún modo tradicional de pensar", mi identidad moral, que es "en gran parte lo que he heredado" (p. 273), es soporte de una determinada tradición. Mi praxis moral, pues, justifica mi pertenencia a una tradición. ¿Significa esto que el pensamiento moral me viene dado de una vez por todas y que no cabe la crítica? En absoluto. "Las tradiciones, cuando están vivas, incorporan continuidades de conflicto" (p. 273) que se ponen de manifiesto en "la crítica y la invención" (p. 273). Pertenecer a una tradición consiste en profundizar no sólo en el conflicto que la enfrenta a otras tradiciones, sino en el conflicto interno que le da vida. [19]

¿Aceptar críticamente una tradición es señal de conservadurismo? Responde MacIntyre: "Aquí confundimos el uso ideológico que se ha hecho del concepto de tradición por parte de los teóricos políticos conservadores. Típicamente, tales teóricos han seguido a Burke en cuanto a oponer tradición a razón y estabilidad de la tradición a conflicto. Ambas oposiciones confunden la cuestión" (p. 273). Así, pues, el papel que MacIntyre concede a la razón y al conflicto le salvan de cualquier acusación de conservadurismo a la vez que justifican la liberación de la tradición que él propone de la agonía a la que conduce el conservadurismo burkeano (p. 273).

---

[17] Hallamos justificación de la crítica moral en cualquiera de las obras relevantes de MacIntyre. Véanse las ya citadas en la nota 11. En el punto que nos ocupa, sólo apoyamos nuestra tesis en citas de *Tras la virtud*, de la edición ya referida.

[18] Cr. M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard Univ. Press, pp. 338-349, principalmente en p. 343.

[19] Es de particular interés en este punto la obra *Tres versiones rivales de la Ética*.

B) *A. Etzioni: dialéctica orden-autonomía*

Amitai Etzioni [20] se sitúa en el marco del *Comunitarismo* al sostener que "los individuos están insertos en la sociedad y... que la formulación social del bien es inevitable" (p. 25). Y, aunque de modo transitorio, manifiesta que tal idea puede acarrear una limitación inaceptable de la autonomía y de la capacidad de crítica del sujeto moral. En tal dirección apunta al referirse al peligro de que "no se preste suficiente atención... a los riesgos sociales y morales que se afrontan cuando se promueve la virtud y el conformismo, y sobre todo cuando se trata de imponerlos" (p. 25).

El alejamiento de Etzioni de tal peligro puede justificarse por un doble camino: mediante la consideración de la tesis central de su filosofía moral y a partir del análisis de los que él denomina "árbitros definitivos de los valores comunitarios" o criterios de justificación de los valores morales.

La que considero tesis central de su filosofía moral sostiene que "una buena sociedad requiere un equilibrio entre autonomía y orden... El orden tiene que ser de un tipo especial: voluntario y limitado a valores nucleares antes que impuesto y penetrante. Y la autonomía, lejos de carecer de límites, tiene que estar contextualizada dentro de un tejido social de vínculos y valores" (p. 49). Sucede, sin embargo, que la historia muestra que tal equilibrio no se alcanza; en unas épocas prevalece el orden más de lo que debiera (épocas de fundamentalismos, totalitarismos); en otras, la autonomía (neoliberalismos, como el actual). La necesidad del equilibrio simbiótico [21] entre ambos valores para que pueda darse la buena sociedad, justifica no sólo la posibilidad de la crítica, sino su necesidad.

El *Comunitarismo* de Etzioni garantiza asimismo tal posibilidad de crítica moral al reconocer que es necesario justificar los valores. "...En tanto (que) comunitario –dice– tengo la vigorosa obligación moral de controlar una y otra vez si estoy prestando mi adhesión a un principio erróneo o si estoy aplicando mal un principio o no" (p. 295). A cumplir tal obligación me ayudarán, entre otros criterios, el someter "rigurosamente al diálogo los problemas normativos", el "juzgar si los valores propuestos por diversas comunidades y sociedades (tanto si pertenezco activamente a ellas como si soy un observador exterior) son compatibles o no con los que yo encuentro compulsivos", el "escuchar atentamente a quienes se adhieren a valores diferentes y tratan de seguir su razonamiento", el "argumentar a favor de mis compromisos normativos", etc. (cfr. pp. 255-296).

---

[20] La obra de A. Etzioni es muy extensa. En esta ocasión sólo nos remitimos a una de sus obras: *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática,* Barcelona, Paidós, 1999, edición a la que corresponden las citas.

[21] Una relación simbiótica es "una combinación de dos formaciones básicas que –hasta cierto punto– se potencian mutuamente (de modo que en una sociedad que tiene más de una de ellas, la otra se hace más vigorosa como una consecuencia directa)...; pero si uno u otro elemento se intensifica más allá de un nivel dado, el otro comienza a disminuir: las mismas formaciones se vuelven antagonistas", A. Etzioni, *Ibid.*, pp. 58-59.

2.4. *La respuesta directa de M. Walzer: La interpretación como crítica moral*

Hay en la obra de M. Walzer un supuesto con muchas ramificaciones en virtud del cual, a pesar de sus protestas, puede ser considerado como representante del *Comunitarismo*: sostiene que los procesos sociales son los creadores y definidores de sentido de los bienes morales (cfr. *Las esferas de la justicia*, pp. 20-21). Ahora bien, tal supuesto entraña una particular dificultad para la filosofía moral: si los procesos sociales crean y configuran el mundo de los valores, es lógico pensar que desaparece la posibilidad de crítica y queda mal parada la autonomía. La dificultad es de tal envergadura que Walzer la ha abordado directamente en su *Interpretation and Social Criticism*, obra de 1987. [22]

Comienza Walzer defendiendo en el capítulo 1º, titulado "Tres senderos (paths) de la filosofía moral", que la *interpretación* es el método adecuado del conocimiento y razonamiento moral. [23] Y ello porque el método debe cumplir dos condiciones: explicar nuestra experiencia de lo moral y dar razón del carácter crítico de la "praxis" moral. Las dos formas alternativas al método de la interpretación, el método del *descubrimiento* y el de la *invención* no cumplen esas exigencias. Luego no se justifican.

El método del *descubrimiento* no las cumple porque, en su forma religiosa (morales de origen religioso) aún requiere interpretación, exégesis y, en su forma laica (axiologías de Scheler, N. Hartmann, Ortega o similares) nuestra experiencia nos dice que ya poseemos los principios morales que se proponen como descubiertos.

Tampoco cumplen los requisitos las diversas formas en que se presenta el método de la *invención*, que, rechazando la idea de un mundo moral preexistente, pretende "construir" un nuevo mundo moral. Ni el "legislador no-autorizado", ni el "autorizado", ni el "procedimentalismo" que rechaza la representación y supone que "todos estamos presentes y somos tenidos en cuenta" en la determinación de lo moral (éticas dialógicas, Rawls, etc.) explican satisfactoriamente nuestra experiencia de conocimiento y razonamiento moral.

"La *interpretación* –dice– es la forma familiar del conocimiento moral". Y ¿qué es la interpretación? Por analogía con los letrados y jueces que pugnan por encontrar significado en un marasmo de leyes y precedentes conflictivos, los intérpretes de la moral "confían en la exégesis, los comentarios y precedentes históricos, en tradiciones de razonamiento e interpretación". Tal supuesto despierta diversas objeciones que Walzer analiza y a las que responde. La que considera más importante y constituye el tema central de su libro es la que acusa al método de la interpretación de dar por válida la moral reinante y de no dar cabida a la posibilidad de crítica moral ("crítica social", en terminología de Walzer) (p. 5).

La respuesta de M. Walzer a esa objeción es clara y directa: "La interpretación no nos compromete a una lectura positivista de la moralidad realmente existente, una descripción de los hechos morales como si éstos fueran inmediatamente accesibles a nuestra comprensión. Hay hechos morales de este tipo, pero los aspectos más intere-

---

[22] M. Walzer, *Interpretación y crítica social,* Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1993. Las citas corresponden a esta edición.

[23] Un estudio crítico del tema fue mi ponencia en el XIIè. Congrés Valencià de Filosofia, titulada "Michael Walzer: la *interpretación* como justificación de la moral", publicada en las Actas del Congreso, en 1998, pp. 237-250.

santes del mundo moral son sólo en principio cuestiones fácticas; en la práctica, tienen que ser 'leídos' traducidos, interpretados, glosados, dilucidados y no meramente descritos... Todos estamos comprometidos en hacer estas cosas; todos somos intérpretes de la moralidad que compartimos" (pp. 33-34).

Ahora bien, ¿cómo ha de ser la crítica de los intérpretes de la moralidad?; ¿puede justificarse tal crítica en el marco de una teoría para la que el método del razonamiento moral es la interpretación?

Características de la crítica y del crítico moral

El éxito de la crítica es condición necesaria, pero no suficiente. Siendo que "la interpretación de una cultura moral apunta a todos los hombres y mujeres que participan en esa cultura –los miembros que podríamos llamar una comunidad de experiencia... es un signo necesario, si bien no suficiente, de interpretación exitosa el que esos personajes sean capaces de reconocerse a sí mismos en ella" (nota 21, p. 34).

La mejor lectura crítica es la mejor en *calidad*, no en número de intérpretes que la comparten (p. 34).

La crítica no es apodíctica ni definitiva. Es permanentemente *revisable*, y cargada de *incertidumbre*, pues "la moralidad es algo sobre lo que tenemos que discutir. La discusión implica la posesión común, aunque ésta no implica el acuerdo" (p. 36). La crítica se hace contando historias. Y es "mejor aún cuando no haya una historia óptima y definitiva, mejor aún cuando no haya una última historia que, una vez contada, deje sin empleo a todos los futuros narradores" (pp. 67-68).

La crítica exige *distancia crítica*, que no ha de confundirse con el apartamiento intelectual y emocional que exige la opinión convencional (cfr. p. 40), puesto que "...el problema de la crítica desconectada, y asimismo de la que se deriva de normas morales recién descubiertas o inventadas, es que empujan a quienes las practican a la manipulación y la compulsión" (p. 66). Es lo que sucedería con los dos extremos que deben evitarse: "el apartamiento filosófico y el compromiso 'traicionero', el dar un paso atrás y el pasarse de bando" (p. 62), como ocurrió a J. P. Sartre.

Tal distancia bien puede corresponderse con la situación de *marginalidad* y del *alejamiento de los poderes que acompañan a la autoridad y la dominación.* "El ejercicio real del poder y la ambición maquiavélica de susurrar en el oído del príncipe: éstos son obstáculos reales a la práctica de la crítica, porque hacen difícil observar con los ojos bien abiertos los rasgos de la sociedad más necesitados de escrutinio crítico" (pp. 62-63).

Las normas a que apunta la crítica son *normas internas a las prácticas* y así lo entiende la propia comunidad. Cuando se trata de normas extrañas, como las que puede predicar un misionero, la crítica no es real mientras "las nuevas ideas no hayan sido naturalizadas en su nuevo ambiente, tejidas en la tela de la cultura ya existente" (p. 48).

El código de *mínimos morales* es base común de cualquier tipo de crítica (p. 48).[24]

En consecuencia con tal caracterización de la crítica, *el crítico moral tal como es en realidad* y no considerado idealmente (cfr. p. 64), es "el crítico conectado, que se

[24] M. Walzer analizó esta idea con posterioridad y de modo monográfico en *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1994.

gana su autoridad, o fracasa en hacerlo, a través de la discusión con sus semejantes, –quien airada e insistentemente, a veces con un considerable riesgo personal, objeta, protesta y reclama" (pp. 42-43). No se identifica con una " 'nueva clase' constantemente subversiva" ni es portador de una cultura 'cultura contraria'. Piensa y siente dentro de la cultura que critica como sacerdote, profeta, maestro, sabio, narrador, poeta, historiador o simplemente como intérprete crítico. Pero, ¿es posible que existan críticas y críticos de tal naturaleza?

Razones que avalan la posibilidad de la crítica moral desde una teoría de la 'interpretación'

Walzer ofrece tres argumentos de distinto nivel de fundamentación teórica. El primero da por supuesto el acierto de Marx en su diagnóstico acerca de las claves de la dominación de unas clases sobre otras. El segundo parte del dato histórico de la reivindicación burguesa del valor de igualdad. El tercero se apoya en el análisis de cómo fue posible la crítica moral de los profetas. Resumidos esquemáticamente, los argumentos son:

a) *La ideología alemana* de Marx justifica la posibilidad de la crítica como forma de interpretación al sostener que las clases dominantes, para conservar sus prerrogativas se presentan como una clase universal. Las normas disfrazan con apariencia universalista sus intereses de clase. "Pero para que el disfraz sea convincente deben encarnar también intereses de las clases más bajas". Resulta entonces que "debido a estos sacrificios, las ideas dirigentes internalizan las contradicciones y de este modo la crítica tiene siempre su punto de partida dentro de la cultura dominante" (pp. 44-45).

b) La noción de *igualdad,* incorporada a la cultura para preservar el *status* de la burguesía, lleva incorporado un enorme potencial de crítica contra los intereses que la promovieron. En esa dirección apuntaba Anatole France en su expresión de amarga ironía según la que la igualdad "garantiza a todos los hombres y mujeres el derecho igualitario a dormir bajo los puentes de París" (p. 47). Y otros críticos explotan "los significados más amplios de la igualdad, que son más burlados que reflejados en la experiencia cotidiana" y condenan "la práctica capitalista mediante la elaboración de uno de los conceptos claves con los que se había defendido originalmente al capitalismo" (48).

c) El último argumento, a cuyo desarrollo dedica Walzer íntegramente el tercer capítulo de *Investigation...* ("El profeta como crítico social"), pone de manifiesto, como en otras obras, sus extensos y profundos conocimientos del judaísmo. Haciendo exégesis de la labor crítica de los profetas, constata, con varios ejemplos y citas del *Antiguo Testamento,* cómo la crítica era efectiva (entendida y sentida) cuando el decir y el sentir del profeta se incorporaba al pensar y sentir del pueblo al que iba dirigida.

3. Conclusiones

Aunque las conclusiones derivables de este estudio son numerosas, explicitaré, con matices, sólo aquellas que responden a la pregunta que ha sido objeto del mismo:

– Tanto las filosofías morales de los conocidos como precursores como las de los actuales defensores del *Comunitarismo* justifican no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de la crítica moral.

– Tal crítica moral encuentra sus raíces y fundamentos no sólo en la conciencia individual autónoma, sino también en los procesos sociales.

– La autonomía moral del individuo, pues, no es ilimitada; está condicionada por el entorno comunitario que le suministra bases de justificación de la moral.

– Finalmente cabe subrayar que el *Comunitarismo* contemporáneo acentúa el carácter histórico, narrativo y conflictivo de la moral y de la crítica moral, aunque, en casos y matizadamente, se justifican los *mínimos universales.*

EL IDEAL DE CERTEZA EN LA FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA. ASPECTOS DE LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA A LA FENOMENOLOGÍA

Paloma Martínez Matías
Universitat de València

Abstract: In this article I analyse the most important aspects of Heidegger's criticisms to Husserl's phenomenology; I am particularly concerned here with some lessons previous to *Sein und Zeit* (WS1923/24-SS 1925). These criticisms aim at showing how the Cartesian roots of Husserl's project of a science of consciousness, as well as the ideal of certainty which supports that project, elude the question about the being of *Dasein*, presented at that moment as "facticity".

Key words: Heidegger, Husserl, phenomenology, certainty, facticity.

UNA de las premisas fundamentales a las que debe atender toda interpretación de *Ser y Tiempo* es la que representa la conocida confrontación con la fenomenología husserliana que orienta desde sus inicios el pensamiento de Martin Heidegger. Sin embargo, tal confrontación no es en este tratado tan evidente como cabría esperar: las alusiones directas a Husserl son ciertamente escasas y Heidegger parece adherirse a la metodología inaugurada por éste al rotular de "fenomenológica" la empresa filosófica que en él pretende llevarse a cabo; a ello cabría añadir que tanto la dedicatoria que encabeza el texto como la admiración reiteradamente expresada por Heidegger hacia la obra de su maestro, a quien considerara un precedente clave en su propia andadura filosófica, harían aparecer a su discípulo como un fiel heredero y sucesor en el desarrollo de sus teorías. La indudable ruptura que, pese a tales circunstancias, se opera en *Ser y Tiempo* frente a la versión husserliana de la fenomenología resulta así un elemento más bien implícito, patente en la nueva terminología acuñada por su autor y en la problemática que con ella se aborda: la cuestión que aquí guía el quehacer heideggeriano ha abandonado el marco de la conciencia para abrirnos a otro ámbito, el del ente que somos o "ser-ahí", cuyo análisis ontológico debe preparar el camino para el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal.

Tras su relativamente reciente publicación, los cursos anteriores a la redacción de *Ser y Tiempo* se han revelado como el lugar de elaboración temática de la crítica heideggeriana a la filosofía de Husserl; crítica que la obra editada en 1927 sólo mostraba tangencialmente pero debía presuponer, dada la redefinición del concepto de fenomenología efectuada en ella en vistas a la reapertura de la interrogación por el ser. Las reflexiones expuestas en ellos ofrecen, además, un marco conceptual más preciso para dilucidar el sentido del mantenimiento de este término en la nueva posición que habilitan respecto al pensamiento de Husserl: lejos de desprenderse de las directrices bási-

cas de la fenomenología, solamente la asunción radical de las propias máximas que ésta se ha dictado a sí misma permitirá a Heidegger descubrir la incoherencia interna que arrastra la filosofía husserliana incluso en el objeto que toma como núcleo fundamental de su investigación. De esta manera, la crítica heideggeriana habrá de demostrar cómo las exigencias planteadas por la propia fenomenología no pueden ser en absoluto satisfechas desde sus supuestos más elementales.

En relación con estas cuestiones y a partir del estudio de algunos de tales textos previos a *Ser y Tiempo*, el objetivo central de este trabajo estribará en analizar determinados aspectos del sentido de esa crítica inmanente a la fenomenología acometida por Heidegger que, sin agotar su alcance, conformarían en sus trazos generales el espacio hermenéutico adecuado para comprender el surgimiento de su propio proyecto filosófico. Su realización, indisolublemente vinculada a una tarea de destrucción o desmontaje crítico de la tradición recibida, requerirá un distanciamiento de la fenomenología de Husserl que pasará por evidenciar la continuidad interna de esta corriente con el momento fundacional de la filosofía moderna en Descartes.

1. La fenomenología como "cuidado por el saber sabido"

La polémica con Husserl que preside el desarrollo del curso impartido por Heidegger en el semestre de invierno de 1923/24 en la Universidad de Marburgo, precisamente titulado *Introducción a la investigación fenomenológica,* [1] parte de una investigación en torno a los momentos integrantes del concepto de fenomenología, a saber, *phainomenon* y *logos*, encaminada a esclarecer el significado del primero. Desde la filosofía aristotélica, el análisis semántico de ambos términos pone de relieve varias esferas o ámbitos fundamentales a los que aquél apunta. Heidegger sostiene en primer lugar que el concepto de fenómeno aludiría al mostrarse de las cosas que comparecen en el mundo o, más concretamente, al carácter de ser que configura tal mostrarse. El sentido de esta noción queda a su vez remitido al ente para el que las demás cosas aparecen a través de su trato con ellas, esto es, al hombre. El enlace entre estas dos esferas se da en función de una tercera, la del habla o lenguaje en tanto estructura esencial del hombre y de su relación con el mundo por tratarse del lugar donde acontece la manifestación de este último para el primero. Sin embargo, las conclusiones obtenidas del análisis de tales conceptos chocan frontalmente con los motivos de la investigación fenomenológica tal y como ésta es entendida por Husserl: la fenomenología no se ocupa del mundo, ni de lo humano ni del lenguaje, sino que localiza su objeto en el ente específico denominado "conciencia". Heidegger recoge aquí la fórmula husserliana vigente en la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* [2] según la cual la fenomenología se autodefine como la "ciencia eidética descriptiva de la conciencia pura trascendental". [3]

---

[1] *Einführung in die phänomenologische Forschung.* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1994, G.A. 17.

[2] Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

[3] Aunque Heidegger presenta esta definición al modo de una cita, se trataría más bien de una glosa de algunas de las caracterizaciones dadas por Husserl acerca de la fenomenología en los parágrafos 59 y 60 de la mencionada obra. Así por ejemplo, en el parágrafo 59 se afirma: «La fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*» (op. cit., pág. 136); un poco más adelante se expresa la pretensión de fundar esta disciplina «como ciencia *eidética*, como ciencia esencial de la conciencia trascendentalmente purificada» (ibid., pág. 137).

La pregunta más inmediata que cabría esperar ante esa desavenencia entre el sentido etimológico del concepto de fenomenología y su núcleo temático, que sería la pregunta acerca de las razones que habrían conducido a esta disciplina a tomar como objeto de estudio el ente llamado conciencia, se une en este curso a otra que debe servir de guía a su investigación y que vehiculará la respuesta a la primera: la pregunta por el ser de la conciencia según es pensada por Husserl. La conexión interna e indisociable entre estas dos cuestiones proviene de la tesis aquí introducida que regirá el proceder heideggeriano y en la que se vislumbra ya claramente su alejamiento del paradigma de la conciencia: «La determinación de los caracteres de ser de un ente se hace posible a través de la interpretación del *cuidado* en que tal objeto se encuentra como este objeto determinado». [4] Frente al supuesto que haría de la conciencia el reducto de toda inteligibilidad, Heidegger se sirve en este caso de la noción de "cuidado" (*Sorge*) para designar aquel *modo de ser* del ente que somos en el que acaece la comparecencia del ente en general; este concepto pretende abarcar, por tanto, todo comportamiento frente al ente en la variedad de sus múltiples formas, multiplicidad en la que cabría incluir la contemplación teórica de un objeto dado como uno de sus modos específicos; y puesto que la constitución esencial del cuidado estriba para Heidegger en su "ser-apertor" (*Erschließendsein*) –es decir, en abrir en su ser aquello de lo que se cuida–, de suerte que no hay manifestación del ente sin el cuidado correspondiente en virtud del cual se torna patente, toda interpretación de un cuidado concreto conllevará la mostración del ente al que se dirige. Es en este sentido en el que la determinación del carácter de ser de la conciencia queda ligada a la dilucidación previa del cuidado específico que la tiene por objeto, a saber, del cuidado concreto que supone la propia investigación fenomenológica en su tematización de la conciencia. La interrogación acerca del porqué de la elección de la conciencia como campo objetual de la fenomenología se transforma así en la pregunta por el tipo de cuidado que ésta representa y del que dependerá tanto su interés por este ente en particular como su caracterización ontológica del mismo.

¿Cuál sería entonces el cuidado específico que anima la investigación fenomenológica? El nacimiento y desarrollo de esta disciplina, iniciada para Heidegger con las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se habría producido tanto en consonancia como en confrontación crítica con la tendencia de la filosofía de principios del siglo XX a buscar un fundamento científico a la lógica. Con este fin, Husserl habría intentado sentar las bases para llevar a cabo una reestructuración de sus objetos. La aceptación de la premisa de Brentano acerca de la unidad ideal del significado habría encauzado sus reflexiones hacia el análisis de los actos significativos, entendidos como vivencias intencionales. En este marco, el término conciencia vendrá a nombrar justamente la región que comprende la totalidad de las vivencias intencionales, accesibles mediante la percepción interna. Pero aunque en una primera aproximación a esta cuestión podría decirse que la región óntica de la conciencia se convierte en tema de reflexión de la fenomenología en función de su voluntad de clarificar los objetos de la lógica, su verdadero propósito trasciende el alcance de esta disciplina concreta: alentada por el mismo interés epistemológico subyacente a las corrientes neokantianas vigentes en su época, la atención de Husserl por la lógica se inscribe en el objetivo común de encontrar un fundamento seguro para el conocimiento en general.

---

[4] *Einführung in die...*, op. cit., pág. 57.

El horizonte último de sentido del cuidado dedicado al estudio de la conciencia residiría entonces en la pretensión de alcanzar un saber plenamente científico: el cuidado de la conciencia aspira a especificar aquellas condiciones de posibilidad y validez del conocimiento teórico que aseguren su perfecta cientificidad. Dado que la meta principal de la fenomenología se sitúa en el conocimiento de la estructura de la conciencia en función de su voluntad de garantizar que todo conocer sea realmente tal, es decir, un saber verdadero sobre los objetos de los que en cada caso se ocupa, ese particular cuidado focalizado en la conciencia será definido por Heidegger como "cuidado por el saber sabido" (*Sorge um erkannte Erkenntnis*) o "cuidado de la certeza", pues en él lo verdaderamente cuidado no es sino la aseguración del conocimiento respecto de sí mismo. Según comenta el propio Heidegger: «En la *investigación fenomenológica* el cuidado por el saber sabido quiere llegar a un *suelo objetivo* desde el que pueda lograrse genuinamente la *fundamentabilidad* de todo conocer». [5] Así, esa reflexión sobre las condiciones por las que todo conocimiento quedaría fundado sobre un suelo seguro con la que se identifica el cuidado por el saber sabido constituiría el tipo de cuidado particular que rige el proceder fenomenológico, ya que su investigación de la conciencia se encamina a proporcionar al conocimiento una seguridad fundamental respecto de sí mismo y una posición de cientificidad absoluta. La expresión máxima de ese cuidado por el saber sabido en tanto verdadero trasfondo de la fenomenología se hallaría para Heidegger en el artículo de Husserl *La filosofía como ciencia estricta,* [6] y principalmente al hilo de la crítica efectuada en él al naturalismo y al historicismo, texto donde se evidencia el interés epistémico que guía la elección del campo temático de la conciencia y su determinación teórica.

a) La crítica husserliana al naturalismo se cifra en el rechazo de la naturalización de la conciencia que opera. Si un primer paso para la consideración filosófica de la conciencia radica en su purificación o liberación de todo elemento natural, ésta debe ser contemplada al margen de toda conciencia particular y de sus peculiaridades idiosincrásicas, a fin de ubicar el objeto fenomenológico en aquello que de la conciencia reste una vez eliminada toda efectividad concreta y vinculación a la contingencia de los hechos. Sin embargo, al parecer de Heidegger tal purificación no obedecería tanto al objetivo de desnaturalizar la conciencia cuanto al propósito de convertirla en tema de una posible ciencia, en última instancia motivado por la misma idea de cientificidad, e incluso por una radicalización de la misma, presente en las ciencias de la naturaleza. Por ello, observa frente a la crítica husserliana al naturalismo: «En el curso de esta crítica de lo que se trata es de ganar la posibilidad de una *legalidad estricta*, una legalidad tal que sea estrictamente objetiva, vinculante y demostrable». [7] La consecución de tal legalidad se hace depender de la doble reducción trascendental y eidética de la conciencia, posibilitante del requisito imprescindible de todo saber científico: construir una metodología intersubjetivamente válida capaz de acceder a ella, finalmente emplazada en la intuición de esencias. De todo esto puede deducirse que la tematización husserliana de la conciencia quedaría subordinada a la idea de legalidad y validez universales exigida por una posible ciencia de la conciencia, ciencia que se erigiría entonces en fundamental al asegurar la fundamentación de todo conocimiento.

---

[5] Ibid., pág. 60.

[6] Se trata del artículo aparecido en la revista *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* en 1910; trad. castellana de E. Taberning, Nova, Argentina, 1973.

[7] *Einführung in die...*, op. cit., pág. 71.

Así, concluye Heidegger, la pretensión de cientificidad absoluta propia del cuidado por el saber sabido haría de la conciencia un objeto de interés no desde sí misma, sino desde su posible conformidad a tal proyecto científico fundante.

b) Esa misma voluntad científica vigente en la crítica husserliana al naturalismo se hace patente en su enfrentamiento con el historicismo. Si para Dilthey el surgimiento de la conciencia histórica tiene por consecuencia la renuncia a todo intento de prescribir a la filosofía un punto de vista absoluto, Husserl alega que el historicismo de aquí derivado desembocaría, pensado hasta sus últimas consecuencias, en un escepticismo y un relativismo incompatibles con la determinación de la filosofía como ciencia estricta. Pero, a juicio de Heidegger, el modo de contemplación de la historia subyacente a esa crítica husserliana imposibilita toda percepción de la naturaleza esencialmente histórica de lo humano: en el ejercicio de esta crítica, la historia se reduce a objeto de ciencia en cuanto ciencia de un dominio dado de hechos; a su vez, el deseo de regirse por el método de las ciencias naturales lleva a la investigación histórica a eliminar de tal dominio al individuo particular, ya que su finalidad postrera radicaría en la realización de una tipología o morfología de los sucesos históricos análoga a las morfologías existentes en la naturaleza orgánica. De esta manera, lo que de humano hay en lo histórico queda fuera de toda visión de la historia al modo de un contexto de descubrimiento de regularidades semejantes a las de la naturaleza. Y esa concepción, mediada por la perspectiva de las ciencias naturales, no sólo cierra de antemano el camino hacia otras posibilidades de comprensión de lo histórico, también impide su inclusión en la filosofía: la idea de hacer de la filosofía una ciencia estricta reniega de la historia porque, tratándose de una ciencia vinculada al ámbito de los hechos, obstaculiza la adquisición de un saber absolutamente válido. A la base de este rechazo se encontraría la oposición tradicional entre efectividad y validez, oposición que, desde la división platónica de las regiones del ser entre el mundo de las ideas, dotado de una validez atemporal, y el mundo de la realidad efectiva, no susceptible de un conocimiento absoluto por su temporalidad y contingencia, domina según Heidegger la historia completa de la filosofía. [8] A ella se habría sumado Husserl al orientarse por un ideal de validez que, en su identificación con la verdad, niega la cientificidad de todo aquel conocimiento no garantizado de manera absoluta. [9] Más adelante veremos cómo esa contraposición entre lo efectivo y lo válido habrá de encontrar su correctivo en un concepto básico de la filosofía heideggeriana de estos años, el concepto de *facticidad*, al que todas estas consideraciones habrán de conducirnos.

Pero las implicaciones más negativas que de este análisis se desprenderían para la coherencia interna de la fenomenología proceden de lo que Heidegger estima un rasgo fundamental de todo cuidado, y, consecuentemente, también del cuidado particular

---

[8] Ibid., pág. 95.

[9] En el artículo de Husserl la oposición establecida entre validez y efectividad es evidente en pasajes como éste, donde se reflexiona sobre las consecuencias negativas del historicismo: «Se ve fácilmente que el historicismo conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta. Decir que una idea es válida significaría que es una formación fáctica del espíritu que debe ser considerada como válida y, por ese valor fáctico, determina la validez del pensamiento. No existe entonces validez absoluta o validez "en sí", que es lo que es aun cuando nadie la realice, ni jamás realizará ninguna humanidad histórica. Por consiguiente no existiría ninguna validez, ni siquiera para el principio de contradicción ni para toda la lógica, a pesar de estar en plena vigencia en nuestros tiempos» (op. cit., pág. 88). Por otra parte, se hace aquí patente el sentido conferido por Husserl a la noción de lo fáctico en su equivalencia a la efectividad y en contraposición a la idea de validez, contraposición que Heidegger cuestionará mediante su redefinición del concepto de facticidad.

por el saber sabido, que rotulará con el concepto de "omisión": «Todo cuidado qua cuidado omite algo. (...) Lo omitido es precisamente aquello de lo que el cuidado pretende cuidarse». [10] La interpretación de este rasgo del cuidado es hasta cierto punto paradójica, pues lejos de fundarse en una suerte de olvido, desencuentro o presunta ineficacia para acceder al objeto al que se dirige, la omisión consistiría más bien en una expulsión, en un rechazo vehiculado por el propio cuidado frente a aquello mismo que aspira a alcanzar. En palabras del propio Heidegger: «El cuidado se defiende de aquello que omite», [11] y en este defenderse se cierra tenazmente el camino hacia el objeto del que se cuida. ¿Qué sería entonces lo omitido por el cuidado por el saber sabido? Pese a que el genuino objeto sometido a omisión en este tipo de cuidado peculiar no habrá de revelársenos hasta el final de esta exposición, una primera respuesta a esta cuestión se localizará en el propio campo temático abierto por la investigación fenomenológica en su intención de fundamentar el conocimiento: en la conciencia misma en lo que respecta a la pregunta por su ser. No obstante, la comprensión de esta omisión fundamental exigirá una indagación más exhaustiva en los motivos que habrían llevado a la fenomenología, en tanto cuidado por la consecución de una legalidad universal, a ubicar en la conciencia y justamente en este ámbito determinado del ser el reducto originario de la cientificidad que persigue. Para ello, Heidegger considerará necesario retroceder al momento en que por vez primera, y con carácter fundacional en la filosofía moderna, la voluntad de lograr un saber absolutamente válido habría conducido a la región óntica de la conciencia. Y es que, a su parecer, «el modo *concreto* del ser del cuidado por el saber sabido en el que se abre la *conciencia como campo* se nos hace manifiesto en la *investigación de Descartes*». [12] Heidegger verá en Husserl un heredero directo del pensamiento cartesiano tanto en lo que se refiere a la elección del campo temático de la conciencia como a su posterior tratamiento, marcado en sus respectivas posiciones filosóficas por esa omisión fundamental y profundamente antifenomenológica de la interrogación por su ser que emergería de la común raigambre de sus investigaciones en el cuidado por el saber sabido.

---

[10] Ibid., pág. 85. Esta omisión no es sino la consecuencia última de una serie de momentos estructurales de la particular relación que entabla el cuidado por el saber sabido con el objeto al que se dirige que resumimos en lo que sigue. El llamado "reflejo" (*Rückschein*) alude al hecho de que el objeto de este cuidado, a saber, la legalidad objetiva a lograr, determinaría de antemano todo lo que entra en su campo de visión. El cuidado se absorbe de tal modo en su objeto que no se detiene a reflexionar sobre sí mismo, anulando con ello la posibilidad de saber de sí y de la determinación que provoca en todo lo que sale a su encuentro. Este no percibirse a sí mismo será designado como la "caída" (*Verfallen*) del cuidado en aquello de lo que se cuida, que supondría un entregarse ciego a su propio objeto. Pero, pese a esta suerte de ceguera, el cuidado no dejaría de hallarse en posesión de cierta autointerpretación, manifiesta en la elaboración de un programa sistemático a través del cual "prefigura" las tareas a llevar a cabo en el futuro: «A través de esta prefiguración (*Vorwegbau*) el cuidado se da a sí mismo un aquietamiento (*Ruhe*) específico y la seguridad de un compromiso objetivamente vinculante» (pág. 84). El aquietamiento o sosiego resultante de la "prefiguración" le lleva a abandonarse plenamente a sus intereses y a incrementar así la posibilidad del reflejo, dejando comparecer al ente únicamente desde su propia orientación previa. En función de los tres fenómenos citados –reflejo, caída y prefiguración– se menciona un cuarto momento, el "enredo" (*Verfängnis*): «...en tanto se absorbe en aquello de lo que se cuida, el cuidado es justamente lo que es por el hecho de que *se enreda* en sí mismo» (pág. 85). A causa de tal enredo el cuidado permanecería preso de sí e incapaz de contemplar todo aquello que escapa a sus objetivos.

[11] Ibid., pág. 86.

[12] Ibid., pág. 106.

2. Descartes y el cuidado de la certeza

En la posibilidad de reconocer en la filosofía de Descartes una particular expresión del cuidado por el saber sabido se hallaría para Heidegger una prueba más de la dominación de esta modalidad específica del cuidado en toda la historia de la filosofía occidental, inaugurada con la primacía conferida por los griegos al modo de ser del ente que somos cifrado en el *theorein*. El retroceso al pensamiento cartesiano se legitima en este contexto por dos razones: como se ha dicho, el ámbito de la conciencia accede en él por primera vez al estatuto de objeto filosófico; en segundo término –y éste sería el motivo principal según los objetivos del curso–, en su concepción de la conciencia quedarán prefigurados algunos de los rasgos fundamentales que posteriormente le concederá la fenomenología husserliana. La demostración de la convergencia entre las posiciones de ambos autores se servirá en este contexto de una peculiar interpretación de la filosofía cartesiana: si el cuidado particular del conocimiento se rige en Descartes por una noción de verdad tradicionalmente apreciada como una novedad respecto de la filosofía anterior, a saber, la de la verdad entendida como certeza, la labor destructiva heideggeriana frente a esa tradición pasará por poner en evidencia cómo dicha transformación del concepto de verdad sólo se distancia parcialmente de su comprensión medieval para situarse, precisamente desde la perspectiva del conocimiento en tanto cuidado por el saber sabido y de los intereses que lo sustentan, en perfecta continuidad con aquélla. [13] Veamos en primer lugar esa exégesis del pensamiento cartesiano.

En la concepción escolástica de la verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa, la adecuación se ajusta originariamente a la relación entre el intelecto divino y las cosas creadas por él: todo ente es verdadero porque responde a la idea del pensamiento divino que lo ha creado, es decir, porque en cuanto creado se adecua al intelecto de Dios. Únicamente de manera derivada puede hablarse entonces de una relación de verdad entre el intelecto humano y los demás entes, ya que la adecuación entre ellos procedería de la creación del primero a imagen y semejanza de Dios, fuente de su captación verdadera del ente. Según Heidegger, Descartes asume esta misma concepción del intelecto humano al atribuir a la *res cogitans* la propiedad de "creada" por el intelecto divino y verdadera solamente en cuanto tal. Pero tal dependencia de la

---

[13] Esta afirmación no sería incompatible con el papel atribuido años más tarde a Descartes en el artículo de 1939 «La época de la imagen del mundo» (en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, págs. 75-109) en cuanto iniciador de la metafísica moderna o metafísica de la subjetividad, caracterizada por la interpretación de lo ente en tanto objetividad puesta por el representar humano que surge a partir de la transformación del concepto de verdad en certeza. Antes bien, creemos que, más que responder a diferentes perspectivas, ambos textos divergirían en la intención de destacar distintos aspectos dentro de la filosofía cartesiana: el curso de 1923/24 incide en el trasfondo común a la fundamentación del saber, primero en Dios y luego en el hombre, de las épocas medieval y moderna, consistente en la voluntad latente de aseguración del conocer para huir ante la inseguridad fundamental del ser-ahí; y aunque posteriormente Heidegger prestará mayor atención al cambio que supondría el comienzo de la metafísica de la subjetividad en Descartes por significar, con respecto a la visión medieval del mundo, un paso adelante en la consumación de la metafísica y su correspondiente olvido del ser, este cambio no excluiría la continuidad establecida previamente en su trasfondo entre las concepciones medieval y moderna de la verdad. Por contra, esta misma continuidad será ratificada también en el texto de 1941 «La metafísica como historia del ser», donde el origen de la certeza cartesiana se sitúa en cierta tendencia ya vigente en la edad media (vid. *Nietzsche II*, Neske, Pfüllingen, 1961, págs. 399-457; versión castellana de J.L. Vernal, Destino, Barcelona, 2000, págs. 325-372). En relación a esto último, véase el libro de Danilo Cruz Vélez *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970, págs. 129-130.

noción de verdad respecto de la de creación no sólo no excluye la posibilidad del error, sino que, por contra, la teoría cartesiana del conocimiento recibe de ella su orientación clave: su aspiración fundamental consiste en encontrar la fórmula que permita al hombre alcanzar su máxima perfección a través de la apropiación de la verdad y la superación del error. Para Descartes, este último provendría del concurso de dos facultades de la *res cogitans*, la percepción y la voluntad. La primera se vincula intrínsecamente a la verdad siempre que se trate de una percepción clara y distinta: la capacidad de percibir clara y distintamente viene dada por la gracia de Dios y es aquella facultad del hombre en la que se manifiesta su condición de ente creado a imagen y semejanza de su creador; toda percepción de esta índole dará lugar, necesariamente, a juicios verdaderos. En este sentido, la posibilidad del error se comprende atendiendo a la participación de la voluntad en la percepción: así como la verdad se obtiene mediante la voluntad de atenerse a las percepciones claras y distintas, el error se produce allí donde no se ha hecho expresa tal voluntad, cosa que para Descartes supondría un uso no recto de la libertad inherente al hombre. Frente a éste, el uso recto de la libertad dictamina la suspensión del juicio ante percepciones carentes de claridad y distinción.

El criterio posibilitante de la superación del error y garante del conocimiento verdadero se localiza así en el seguimiento de cierta regla que el entendimiento se da a sí mismo, a saber, la de guiarse exclusivamente por percepciones claras y distintas, fundamento de todo juicio verdadero. Heidegger recuerda en este punto que la extensión de esta regla a todo saber en general descansa en la premisa de que el único conocimiento estrictamente acreditable como tal sería el científico, dotado de la certeza y evidencia consecuentes al atenimiento a percepciones claras y distintas. Pero, según su interpretación, la idea de una regla a la que el conocer debe ajustarse para asegurar su verdad estaría ligada originalmente al saber de ciertas disciplinas específicas y sólo posteriormente habría sido aplicada por Descartes a la totalidad del saber. Justamente en esta operación de generalización tendría su origen la transformación del concepto de verdad en certeza: la noción cartesiana del conocimiento científico, es decir, su idea de cientificidad y de la constitución de los posibles objetos de una ciencia, vendría prefigurada por la naturaleza de los objetos de la aritmética y la geometría, cuya simplicidad y pureza proporcionan un conocimiento inmediato e indubitable de los mismos. [14] El conocimiento de los objetos complejos sería entonces tributario de un proceso deductivo cuyo punto de partida se fija en la percepción clara y distinta de los objetos más simples.

Al conferir al tipo de conocimiento correspondiente a los objetos matemáticos el estatuto de paradigma general de todo conocimiento válido, la certeza alcanzable a partir de ellos pasará a ser el criterio universal de todo saber. Con ello se torna evidente que el establecimiento de una regla general del conocer desde el tipo singular de objetos para los que cabe un conocimiento cierto vendría inspirado, en última instancia, por una concepción de la ciencia diseñada desde un ideal de certeza que determina esencialmente el cuidado particular del conocimiento como cuidado por la obtención de un saber cierto de sí. Así, indica Heidegger: «...el cuidado que se da una interpretación de sí en el contenido de esta regla y que se sitúa bajo la regla así concebida, se manifiesta con ello como el específico *cuidado de la certeza*». [15] Y, conforme

---

[14] *Einführung in die...*, op. cit., pág. 210.
[15] Ibid., pág. 221.

se ha dicho, es esta transposición de la regla desde un ámbito acotado de entes a la totalidad de los objetos del conocimiento la que habría suscitado una reinterpretación del concepto de verdad, puesto que sólo en función de ella sería posible la asimilación de lo verdadero a lo cierto, a aquello de lo que no puede dudarse.

El sentido último de esa transformación se revela en la comprensión heideggeriana de esta forma concreta de cuidado: «El cuidado de la certeza, que en su aspecto primario se aparece como una meditación radical sobre el *fundamentum* del conocimiento, es un *aquietamiento* (*Beruhigung*) del conocer como posibilidad de ser del hombre». [16] El interés subyacente al cuidado por la consecución de un conocimiento cierto fundante de cualquier otro saber estribaría, a su modo de ver, en el logro de una tranquilidad o aquietamiento frente al conocer resultante de aquel proceso que garantizara la posibilidad de ganar un saber seguro de sí. Sin embargo, Heidegger sostiene que, lejos de estar motivada por una inseguridad radical acerca de la posibilidad del conocimiento, la reflexión cartesiana en torno a su fundamentación reposaría, paradójicamente, sobre la creencia de que éste se halla de antemano asegurado. Tal convicción surge del descubrimiento de que la conversión cartesiana de lo verdadero en cierto se efectúa sobre la base de su incorporación de la doctrina escolástica que hace equivaler lo verdadero a lo creado y que, pensando al hombre como hecho a imagen y semejanza de Dios, se asegura la verdad de todo saber; según se señala en el curso: «El ser del conocer se ha tranquilizado ya de antemano a través de la aceptación de la interpretación del ser del hombre como *creatum*». [17] Ahora bien, ante las tesis aquí defendidas, ¿no cabría argumentar que el proceder cartesiano de la duda radical se opondría frontalmente a todo aquietamiento previo del conocer?; ¿no mostraría justamente esa duda una genuina inquietud por la adquisición de una seguridad epistémica todavía no alcanzada? Como veremos de inmediato, el sosiego encubierto que Heidegger atribuye a la filosofía de Descartes tendrá su origen en esa omisión inmanente al cuidado de la certeza cuyo ideal condicionará tanto la apertura del campo temático de la conciencia como su posterior caracterización.

Una vez comprobado que el cuidado de la certeza preside el establecimiento de la regla fundamental de la percepción clara y distinta, se ha de atender al pleno alcance del proyecto cartesiano, para el que ningún saber puede sentirse plenamente seguro de sí hasta no haber encontrado un fundamento absolutamente cierto, esto es, un fundamento a partir del cual, dada su indubitabilidad, pueda iniciarse la serie de deducciones para el conocimiento de todo objeto. Pues aun habiendo surgido del modelo de ciencia correspondiente a los objetos matemáticos, el ideal de certeza no queda satisfecho por ellos si, como expone Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, tampoco la evidencia de las proposiciones matemáticas es absolutamente válida ante la idea de un Dios o, en su defecto, de un genio maligno, que hubiera puesto falsamente en el hombre el sentimiento de lo evidente. [18] La satisfacción absoluta de la regla del cono-

---

[16] Ibid., pág. 225.

[17] Ibid., pág. 226.

[18] La pregunta que mueve a Descartes a buscar un fundamento absoluto más allá de la evidencia de lo que por lo común se considera indudable –como sería el caso de los objetos de la matemática, los más simples que cabe encontrar–, se formula de esta manera: «¿qué se yo si Dios no ha querido que yo también me engañe cuando adiciono dos y tres, o enumero los dados de un cuadrado, o juzgo de cosas aún más fáciles que esas, si es que puede imaginarse algo que sea más fácil?» (*Meditaciones Metafísicas*, Austral, Madrid, 1991, pág. 129). Solamente ante la repugnancia de la idea de que Dios fuera el causante de tal engaño surge la hipótesis de un genio maligno que destinara sus energías a provocar la confusión de los sentidos y la inteligencia del hombre.

cer exigirá acometer la búsqueda de un fundamento cierto, absoluto y simple mediante la aplicación de la duda metódica. La culminación de este proceso acontecería con el hallazgo de algo cierto que, como tal, y con independencia de cuál fuera su particular naturaleza ontológica, sirviera de fundamento al saber. De esta manera, advierte aquí Heidegger, «el *específico carácter de ser* de lo buscado *no* entra de forma primaria en consideración, sino que a lo buscado solamente se ha de preguntar desde la perspectiva de si satisface la regla»; [19] circunstancia ésta por la que el carácter de ser de lo buscado cobra en la tarea cartesiana una importancia meramente secundaria con respecto al requisito de su certeza absoluta.

En este camino consistente en descartar como supuestamente falso todo lo desprovisto de una certeza absoluta y simple, el único hallazgo válido será el que representa el propio buscar, el propio proceso de búsqueda en su dar consigo mismo. Pero, ¿qué es lo que propiamente se habría encontrado en tal buscar? Heidegger rebate la solución cartesiana, que identifica lo hallado con una *res cogitans* o cosa que piensa, para afirmar lo siguiente: «El hallazgo fundamental del buscar es una *veritas*, una *proposición* en relación a lo que se dice como objeto; no se encuentra un objeto como tal, el *dubitare* o el *ego*, sino que lo encontrado es una *existencia* (*Bestand*), la existencia de un estado de cosas, que el *me dubitare* está en el *me esse*, el también ser dado del *esse* en el *dubitare*. Esta existencia se recoge en la *proposición cogito ergo sum*, de modo que puede decirse escuetamente: aquello que satisface el *certum* buscado, no es una *res*, sino una *proposición*, una *validez*». [20] Lo hallado por Descartes coincidiría, según destaca este pasaje, con el estado de cosas en el que el buscar topa con su propio ser, es decir, con el ser que sustenta el dudar y manifiesto a través de él. Y aunque en esta comparecencia del ser del dudar se daría a ver un rasgo fundamental de su propia constitución ontológica y de la de todo *cogitare*, a saber, el rasgo que posteriormente será denominado "autoconciencia", Descartes no conseguirá fijarlo conceptualmente porque, pese a formar parte implícitamente de su propia concepción del *cogito*, toda su atención recaerá sobre la proposición en la que se formula su hallazgo, sobre el *cogito ergo sum* en tanto proposición *cierta*, cuya certeza establece el punto de partida de todo conocer. La filosofía cartesiana no llegará entonces a tematizar el carácter de ser de lo encontrado dado que, según se acaba de señalar, su determinación excede las prioridades del proceso de búsqueda de una certeza última: al situarse previamente el buscar bajo la dirección del cuidado de la certeza, lo que sale a su encuentro se somete a la "omisión" que le es inherente, omisión referida en este punto a la pregunta por su ser; en palabras de Heidegger: «...el buscar es precisamente el que *extravía* de antemano el *posible camino* de la determinación de este ser, el que desplaza la posibilidad de que la cosa sea dada en sí misma respecto de su ser específico». [21] De ahí que, al margen de naturaleza "cierta" atribuida a lo hallado, Descartes acabe por caracterizarlo como una cosa más entre las cosas, como una *res cogitans*, sin preguntarse por su peculiar condición de ser. Y es tal ausencia de interrogación la que permitirá que las propiedades asignadas a esta *res* singular se correspondan con las heredadas de la ontología tradicional, fundadas en su conjunto en la determinación que rige de antemano la comprensión de lo ente en general y en función de la cual la conciencia será concebida en primera instancia como creada. [22]

---

[19] *Einführung in die...*, op. cit., pág. 230.
[20] Ibid., pág. 245.
[21] Ibid., pág. 252.
[22] La omisión de la pregunta por el ser de la *res cogitans* y la consecuente asunción cartesiana de las

3. La omisión fenomenológica fundamental

Esa misma indefinición descubierta en la filosofía cartesiana respecto al carácter de ser de la *res cogitans* se daría para Heidegger en la tematización fenomenológica de la conciencia. En torno a esta cuestión, su tesis fundamental defenderá que, pese a las divergencias existentes entre sus respectivas compresiones de la *res cogitans* y de la conciencia, «en relación a la *resolución de la pregunta por el ser de la conciencia* y en la perspectiva del *sentido del esse certum*, Husserl se mueve *plenamente en el horizonte abierto* por Descartes». [23] Tal paralelismo provendría de la coincidencia de ambos autores en el tipo de cuidado operante a la base de sus investigaciones, el designado cuidado de la certeza, caracterizado por la omisión de aquello mismo que intenta asegurarse en virtud de su propio afán asegurador. Y aunque las diferencias entre sus posiciones filosóficas no son en este caso despreciables y parecerían constituir una objeción a la asimilación aquí efectuada, es el propio Heidegger quien las recoge y sistematiza para mostrar cómo en lugar de invalidar sus argumentos contribuyen más bien a ratificarlos.

Heidegger constata en primer lugar que, así como para Descartes la *res cogitans* representa el fundamento buscado únicamente en función de su posibilidad de erigirse en punto de partida para la organización de las ciencias, en la fenomenología la conciencia debe convertirse, además, en el tema de una ciencia fundamental, a saber, la que se dedicaría a la investigación del fundamento que este ente instaura y cuyo desarrollo sería condición necesaria para garantizar el saber de todo objeto. En este sentido, mientras que en la filosofía cartesiana el *ego cogito* es cuestionado exclusivamente en relación a su posible certeza, esto es, desde la perspectiva de la satisfacción de la regla general prescrita al conocer, Husserl aspira a una tematización de la conciencia encaminada a esclarecer la estructura básica de esta peculiar entidad, descubierta en la llamada "intencionalidad" y entendida como el "dirigirse a" en que consiste toda conciencia. La importancia de este hallazgo fenomenológico residiría en lo que a partir de él se consigue: si bien la certeza del *ego cogito* se limita a proporcionar un criterio para la formulación de proposiciones sobre otros objetos dotadas de semejante certeza y validez, el estudio de la intencionalidad dará lugar a la fijación del método para la observación fenomenológica, emplazado en la reflexión. Conforme a esto, también el carácter absoluto de lo hallado en el proceso de búsqueda se justifica en ambos autores desde prismas divergentes: la *res cogitans* es absoluta porque constituye el fundamento simple del que toda deducción debe partir, siendo lo deducido siempre relativo a ella; pero para la fenomenología lo absoluto de la conciencia anida en su condición de

---

tesis fundamentales de la ontología medieval será denunciada en el parágrafo sexto de *Ser y Tiempo*, que Heidegger dedica al tema de la "destrucción" de la historia de la ontología. Así, leemos en este contexto: «Con el *"cogito sum"* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo "radical" es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del "sum"* (...). Descartes lleva a cabo las fundamentales consideraciones de sus *meditationes* por el camino de una aplicación de la ontología medieval a este ente tomado por él como *fundamentum inconcussum.* La *res cogitans* es definida ontológicamente como *ens* y el sentido del ser del *ens* como *ens creatum*» (op. cit., págs. 24/34-5). En 1927 el estudio de la influencia de la ontología medieval sobre la filosofía moderna será retrotraído a la investigación de la ontología antigua, y concretamente a la conexión que instaura entre el ser y el tiempo al pensar el primero como "presencia".

[23] *Einführung in die...*, op. cit., pág. 254.

ámbito de aparición de las demás cosas: todo otro ente es relativo a la conciencia por tener en ella su específico lugar de comparecencia; así pues, la conciencia se piensa como absoluta en tanto región destacada del ser, región ontológica que debe ser por ello objeto de una ciencia fundamental en relación a las demás ciencias. Por último, Heidegger menciona el papel clave que las distintas motivaciones subyacentes a las investigaciones de Descartes y Husserl jugarían en el conjunto de diferencias señaladas: si el horizonte último de la tarea de Descartes se identifica con la necesidad de aportar un fundamento racional al sistema de creencias católico, en la fenomenología la consecución de un fundamento seguro sobre el que erigir una ciencia absoluta de la razón tendría por finalidad «exponer las reglas para un desarrollo perfectamente libre de la humanidad»; [24] contra la pretensión cartesiana de legitimar racionalmente la idea de Dios, en el propósito de la fenomenología se reconoce el ideal ilustrado que habría desplazado su núcleo de reflexión desde el ámbito de lo divino hacia el de lo humano.

Ahora bien, pese a que la enumeración de los rasgos distintivos de la fenomenología en relación al planteamiento cartesiano incide principalmente en el logro que, frente a éste, supondría la exigencia de la primera de someter a la conciencia a una investigación científica, Heidegger insistirá en que el proceder husserliano no sólo habría incurrido en el mismo error que Descartes, sino en otro todavía más grave: pues, además de omitir la determinación ontológica de la conciencia, la fenomenología habría obstruido toda vía de percepción de tal omisión al proponer, en la elaboración efectiva de esa ciencia de la conciencia, una presunta caracterización de su ser que en absoluto respondería a una genuina interrogación por él. Nos remitimos en este punto al curso del semestre de verano de 1925, [25] curso que, en continuidad con las investigaciones del de 1923/24, profundiza en el problema de la determinación ontológica de la conciencia expuesta en la obra de Husserl *Ideas*, donde su ser es definido como inmanente, absoluto y puro. Según se dice en este tratado, la conciencia ostentaría un *ser inmanente* en la medida en que sus actos reflexivos se dirigen a vivencias de la propia conciencia; desde aquí puede afirmarse su *ser absoluto* en un doble sentido: porque en esta reflexión la conciencia se es dada absolutamente a sí misma y porque –tal y como ya apuntaba el curso de 1923/24– en ella se produce la mostración de todo otro ente; por último, de la conciencia se predica un *ser puro* en tanto la fenomenología solamente se ocupa de su estructura esencial al margen de toda individuación concreta de la misma, concibiéndola así como un ser ideal frente a lo real.

Ante este conjunto de rasgos supuestamente ontológicos de la conciencia, Heidegger objetará que, lejos de proceder de una consideración atenta a su modo originario de darse, todos ellos serían el resultado de una mirada previamente condicionada por el ideal de conocimiento absoluto rector de la fenomenología. La apelación aquí efectuada *al modo originario de darse de la conciencia* pone de manifiesto el rechazo heideggeriano frente a ciertas premisas fundamentales del quehacer fenomenológico que, sustentadas por ese ideal de cientificidad, habrían abocado a Husserl a traicionar el principio máximo de su filosofía expresado en la fórmula: ¡A las cosas mismas! Es sabido que Husserl invocaba con él lo que estimaba un requisito indispensable de la empresa filosófica, a saber, atenerse estrictamente al modo en que los fenómenos se dan en sí mismos liberándose previamente de todo prejuicio que pudiera desfigurar su aparición. Y si bien el propio Heidegger declaró en numerosas ocasiones que con el

---

[24] Ibid., pág. 266.

[25] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1979, G.A. 20.

redescubrimiento husserliano de la intencionalidad constitutiva de la conciencia, entendida como lugar de acaecimiento de todo darse, la fenomenología se habría procurado uno de sus mayores aciertos, su más evidente discrepancia con ésta se produce ante el procedimiento aplicado para el análisis de su estructura.

Dicho análisis exigiría para Husserl la sustitución de la actitud natural frente a las vivencias de la conciencia por la actitud fenomenológica, vehiculada a través de la *epojé* y de la serie de reducciones, en tanto única posición libremente adoptada por el fenomenólogo y ajena a los intereses de la primera; tal exigencia se funda en la convicción de que solamente en el movimiento reflexivo que la reducción supone y en el que, al prescindirse de la tesis de realidad de la actitud natural, toda vivencia pasa a ser objeto de pura contemplación, puede abrirse la estructura intencional de la conciencia. Frente a esta perspectiva, uno de los motivos centrales de la filosofía más temprana de Heidegger estribará en cuestionar la eficacia del método reflexivo y de toda actitud teórica en general a la hora de dar cuenta de tal estructura intencional. Contra la tesis husserliana de que la actitud fenomenológica subsanaría la naturalización de la conciencia ejercida por la actitud natural, Heidegger sostendrá que es precisamente esa reflexión la que, al situar a la conciencia ante sí como mero objeto de contemplación, opera el grado máximo de objetivación de la misma sin lograr especificar, por tanto, la verdadera constitución de las vivencias intencionales cuando son vividas realmente y no meramente observadas. En consonancia con la denuncia de la desfiguración que entrañaría tal objetivación, los cursos que venimos tratando incidirán principalmente en el carácter interesado y no desprejuiciado –tal y como pretendería Husserl– del método reflexivo en vistas al cumplimiento del ideal de certeza, ya que la determinación de la conciencia como el ser inmanente, absoluto y puro que la fenomenología erige en fundamento de todo conocimiento científico tendría su condición de posibilidad en la propia reflexión: en primer lugar, sólo la desrealización de las vivencias intencionales habilitada en la reducción permite a la conciencia contemplar aquello que es igual a sí misma, es decir, vivencias purificadas de todo elemento contingente, cuya donación absoluta queda así garantizada por la inmanencia alcanzada mediante la reflexión; por otra parte, debe destacarse que la conciencia aparece en este proceso como un ser puro o ideal a partir del supuesto de la existencia de un *eidos* o estructura invariante subyacente a todos sus fenómenos; y únicamente desde esa concepción de la fenomenología en tanto ciencia *eidética* que prescinde de lo particular en favor de lo esencial cabe obtener proposiciones universalmente válidas de la conciencia. [26] A tales argumentos cabría añadir que, a juicio de Heidegger, la identificación husserliana de lo dado en la reducción con la región específica de la conciencia procedería de la tácita asunción de una idea heredada de la tradición cuya prueba más notoria se hallaría en su aceptación de la misma al modo de un fundamento último autoevidente en ausencia de reflexión acerca de las condiciones que pudieran legitimar semejante autoevidencia o ultimidad, dado que la fenomenología ni tan siquiera se habría planteado, como sería el caso de Descartes, el requisito de justificarla a través de la existencia de Dios.

Así pues, el hecho de que las determinaciones ontológicas mencionadas conformen la conciencia como un ámbito de experiencia intersubjetiva posibilitante de la

---

[26] Para un análisis más preciso del sentido de tales argumentos en el curso del semestre de verano de 1925, véase el libro de Ramón Rodríguez *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, págs. 136-154.

tarea científica revelaría un prejuicio fundamental que la fenomenología no habría conseguido soslayar: su intención de atenerse al modo originario de darse de la conciencia se habría visto desviada por el ideal de cientificidad impuesto por el específico cuidado de la certeza que la anima. Y es aquí donde se muestra cómo, más allá de las diferencias entre Descartes y Husserl, ambos convergen en relegar a un segundo plano la interrogación por el carácter de ser de la *res cogitans* o conciencia en razón de la prioridad asignada al propósito de hallar un fundamento cierto al conocer. Sin embargo, y en continuidad con esa omisión de la pregunta por el ser de la conciencia, Heidegger imputará a la fenomenología el olvido de otra interrogación todavía más fundamental cuyo planteamiento estaría asimismo contenido en sus propias máximas: la posibilidad de concebir la conciencia como una región óntica destacada frente a las demás, fundada en la premisa de la existencia de diferentes esferas de lo ente, exigiría la previa formulación de la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal, pregunta cuyo olvido en la fenomenología se daría a ver, entre otras cosas, en su aceptación dogmática de la dualidad ontológica entre la esencia y la existencia que se hace valer para la determinación de la conciencia.

¿Cuál sería entonces el ámbito al que la fenomenología debe acudir para plantear adecuadamente la pregunta tanto por el ser de la conciencia como por el ser en general, puesto que sólo dirigiéndose a él lograría atenerse al modo originario de donación de las cosas y, entre ellas, del ente que somos nosotros mismos? Precisamente aquel terreno que el curso de 1923/24 presentará como el verdadero substrato obviado por la fenomenología y cuya omisión le habría conducido a incurrir una vez más en incoherencia si su aspiración a la fundamentación del conocimiento recibe de él su más pleno sentido: Heidegger señala en este punto que la conciencia se torna objeto de investigación fenomenológica con el fin de descubrir la legalidad interna que la rige, y desde ella, la de todo comportamiento humano; en la medida en que a tal legalidad se confiere un carácter normativo en vistas al desarrollo cultural de la humanidad, la aspiración última del cuidado por el saber sabido que la fenomenología representa radicaría, según la interpretación heideggeriana, en «la vinculabilidad absolutamente justificada de la norma para la posibilitación de una formación ideal de la cultura como cumplimiento propio de la idea de humanidad». [27] En tal objetivo se expresa cierta necesidad de *asegurar* el desarrollo pleno de las potencialidades y capacidades que caracterizan al hombre como tal. Pero al remitirse originariamente a la conciencia trascendental y excluir de antemano del campo de sus intereses el estudio del yo concreto o de las conciencias particulares integrantes de la humanidad, la fenomenología no habría tomado en consideración aquello que debe ser sometido a tal normatividad, esto es, el ente que quiere asegurarse a través de ella. De ahí que Heidegger concluya con respecto a la omisión fenomenológica: «*Lo omitido es el verdadero objeto del cuidado: la existencia humana* (*das menschliche Dasein*)». [28] Con esta expresión, reemplazada un poco más adelante en este mismo curso por el término técnico de "ser-ahí" (*Dasein*), Heidegger se refiere al ente que somos en su realidad inmediata, en su existencia fáctica y no desrealizada frente a la conciencia purificada de la *epojé* fenomenológica. La elección del concepto de "ser-ahí" en sustitución de la noción de hombre responde a su pretensión de distanciarse de toda concepción tradicional del mismo –por ejemplo, la que lo definiría como un animal racional– a la que, sin

[27] *Einführung in die...*, op. cit., pág. 90.
[28] Ibid., pág. 91.

embargo, Husserl se habría adherido acríticamente cuando intenta dar cuenta de la unidad del yo empírico y el yo trascendental por medio de la idea de persona; lejos de confiar en que esa necesaria operación de reconstrucción de lo anteriormente separado en el proceso de elaboración teórica pudiera realmente aprehender el todo complejo que somos sin un cuestionamiento previo de los supuestos tradicionales que guían su comprensión, el cometido heideggeriano estribará en focalizar esa realidad primera que toda actitud teórica presupone y a la que ya el concepto de cuidado introducido al comienzo de esta exposición aludía como un modo de su ser subyacente a todo saber estrictamente intencional.

La idea que se acaba de mencionar, según la cual el cuidado de la certeza, también en el propósito de realizar cierto ideal de humanidad, consistiría en la búsqueda de una seguridad conseguida al precio de obviar aquello mismo que la reclama, hará patente la motivación última rectora de la orientación científica inherente a la fenomenología: la voluntad fenomenológica de ganar un saber completamente seguro de sí mismo tendría a la vista, aunque de manera velada, cierta inseguridad fundamental de ese ente, el ser-ahí, de la cual intenta librarse asegurándose ante sí. En palabras del propio Heidegger: «El cuidado por el saber sabido invoca aquello que omite (...). En su más extrema necesidad el cuidado invoca al ser-ahí como ser-ahí posiblemente *inseguro*, y lo invoca para apartar de sí la contemplación del mismo». [29] El tipo de cuidado vigente en la investigación fenomenológica reposaría así sobre la percepción latente de cierta inseguridad intrínseca al ser-ahí que intenta superar con la consecución de un conocimiento universalmente válido. En la medida en que, no obstante, no se hace cargo de este ente, se niega a sí misma toda reflexión sobre esa inseguridad que subrepticiamente alienta su proceder; y ello porque, como comenta Heidegger, «el cuidado por el saber sabido, allí donde arremete contra el escepticismo en sus más decisivos argumentos, aspira a posibilitarse la constante *huida del ser-ahí*». [30] A pesar de que sólo la atención hacia este ente abriría la posibilidad de averiguar hasta qué punto la adquisición de un conocimiento asegurado de sí lograría poner fin a su inseguridad fundamental, la fenomenología se habría obstinado en obviarlo acogiéndose dogmáticamente a un ideal de validez universal como garante de la cientificidad de su saber.

Ya para terminar intentaremos responder muy brevemente a la pregunta que desde aquí se plantea, a saber, en qué se cifraría esa inseguridad fundamental del ser-ahí de la que supuestamente huye la fenomenología; huida ésta que, por otra parte, no sería sino una fuga del propio ser-ahí –aquél cuyo cuidado se proyecta hacia la fundamentación del saber– ante sí mismo. En las últimas páginas del texto sentenciará Heidegger: «La amenaza contra la que el ser-ahí se defiende reside en que él *es*. *Que él es* (*Daß es ist*) es la amenaza del ser-ahí mismo». [31] El "que es" del ser-ahí aquí enfatizado y con el que se daría expresión al "hecho de su ser" apunta a aquella determinación considerada por Heidegger en este curso como la "determinación ontológica originaria" de este ente; a ella se asigna el concepto de *facticidad* para destacar su diferencia frente a lo meramente efectivo, concepto en concordancia con el cual tal hecho de ser será invocado a la manera de un *factum*. La facticidad vendría entonces a nombrar ese específico carácter de hecho o factum correspondiente al ser del ente que somos y que

[29] Ibid., págs. 96-97.
[30] Ibid., pág. 98.
[31] Ibid., pág. 289.

ya en esta etapa recibe la denominación de "ser-ahí" (*Dasein*) para indicar que su ser consiste en un "ahí" (*Da*) o espacio de apertura en el que acontece la manifestación de la totalidad de lo óntico.

Ahora bien, si de la apertura de ese espacio de mostración de las cosas se predica la condición de un factum, todo suceso efectivo referido a ellas habrá de acaecer en el seno de ese marco por sustentarse, necesariamente, sobre el haber acontecido ya de la apertura posibilitante de su aparición. El singular hecho de ser del ser-ahí se caracteriza así esencialmente por su anterioridad con respecto a cualquier otro hecho, por tratarse de algo meramente "dado" pero únicamente a partir de lo cual se instaura la comparecencia de lo demás. Y es de la anterioridad de ese factum de donde dimanan aquellas consecuencias indeseables soslayadas por la fenomenología en su aspiración a fundamentar el conocimiento de manera absoluta: el factum que representa tal espacio no es susceptible de legitimación racional porque todo ejercicio de la razón quedaría ineludiblemente circunscrito a su interior, de suerte que cualquier movimiento encaminado a justificarlo lo presupondría ya sin posibilidad de sobrepasarlo. Pero en esa contravención que opera frente al principio de razón suficiente, tal factum constituiría el fundamento último al que todo razonar puede remitirse, fundamento que entonces, por poseer el carácter de un hecho injustificado e injustificable, sólo cabe pensar al modo de un abismo. Sustraído además en el momento de su acaecimiento, ya que toda mirada dirigida a él descansaría sobre su previa donación, la oscuridad que lo envuelve aleja toda pregunta por su origen, ajeno a todo posible desvelamiento.

Desde estas escuetas consideraciones cabe ahora entender cómo la virtualidad crítica del concepto de facticidad en el contexto que venimos tratando actuaría principalmente contra la oposición tradicional entre efectividad y validez que rige la idea fenomenológica de cientificidad para quebrarla desde dentro: pese a enfrentarnos con algo puramente dado y privado de fundamento, la facticidad no puede dejar de aceptarse como aquella validez primigenia que permite toda distinción ulterior entre lo efectivo contingente y lo racionalmente legitimado, aun cuando ello implique la asunción del fracaso de toda voluntad de fundamentación absoluta. Y justamente porque la fenomenología husserliana habría renunciado de antemano a vislumbrar siquiera ese irremediable fracaso, el proyecto heideggeriano se planteará desde el intento de subsanar tal error: los cursos previos a *Ser y Tiempo* pueden considerarse ya como el punto de partida de un largo camino de interrogación por la peculiar configuración de ese dato irrebasable y siempre opaco en su inevitable retirada que supone el espacio de apertura de todas las cosas en su coincidencia con el ser del ente que somos.

LA GLOBALIZACIÓN EN PERSPECTIVA ÉTICA

Jesús Conill
Universidad de Valencia

Abstract: Globalization is clearly a fashionable question, that has been examined from the most diverse standpoints. In all of these moral contents are fallen back on more or less explicitly, but there have been few strictly ethical treatments. This is the reason why we are putting forward directly approaching the matter of the ethical aspects involved in the globalization process and mainly that of economic globalization. These aspects are very often, if not always indeed, implicit in the explanations and arguments for and against globalization, but in these the moral core tends to go unnoticed and thus on most occasions the relevant ethical reflection is left out. I am referring to a genuinely *modern* ethics, capable of covering the peculiarities of the modern economy, and here, in particular, of globalization. Is globalization a natural process? Does the economy marked by the financial spirit return us to the most perverse tendencies of capitalism, increasing the *inequalities* and the scale of the *global jungle*?

Key words: Ethics, globalization, responsibility, economy, rationality.

Es innegable que se están produciendo una serie de procesos de carácter global, entre los que destacan los económicos y en especial los relacionados con los mercados financieros, una tendencia facilitada y acelerada por las nuevas *tecnologías* de la información y comunicación. Vivimos cada vez más en un contexto global, que ha dejado menguados a los estados-nación y requiere para sus problemas soluciones globales. Pero lo que no está tan claro es que este proceso lleve consigo sin más un progreso auténticamente humanizador. [1]

Por eso, ante procesos irreversibles como los globalizadores suelen adoptarse distintas actitudes: la *timorata y catastrofista*, deseosa de hacer marcha atrás, asustada ante los cambios; la *oportunista*, que en el río revuelto del desconcierto general trata de desviar las aguas hacia su provecho individual o grupal; la *ética*, convencida de que las innovaciones deben convertirse en oportunidades de progreso para todos, y de que para eso hay que hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse responsablemente de ella. [2]

Y responsabilizarse significa en este caso acoger lo nuevo y orientarlo hacia metas tan poco estrenadas como la libertad real, imposible sin justicia y solidaridad. Para eso será necesario asumir globalmente los problemas que globalmente se presentan, abandonando por retrógrados tanto el catastrofismo como el egoísmo oportunista.

---

[1] Gabino Izquierdo, *Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización*, Minerva ediciones, Madrid, 2000.

[2] J. Conill, "Globalización y ética", *Razón y Fe*, nº 1228, febrero, 2001, pp. 155-166.

Pues, aunque suele atribuirse a la "*globalización económica*" el triunfo de los valores economicistas, el egoísmo de una sociedad consumista, la insolidaridad de los países desarrollados y un largo etcétera, es falazmente exculpatoria, además de cómoda, su aceptación acrítica, como si de una nueva versión del determinismo se tratase. Por muy condicionados que estemos, seguimos gozando de al menos un ápice de libertad, la suficiente como para darnos cuenta de que en cierta medida somos libres de optar por unos valores u otros, por unos modos de vida u otros. Ni "el sistema", ni "la globalización" nos determinan en un sentido unívoco. Bregar por una *globalización ética*, por la mundialización de la justicia y de la solidaridad, es la tarea de las personas libres y responsables, aprovechando las redes mundiales, el sentir común que también se va generando por todos los rincones del planeta.

Es cierto que a muchos les está fascinando el crecimiento de los beneficios en virtud de las nuevas posibilidades en el ámbito de la producción y la comercialización (gracias a la innovación tecnológica, a los cambios en los transportes y las comunicaciones, a la libre circulación del capital), así como, sobre todo, en los nuevos mercados financieros, en los que todos los días, prácticamente sin interrupción, se mueven cifras astronómicas; pero este hecho no debe hacer olvidar que con todo ello se ha producido un clima persistente de *inestabilidad* y *descontrol* mundiales, ni tampoco que la ganancia no se ha canalizado hacia la economía real de bienes y servicios, ni hacia la creación de empleo, ni hacia el desarrollo de los más desfavorecidos y empobrecidos, sino que alimenta sobre todo la *especulación* financiera. De ahí que al proceso de globalización haya acompañado un aumento de las *desigualdades* entre los ricos (poderosos) y los pobres (*áporoi*), y asimismo una creciente "*aporofobia*" (aversión al pobre) en nuestras sociedades "avanzadas".

En estos tiempos de globalización, mientras prosigue la "guerra" económica entre las superpotencias mundiales y también entre los países ricos y los pobres, lo que está en juego es, tanto la forma de reorganizar mundialmente el capitalismo como la posibilidad de nuevas vías de desarrollo para los países subdesarrollados. Ahora bien, ¿qué hacer para que los procesos globalizadores favorezcan la consolidación de una efectiva comunidad humana planetaria?

En una "jungla global", donde impera la lucha económica, no habrá más remedio que empezar aprovechando los impulsos más básicos, la "insociable sociabilidad" (según la fórmula kantiana). Pero ¿es suficiente? ¿O acaso habrá que orientarlos progresivamente hacia un perfeccionamiento moral? ¿Cabe albergar alguna esperanza sobre las posibilidades de diseñar y hacer funcionar eficazmente nuevas instituciones político-económicas mundiales que respondan al complejo desarrollo que nuestro mundo requiere?

Es la globalización indudablemente un tema de moda, que ha sido tratado desde los más diversos puntos de vista: económico, político, social, ideológico, estratégico, psicológico, medio-ambiental y ecológico.[3] En todos ellos se recurre de un modo más o menos explícito a contenidos morales, pero pocos han sido los tratamientos rigurosamente éticos. De ahí que nos propongamos plantear directamente la cuestión de los aspectos éticos involucrados en el proceso de la globalización y principalmente de la

---

[3] Vid., por ejemplo, J. Mª Tortosa, *Sociología del sistema mundial*, Madrid, Tecnos, 1992; M. Castells, *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura*, Madrid, Alianza, 1997 y 1998, 3 vols.; D. Held, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997; U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998: J. García-Roca, "Globalización", en *10 palabras clave en Filosofía Política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 163-212.

económica. Son aspectos, que en muchas ocasiones –por no decir siempre– están implícitos en las exposiciones y argumentaciones a favor y en contra de la globalización, pero en las que suele pasar desapercibida la entraña moral y, por tanto, en la mayoría de las ocasiones se prescinde de la correspondiente reflexión ética.

Me refiero, claro está, a una ética auténticamente *moderna,* [4] que se haga cargo de las peculiaridades del desarrollo de la economía moderna, concretamente en nuestro caso, de su fase de globalización, como desarrollo de todos los procesos modernizadores. [5]

1. ¿Es la globalización un proceso natural?

Algunos autores ven en la globalización un fenómeno natural, fruto de un proceso provocado por fuerzas irresistibles, ante las que no cabe más que la aceptación, para bien o para mal, porque nada se puede hacer para resistirse a ella. ¿Qué sentido tiene –se dice– empeñarse en hacer frente a una fuerza irresistible?

En el caso de que la cosa fuera absolutamente así, [6] la ética no tendría nada que ver con ese acontecimiento que es fruto exclusivamente de un proceso natural, pues sólo cabe pensar desde la perspectiva ética allí donde de algún modo pueda hablarse de "posibilidades", "libertad" y "responsabilidad". Si la globalización no tuviera nada que ver con el reino de las posibilidades, de la libertad y de la responsabilidad humanas, entonces nada cabría decir –ni hacer– desde el punto de vista ético.

Ahora bien, como todos los procesos modernos, la globalización, y en particular la económica, tiene que ver con decisiones e instituciones, por las que entran en juego diversas posibilidades y opciones, por consiguiente, con un espacio abierto de libertad e intersubjetividad. Nos encontramos ante un campo en el que ni reina la libertad pura ni la necesidad ciega; antes bien, estamos inmersos en un espacio híbrido de coerciones y de libertad condicionada por las mismas coerciones que, a su vez, son fruto de la puesta en marcha de unos mecanismos y unas instituciones elegidos.

La economía no es un proceso meramente natural, en el que estén presentes sólo fuerzas anónimas, ajenas a las decisiones e instituciones humanas. Es ésta una idea errónea, provocada por la interpretación mecanicista de la economía moderna, que finge una realidad económica abstracta, separada del contexto social e histórico.

De hecho, algunos economistas consideran que la "necesidad" de optar por la capacidad competitiva es la que impide otras "posibilidades", por las que al parecer no sería imposible optar, una vez conseguido un mayor nivel económico, como son

---

[4] De un modo sumamente sintético cabe recordar que una ética moderna se caracteriza al menos por los siguientes rasgos: 1º) por ser no meramente una ética individual, sino también social y de las instituciones propias de nuestra época; 2º) por ser capaz de incorporar los intereses que orientan la acción humana y los mecanismos específicos de cada campo de las actividades organizacionales; y 3) por no ser únicamente una ética de la convicción sino que se configura, para ser efectiva en la transformación social, como ética de la responsabilidad convencida (Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993).

[5] A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, cap. 3º.

[6] Aunque hay opiniones para todos los gustos. Véase, por ejemplo, "El capitalismo global, en retirada" de Robert Samuelson (*El Mundo*, 22 de septiembre de 1998), que comienza afirmando: "Los tambaleantes mercados de valores mundiales contienen un mensaje: el capitalismo global –cuyo triunfo pareció inevitable– está en plena retirada, quizá para muchos años".

generar empleo, ofrecer más prestaciones sociales, erradicar la pobreza, posibilitar más tiempo libre... *Ergo* la "necesidad" no es tan necesaria, sino fruto de una opción, cuyo sentido y racionalidad será necesario revisar.

2. La relación medios-fines en la economía moderna

En ocasiones se utilizan argumentos con sentido crítico en contra de la globalización, que se refieren a que algunos componentes de la economía moderna, que deberían cumplir una determinada función, se han desvirtuado en la medida en que, en vez de ser "medios", se han convertido ellos mismos en "fines" de la actividad económica. Por ejemplo, la competencia –se dice– "ha dejado de ser un medio para convertirse en un fin" (Informe del Grupo de Lisboa).

Este tipo de razonamiento presupone que hay una jerarquía funcional, racionalmente fundada, de los mecanismos que componen la auténtica actividad económica. Pero esta auténtica "racionalidad" implícita parece no coincidir con, sino más bien ir en contra de, la "racionalidad" oficial que rige la efectiva actividad económica de facto. Por consiguiente, para poder aplicar debidamente la relación medio-fin habría que determinar primero esa estructura jerarquizada de funciones económicas, que es al parecer lo que está en litigio entre economistas.

Por otra parte, habría que preguntarse cuál es el criterio y fundamento de esa jerarquía. Porque, cuando se analizan los argumentos empleados al respecto se detecta que, al final, los criterios y razones a los que se recurre son de carácter moral, poniendo en marcha de este modo un tipo de argumentación moral, que se presupone que está entrañada en la misma racionalidad económica.

3. Economía financiera y economía real

Una de las distinciones a las que se nos ha habituado en los últimos tiempos es a la distinión entre "economía financiera" y "economía real". Ésta –se suele decir– es la economía concerniente al ámbito de los bienes y servicios; la economía financiera ha sido caracterizada como simbólica, "de papel", "de casino", "especulativa", etc. Parece que una sea la real y otra, la ficticia, meramente aparente; una la verdadera y otra, la fingida. Distinción tradicionalmente filosófica donde las haya, que nos recuerda los albores de la filosofía griega y ciertas nociones transculturales del saber acerca de lo real y lo aparente.

Sin embargo, no todos los economistas están de acuerdo con esta tajante distinción "metafísica" entre lo real y lo irreal. Pues, de hecho, lo que funciona e impera sobre la llamada economía real es la economía financiera, la presuntamente irreal. Así que no es tan fácil, ni mucho menos justificado, denominarla con una serie de términos, en último término, metafísicamente peyorativos, como si se tratara de algo no suficientemente real, un cierto no-ser, una especie de espectro, como si se tratara de una economía espectral o virtual. Porque lo que nadie pone en duda es que se trata de la economía decisiva en este momento del desarrollo de la globalización. ¿Estamos, pues, ante el triunfo de la economía espectral, pero con efectos innegablemente "reales"?

Para poder establecer esta tajante distinción hay que tener una concepción de la realidad económica y de su estructura jerarquizada entre economía financiera y eco-

nomía real. Sólo si se tiene una noción del sentido intrínseco de una actividad, cabe hablar de "desajuste", y en el caso de la actividad económica, de desajuste entre la economía real y la financiera. Es decir, sólo si se tiene una noción normativa del ordenamiento económico financiero, cabe hablar de perversión e irresponsabilidad de las transformaciones y crisis financieras. Porque sólo entonces puede comprenderse qué significa viciar o perturbar el orden de las cosas. Un vicio o un abuso consiste en alterar o trastocar la forma de algo, echarlo a perder, dañarlo o pervertirlo. Incluso cabría hablar de corrupción del sentido de una actividad, en este caso, de la económica y la financiera.

4. Nueva perversión del capitalismo

¿Nos devuelve la economía marcada por el espíritu financiero a las tendencias más perversas del capitalismo? Porque la transformación del capitalismo ha sido tan profunda que ya no se considera que la contradicción básica de donde se derivan los más graves problemas se encuentre entre el capital y el trabajo; pero podría ocurrir que estén surgiendo nuevas contradicciones a partir del desarrollo del sistema financiero. Y de ahí que, tal vez, haya que abandonar la idea de la construcción de otro modo de producción; pero ahora pueden surgir otras formas de dominación provenientes principalmente de la esfera financiera. ¿Puede ser el capitalismo financiero un capitalismo social y ético, o por su propia índole es imposible reconvertirlo en un instrumento al servicio de la sociedad?

¿Es el sistema financiero un sistema carente de moralidad por su propia estructura y sus modos de funcionar? ¿No hace más que ampliar el número de "lacras" del que ha sido acusado el capitalismo, ya que no pone la economía al servicio del hombre sino todavía más crudamente al servicio del móvil del beneficio y del lucro ilimitado y rápido, sin más consideraciones? ¿Es el campo más propio para el fomento del *homo oeconomicus*, bajo la consideración de que es la mejor expresión de la naturaleza humana (ser calculador y utilitario)? ¿Se refuerza la cultura de la desigualdad, de la competición, de la lucha y la instrumentalización de la comunicación?

Un grave peligro de la nueva situación internacional es que el capitalismo, que trató de aparecer durante décadas como un capitalismo con rostro humano, ahora crea no necesitarlo y se presente con trazos de creciente inhumanidad. Porque el capitalismo de las décadas anteriores fue un capitalismo de reformas económicas y sociales y se preocupó de los países del entonces llamado Tercer Mundo. Pero actualmente ha perdido importancia la producción de materias primas y se ha hecho superflua la fuerza de trabajo que las producía. La superpoblación ya no tiene ninguna utilidad para la producción capitalista; y, por otra parte, carece de poder de negociación, porque ya no puede amenazar, ni tampoco tienen capacidad para desarrollarse por sí solos (necesitan de la solidaridad).

No obstante, además de fomentar el egoísmo y la avaricia (al basarse en la persecución del beneficio) y arrojar a buena parte de la sociedad a la pobreza y al desempleo (creando o manteniendo profundas desigualdades), también se ha destacado entre las virtualidades de la globalización la eficacia para producir riqueza y bienestar. Y otros hasta han destacado que la economía desarrolla así un peculiar fondo moral típicamente moderno: el del *interés*. Éste se convierte en un elemento esencial de la ética social moderna, ya que constituye una *garantía eficaz del orden social*. El deseo de

mejorar la propia situación es una fuente inagotable de beneficios para la sociedad, ya que impulsa a crear, innovar y asumir riesgos. [7]

5. Críticas al desarrollo deforme del sistema financiero

El desarrollo contemporáneo del sistema financiero parece responder con eficacia a la exigencia de canalizar el ahorro hacia la inversión, de un modo que satisface cada vez más la demanda de los clientes, aprovechando todas las posibles oportunidades de beneficio.

No obstante, según R. Casilda, [8] "raramente observamos que la innovación financiera suponga la introducción de algo novedoso en su totalidad". Lo que en muchas ocasiones se han propuesto como innovaciones financieras han sido ofertas carentes de verdadero sentido, sin auténtica garantía económica, con el solo afán de incrementar los beneficios contables. Con lo cual aumentan los riesgos, se reduce la trasparencia, se va perdiendo la confianza y se rompen los vínculos tradicionales con los clientes.

Por eso son ya muchas las voces que han expresado su preocupación y han advertido de los peligros que implica la renovada, pero no por eso menos fascinante, "lógica" del capitalismo *ultrafinanciero.* [9]

Sánchez Asiaín [10] expresó su preocupación por la creciente autonomización del sistema financiero, al desvincularse cada vez más en la economía mundial el movimiento de capitales del flujo de bienes y servicios. Esta tendencia podría deformar el ámbito financiero y hacerle olvidar su auténtico papel como instrumento para asignar con eficiencia recursos escasos, asumir riesgos y servir a la economía real; con lo que perdería también su legitimación económico-social y, por tanto, ética.

Según James Tobin, [11] "la proliferación de operaciones financieras no sirve en muchas ocasiones para realizar más económicamente una tarea sino para inflar la cantidad y variedad de intercambios financieros, operaciones con las que huir de una regulación y obtener un beneficio privado sin la equivalencia de un beneficio social".

Por tanto, una "superestructura" financiera, "desconectada de la economía real", recortaría las posibilidades de crecimiento real de la economía mundial y separaría cada vez más el beneficio privado (rendimiento a corto plazo) del beneficio social (necesidad de inversión productiva). Porque no debería olvidarse que el sentido de la economía "simbólica" (movimientos de capital, tipos de cambio y corrientes crediticias) consiste en estar al servicio de la economía "real" (corrientes de bienes y servicios). [12]

Y también debería tenerse en cuenta la influencia que el desarrollo de este capitalismo ultrafinanciero y especulativo ha tenido y está teniendo sobre los países más

---

[7] Debate entre las éticas contemporáneas en relación con la economía: 1) no cabe la justicia, 2) queda absorbida por el enfoque de las ventajas mutuas, 3) incorporación de la justicia en la libertad real.

[8] R. Casilda, *La banca en España*, Madrid, Eudema, 1993, p. 121.

[9] Gabino Izquierdo, *Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización*, Madrid, Minerva ediciones, 2000.

[10] J. A. Sánchez Asiaín, *Reflexiones sobre la banca*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 18-19, 140-143.

[11] "On the efficiency of the financial system", *Lloyds Bank Review*, julio de 1984.

[12] Ésta es –creo– la razón de fondo por la que algunos propusieron un *límite* a la libre circulación de capitales, impulsados por el intento de dar una salida al "estado de confusión" actual mediante una nueva concepción de la economía (cfr. J. Borrell, "El papel del estado en la economía y en la salida de la crisis", *Sistema*, nº 117, noviembre (1993), pp. 5-18).

pobres de la tierra. Precisamente los años de mayor desarrollo deforme del sector financiero han coincidido con el declive de las economías que fomentaban el desarrollo de los pueblos y zonas más pobres del planeta. [13] Por tanto, las exigencias éticas de solidaridad internacional, que reclaman los países pobres, deberían estar presentes en las reflexiones sobre el nuevo escenario global de la economía.

Así pues, las críticas al capitalismo ultrafinanciero nacen de la reflexión sobre los peligros del espíritu especulativo y de la necesaria cautela ante el "esplendor de las finanzas", ya que éste suele producir una especie de "delirio financiero especulativo, donde aparecen ganancias enormes sin fundamento real, cuyos efectos desmoralizadores realmente se subestiman" (según Maurice Allais). [14]

Y es que el capitalismo ultrafinanciero impone una determinada *lógica* económica, inspirada en unos determinados *valores*; en definitiva, se trata de la lógica del mercado puro y duro del "ultraliberalismo", donde dejándose llevar por la locura financiera sólo se busca la rentabilidad inmediata, maximizando a corto plazo el dinero convertido en *commodity*. Este fue el sentido especulativo de los *junk bonds* y similares, con alto riesgo y expectativa de elevada tasa de ganancia.

Esta lógica "*financiera*" va *contra* la lógica "*industrial*", porque la hegemonía de la economía ultrafinanciera y especulativa puede destruir el espíritu de empresa productiva, que tiene otro ritmo y otros valores en juego. Según M. Albert, [15] esta pugna expresa precisamente un conflicto entre dos tendencias dentro del capitalismo: 1) la que valora sobre todo el "riesgo" y el beneficio "a corto plazo", aun a costa de erosionar o destruir valores tan fundamentales como la confianza; y 2) la que valora primordialmente la "seguridad" y el beneficio "a largo plazo", porque así se pueden favorecer los vínculos sociales y fomentar valores como la confianza mediante alguna forma de organizar cierta cooperación entre los participantes en el juego financiero.

Si no se reflexiona y actúa prudentemente a tiempo, el delirio especulativo, que impulsa la lógica del capitalismo ultrafinanciero, puede acabar con la moral en la vida económica y destruir el tejido social en que se sustenta y al que debe prestar sus servicios: "el dinero entronizado amenaza con barrer toda moral". [16]

De ahí que el "retorno de la moral" a la vida económica, incluida la financiera, se haya convertido en una necesidad, ya que se trata de una dimensión ineludible para lograr un *buen funcionamiento* de la actividad económica.

6. Cambio de racionalidad económica

Una de las cosas más llamativas de las evaluaciones de los oficialmente responsables de la economía es su constante afirmación de que "la economía va bien", cuando a la vez se tiene constancia de los altos niveles de pobreza y desigualdad en el mundo lejano y cercano. Por otra parte, dentro de la lógica económica se admite ya como propio de nuestro tiempo que, a pesar del crecimiento económico, se genera desempleo y más pobreza. Sin embargo, para otros esto conduce hasta el "sinsentido" de la economía.

---

[13] Cfr. los Informes sobre el desarrollo humano presentados por el *PNUD* en los últimos diez años.

[14] Vid. asimismo G. Soros, *La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro*, Debate, Madrid, 1999.

[15] M. Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, Barcelona, Paidos, 1992.

[16] Ibid., p. 80.

Lo curioso es que, a pesar de ciertas expectativas que se suelen fomentar, el crecimiento económico no garantiza que estemos en mejores condiciones para resolver los problemas a los que nos enfrentamos en la vida ordinaria de nuestros desiguales mundos (por ejemplo, hambre, pobreza y paro). Hay más medios y recursos que nunca, hay más competencia, pero la creciente complejidad del proceso no deja llegar a los fines. ¿Nos hemos vuelto cada vez más competitivos, sin finalidad, sencillamente para seguir compitiendo sin fin?

Lo que está bien claro es que el progreso material (el crecimiento económico) no ha logrado, ni garantiza, el progreso moral.

Es más, algunos han resaltado que aquello que genera crecimiento económico y riqueza, produce a la vez paro y desprotección social. Pues se ha llegado hasta el "sinsentido" de que un anuncio de reducción de la plantilla de trabajadores en una empresa ha producido un aumento de la cotización en bolsa de sus acciones; y, por otra parte, el crecimiento de los costes sociales parece ir en detrimento de la capacidad competitiva. Estos ejemplos son ilustrativos de un significativo cambio en el paradigma de la "racionalidad económica". Constituyen un descrédito del pensamiento social-demócrata tradicional, que había confiado en la resolución procesual de los conflictos, frente a quienes estaban convencidos de la existencia en el fondo o bien de una armonía latente o bien de un conflicto irresoluble.

Estas manifestaciones invitan a una reflexión sobre la noción de racionalidad que se emplea en las argumentaciones económicas. [17] Si lo que se está poniendo en juego es una racionalidad unilateral, al margen de la vida, incluso anti-vital, por cuanto mata la vida, esto no se debe sin más a un fracaso de la Ilustración, sino en todo caso a una ingenuidad del planteamiento ilustrado y a un desarrollo monstruoso (descoyuntado) de la razón, debido a que se ha producido una fragmentación de la razón. Como decía Ortega, no era toda la razón, no ha sido todo lo que puede dar de sí la razón, lo que está funcionando como racionalidad económica hegemónica. Hace falta un desarrollo de la razón vital y hermenéutica (experiencial) en la vida económica. [18]

7. Repercusiones sociales

(1) *Desestructuración institucional*

La forma tal vez más extendida de razonar en contra de la globalización ha sido aquélla que resalta las repercusiones de los cambios en la economía globalizada.

Una de las repercusiones sociales a la que todos los estudiosos de la globalización aluden es la desestructuración de las instituciones modernas, entre las que sobresale el estado. Se suele destacar el hecho de que el estado nacional moderno es incapaz de hacer frente a las fuerzas globalizadoras. El estado-nación está en crisis, o bien debido a su debilitamiento, o bien a la desorientación ante la innegable necesidad de *reestructurar* sus funciones.

---

[17] Vid., por ejemplo, P. Ormerod, *Por una nueva economía (Las falacias de las ciencias económicas)*, Anagrama, Barcelona,1995; R. Velasco, *Los economistas en su laberinto*, Taurus, Madrid, 1996.

[18] Vid. J. Conill, "Zur hermeneutischen Vertiefung der diskursethischen Wirtschaftsethik", *Ethik und Sozialwissenschaften*, 11/4 (2000), 572-574.

(2) *Desigualdades sociales, pobreza y paro*

Otro de los efectos inaceptables de la globalización está siendo el acrecentamiento del abismo que separa a los ricos y poderosos de los pobres (los *áporoi*). [19] Es una auténtica contradicción proclamar que toda persona es libre e igual y mantener en la práctica unas desigualdades tan injustas. Y aquí conviene recordar que nadie puede alegar desconocimiento de esas desigualdades, ni falta de medios para empezar a remover las situaciones. Lo único que falta es voluntad real y decisión.

Al proceso de globalización ha acompañado un aumento de las *desigualdades* entre los países y entre las personas. Es éste un estado de desigualdades agravado por las dificultades que existen para la libre circulación de los trabajadores de unos países a otros, especialmente de los más pobres hacia los ricos. Pues así como el *capital* se mueve con gran facilidad, no ocurre lo mismo con los *trabajadores*, de manera que la globalización favorece más los intereses del capital que los del trabajo.

Existe una guerra económica entre los ricos y los pobres, cuyas repercusiones sociales son muy graves. Cabría pensar que se trata de una guerra de *exterminio* o, cuando menos, de *marginación*. Porque ya no se necesita su población –son demasiada gente, se dice– y cada vez se necesitan menos sus materias primas; al parecer, sólo "los necesitamos como basurero".

Una de las consecuencias más nefastas de los procesos de globalización es el aumento de las desigualdades y de la exclusión. Abruma pensar que la mayoría de la población mundial está al margen –excluida– no sólo del disfrute de los bienes y servicios de que dispone la humanidad, [20] sino aún más de los procesos en los que se toman las decisiones mundialmente relevantes y que afectan a su vida.

Más todavía, la mayoría de la población mundial se ha hecho "superflua". [21] Los pobres pasan de ser "explotados", reales o virtuales, a ser "excluidos", porque están de sobra. Ya no cuentan para nada, carecen de todo tipo de poder, porque no pueden ni siquiera negociar para hacer valer sus exigencias. [22] Están al margen, pues, de cualquier participación significativa sobre su futuro.

La "globalización" a secas no arregla nada. El tan repetido cuento de la "aldea global" suena a nana para los que quieren dormirse apaciguados con su propio éxito, ya que globalizar sin las condiciones para, a la vez, integrar, implica aumentar las dimensiones de la *jungla global.* [23] Sin las exigencias de justicia y solidaridad de una ética cívica universal constituye una irresponsabilidad asisitir sin más a una globalización unilateral, cuando la inmensa mayoría de la humanidad queda fuera del desarrollo auténticamente humanizador. [24]

---

[19] Vid. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997; A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.

[20] L. C. Thurow, *El futuro del capitalismo*, Barcelona, Ariel, 1996.

[21] F. Hinkelammert, *El capitalismo al desnudo*, Santafé de Bogotá, El Búho, 1991.

[22] He aquí la práctica de la *aporofobia,* que casi todo el mundo intenta recubrir mediante otras terminologías, rehuyendo llamar a la realidad por su nombre: *aversión por el pobre,* el desvalido, el que no tiene nada que ofrecer a cambio, en el terreno que sea (económico, político, jurídico, de opinión pública) (A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997).

[23] J. Conill, "Guerra económica y comunidad internacional", *Sistema*, nº 149 (1999), pp. 99-110.

[24] P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Bern, Haupt, 1998; J. A. Zamora, "Globalización y cooperación al desarrollo. Desafíos éticos", en Foro "I. Ellacuría", *La globalización y sus excluidos*, Verbo Divino, Estella, 1999, pp. 151-228; y K. O. Apel, "Globalización y necesidad de una ética universal", *Debats*, nº 66 (1999), pp. 48-67.

FILOSOFIA I HISTÒRIA DE LES RELIGIONS: EL DEBAT RAFFAELE PETTAZZONI - MIRCEA ELIADE

Joan B. Llinares
Universitat de València

AQUEST assaig tracta de comentar problemes i justificacions d'una de les disciplines més estranyes i desconegudes de les ciències humanes, l'antropologia de la religió, també anomenada des d'una perspectiva més amplia 'història comparada de les religions', ço és, intenta de presentar algunes de les principals qüestions filosòfiques que es troben implicades en el debat entre la història i el mite, l'evolució i l'estructura d'allò sagrat, l'àmbit específic de la religió, tot reivindicant la necessària tasca de la mediació filosòfica dins d'aquesta branca del saber, imprescindible potser fins i tot al batxillerat, si de cas l'estudi de les religions vol deixar de ser una mena de catequesi en mans confesionals, o una indirecta repetició de l'ètica, i s'endinsa seriosament en el nucli on s'han jugat i es juguen greus fonamentacions de sentit en la vida passada i present de les cultures. La tasca a què ens referim, si tenim consciència de la responsabilitat educativa que ens pertoca, no ens ha de deixar indiferents. Bé voldríem, doncs, que d'altres veus, i amb d'altres enfocaments, aprofondiren i debatiren el que exposarem.

Aquestes dues personalitats intel·lectuals, l'italià Raffaelle Pettazzoni (1883-1959) i el romanés Mircea Eliade (1907-1986), que ací i ara concentraran el nostre interés, són dues figures decisives en la constitució, l'establiment i el reconeixement públics al llarg del segle XX d'aqueixa disciplina tan peculiar de les ciències humanes i socials de què parlem, l'anomenada segons països, tradicions acadèmiques i autors 'prehistòria i història de les religions', 'història comparada de la religió', 'les religions dels pobles sense escriptura', però també 'fenomenologia de la religió', *'Religionswissenschaft'*, 'ciència de les religions', 'sociologia i antropologia de la religió', 'religiologia', 'mitologia', etc. Els hem escollit per a estudiar-los perquè, tot defensant la necessitat d'un apropament propi, rigoròs i científic a les religions de la humanitat, tots dos representen i exemplifiquen un conjunt de problemes essencials d'aquesta matèria, problemes que tenen a vore amb qüestions filosòfiques indefugibles. A més a més, i encara que podem establir una relació de dependència i de magisteri entre ells, membres respectius per l'edat de dues generacions diferents, representen, dins d'una clara afinitat, dues posicions teòriques també diferents, que han dialogat entre elles, s'han criticat i es critiquen constantment, ja que constitueixen dues modalidats d'estudi que és factible sintetitzar amb l'oposició ja clàssica entre història i estructura, existència i essència, cultura i natura, anàlisi evolutiu i morfologia, diacronia i sincro-

nia, història i fenomenologia, etc., i fins i tot –si de cas volem subratllar la vessant epistèmica del problema– la diferència primera entre ciències naturals i ciències humanes, explicació i comprensió, o també entre explicar i descriure, el discurs nomotètic d'allò general i el discurs idiogràfic d'allò particular i singular, irrepetible i únic, etc., debat que, com és ben sabut, ha tingut representants notables al segle XX i segueix donant a pensar. A banda d'aquesta notòria diferència teòrica entre ells que cal exposar i discutir des dels principals textos respectius –l'interés per escriure una rigorosa *història* dels fenòmens religiosos exemplificat modèlicament per Pettazzoni i l'intent d'aïllar les *estructures generals* dels fenòmens religiosos que sempre motivà Eliade–, tenim ara la sort de poder consultar la *correspondència completa* entre aquests dos mestres i de documentar les afirmacions i les tesis defensades amb citacions ben personals i nítides dels autors esmentats, tot resseguint el debat que establiren, molt poc conegut en el nostre context cultural. Per això, les referències que farem sense exposar-ne la procedència pertanyen sempre al llibre següent: Mircea Eliade - Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondence 1926-1959.* Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto. Préface de Michel Meslin. Paris, du Cerf, col. Patrimoines, 1994, 310 pp. Ja que, segons sembla, estem vivint una mena de *revival* de les obres d'Eliade, que no només es tornen a editar entre nosaltres sinó que també s'estan traduint sistemàticament des dels originals romanesos, possibilitant així un apropament seriòs a l'obra sencera, tant literària com de recerca i de pensament, del gran savi, hem volgut aprofitar l'avinentesa per donar a conéixer un nou aspecte de la seua poderosa escriptura, tan prolífica i abundant, encetant així el tractament de l'epistolari. Per altra banda, també mereixia reconeixement l'obra del savi italià, capdavanter i model de treball d'aquesta disciplina en la universitat europea de la primera meitat del XX, avui ja convertit en un vertader clàssic, amb obres traduïdes a diferents llengües.

L'especialista francés Michel Meslin ha dit que cal fer una divisió neta en la correspondència entre Pettazzoni-Eliade, tot diferenciant un *primer període* d'aprenentatge, que va de 1926, quan comencen a relacionar-se, fins l'any 1939, quan les circumstàncies polítiques i bèl·liques del moment ho impedeixen: és l'etapa del deixeble que reconeix un magisteri fonamental *("mon seul Maître"),* cosa ben evident entre un jove que l'any 1926 té 19 anys, i un professor ja respectat que en té aleshores 43, capaç de donar orientacions rellevants i que ja ha publicat llibres decisius i ha fundat l'any 1925 la gran revista *Studi e materiali di storia delle religioni;* i un *segon període,* des de l'any 1946, moment en què reprenen el contacte, ja acabada la guerra, fins la mort del savi italià, el desembre de 1959, quan Eliade per la seua banda ja és reconegut cada vegada més com una figura de prestigi internacional, com un mestre a invitar i amb qui dialogar, és a dir, com un col·lega d'extraordinària creativitat i de notable pes editorial. Tanmateix, des d'un començament el jove intel·lectual romanés parlà sempre amb veu pròpia, com de seguida ho vorem, perfilant així des dels inicis els trets bàsics de la perspectiva particular que el caracteritza.

Acabant els estudis de batxillerat Eliade viu una important variació en el camp dels seus interessos vitals: la física, la química i, sobretot, les ciències naturals i la literatura, que tan apassionadament havia conreat, deixen de preocupar-li i s'enceta la fascinació ja mai no abandonada per la filosofia, per l'Orient i per la història de les religions. [1] Aquesta nova matèria acadèmica li arribà sobretot per la lectura de les

[1] Cf. M. Eliade, *Memoria I 1907-1937. Las promesas del Equinoccio.* Trad. de C. Peralta. Madrid, Taurus, 1982, p. 88.

obres de Frazer l'any 1924, i, uns mesos després, pel llibre de Pettazzoni d'aquest mateix any *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, el llibre més decisiu en la descoberta de la vocació d'historiador de les religions per part d'Eliade, segons les seues paraules. Com escriví en sentit homenatge al mestre quan s'assabentà de la seua mort en el fragment del diari del 2 de gener de 1960, tot recordant l'inici de l'amistat, "una tarda de 1924 (era el meu darrer any de batxillerat) vaig descobrir per casualitat aquest títol en una revista italiana… Era l'any en què acabava de descobrir Frazer. Vaig encarregar-li immediatament el llibre a R. P. i el vaig llegir emocionat i exaltat per les nits al meu rebost. Després li vaig escriure… Pettazzoni em contestà i em regalà, a més d'uns extractes i fullets, el seu llibre sobre la religió a Cerdenya i el primer volum de *Dio*… Em veig al meu rebost del carrer Melodiei, amb els colzes recolzats damunt la taula, submergit en *I misteri* (per primera vegada tenia la impressió d'entendre alguna cosa dels misteris d'Elèusis)…".[2] Pettazzoni era des de l'any 1923 el primer catedràtic italià, a la Universitat de Roma, que explicava la disciplina d'història de les religions. De seguida, abans de 1926, Eliade llegeix també d'altres llibres essencials del mateix autor, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (1920) així com *La religione antica fino ad Alessandro* (1921). I escriu una primera carta a Pettazzoni així com un *primer article* que preten donar a conéixer la seua obra al públic romanés, publicat el febrer de 1927 a la *Revista Universitara,* prova del seu ferm compromís per estendre aqueixa nova branca d'estudis, la història de les religions, a Romania. Eliade sembla aceptar el mètode i les conclusions del treball de Pettazzoni i escriu que les semblances tan grans que podem trobar a l'hora d'estudiar els misteris antics no són degudes a les mútues influències, a la difusió d'unes creences i rituals, sinó al fet de ser productes d'unes mateixes causes aplicades a materials idèntics, a saber, les ànimes humanes (cf. p. 35).

R. Pettazzoni, en efecte, quan estudia els misteris antics, i sobretot en el gran llibre de 1922 *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, vol. I, L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, parla en primer lloc d'un pensament primitiu, essencialment dominat pel mite, que anomena 'pensament mític', expressió d'una esfera particular de l'esperit humà, l'esfera del fantàstic, caracteritzada per la intuició i la representació. Wundt ho anomenava "l'apercepció personificadora", Croce ho anomenaria "representació d'allò singular". El pensament mític interpreta la vegetació i els seus ritmes com la vida d'un ésser personal diví que mor i ressucita. A més a més, Pettazzoni diu –segona tesi important– que els primitius celebren els misteris per una necessitat existencial, per unes exigències comunes que senten, ço és, per tal de posar en comunicació el diví amb els humans, per tal de poder participar en el destí del déu. Aquests dos punts són assumits per Eliade: (1) l'estructura comuna de l'ànima humana, amb un component imaginatiu sempre present, i (2) la necessitat existencial d'immortalitat i de renovació. Tanmateix, Eliade no comenta l'aspecte psicològic descriptiu d'aqueixa activitat fantàstica, ni la versió filosòfica crociana des d'una filosofia de l'esperit.

Pettazzoni li envia, prompte, el març de 1926, una altra obra seua, *La religione primitiva in Sardegna,* de 1912, així com el discurs inaugural de la càtedra d'història de les religions de la Universitat de Roma, de gener de 1924*, Svolgimento e carattere della storia delle religioni,* on defensa la tesi que dins d'aquesta branca s'uneixen l'escola filològica de M. Müller i l'escola antropològica d'E. B. Tylor, tot practicant

[2] M. Eliade, *Diario 1945-1969*. Trad. de J. Garrigós, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 213-214.

un comparatisme històric que evidencie les diferències de desenvolupament de les dades examinades, i un altre article de 1923 sobre "la formació del monoteisme". Eliade de seguida ho llegeix tot i prepara un *segon article*, "Raffaele Pettazzoni", que publica a la revista *Foaia tinerimii* l'any 1926. Hi explica aprofitant les idees del savi italià què es la història de les religions, una disciplina històrica fruit de la filologia de Müller i de l'antropologia naturalista i positivista de Tylor, que utilitza, però, mètodes específics i propis.

Un tret característic de la manera com la treballa el professor de la Universitat de Roma és la identificació d'aspectes comuns susceptibles de facilitar l'accés vers una síntesi, una "síntesi cultural", d'allò religiós. És possible elaborar aquesta síntesi perquè els objectes a estudiar tenen el mateix valor, a saber, la religió. I el públic culte en general amb aquesta disciplina frueix d'una nova forma d'apropar-se als fenòmens religiosos del passat de la humanitat, força acurada i molt llunyana d'esquemes superficials. Eliade, amb el foc incipient del proselitisme, vol organitzar una "Associació universitària romanesa per a l'estudi de les religions", així com també vol publicar una revista d'història i psicologia de les religions i fins i tot somia amb fundar una col·lecció de llibres *ex professo*, una mena de "biblioteca" sobre aquesta matèria (cf. p. 100, carta VI).

La lectura de la gran obra (vol. I) sobre la divinitat, *Dio*, rebuda pel jove universitari de Bucarest el juny de 1926, li mereix un *tercer article*, que publica a *Adevarul literar si artistic,* on acepta –amb algunes discussions i crítiques, tanmateix– en certa manera la tesi de Pettazzoni sobre l'origen 'celest' de l'ésser suprem, però no diu res de res sobre l'apercepció personificadora, l'altra tesi central del professor italià en aquest estudi. Metodològicament, Eliade reafirma que el mètode de la història de les religions és la comparació i refusa l'evolucionisme positivista i unilinial, mecanicista i unívoc, fix i obligatori, típic dels autors del segle XIX, tot subratllant una concepció dinàmica, vital i personal de la història de les religions: cal insistir, doncs, al seu parer, en la importància de la personalitat humana, en la força de la inspiració dels profetes, que és tan essencial com el paper de les masses, les circumstàncies o el medi social en la vida de les religions.

Encara hi ha un *quart article* de revisió dels treballs de Pettazzoni escrit pel jove Eliade, publicat a la revista *Logos* l'any 1928. Hi insisteix una vegada més en el paper de la comparació i en la tesi de les invencions independents, més que en les difusions i imitacions: unes mateixes causes, els fenòmens essencials, com la vinguda de la primavera o l'esclat de l'estiu, actuen sobre unes mateixes matèries, les ànimes humanes, que hi reaccionen de formes molt idèntiques. Hom hi veu de seguida el caràcter fundamental que des de sempre atorga Eliade a l'ànima humana, encara que no parla, com ho fa Pettazzoni, del concepte de 'personificació'. Fins hi tot critica la concepció de l'ànima que presenta el savi italià, tot aprofitant suggeriments d'un altre bon conegut i 'amic' de l'apassionat estudiant romanés, l'estudiós també italià V. Macchioro, una autoritat en orfisme: cal identificar una mena de personalitat espiritual, no equiparable ni reduïble al conjunt de relacions físiques, fisiològiques, socials, etc., capaç de reviure una experiència de renovació, de tornar-se una nova personalitat, com ho fan els déus dels mites antics i els participants als rites d'iniciació. Eliade insisteix, doncs, més que no en la personalitat *psicològica*, en la personalitat *espiritual* dels éssers humans i en l'experiència religiosa interpretada sobretot com una experiència espiritual.

Les cartes dels anys vint demostren que l'intel·lectual romanés reconeix explícitament i repetida el magisteri de Pettazzoni i hi afirma que en les seues obres descobrí

les línies principals i més importants per tal d'orientar-se a l'hora de construir una història de les religions adequada al seu objecte, més enllà de la tasca superespecialitzada dels erudits en etnologia, folklor, orientalisme o classicisme, que resten cadascú al seu cantó, contents dins els sabers aïllats que treballen, sense lluitar, però, per oferir una concepció general i universal de les religions i de l'ésser humà com a *homo religiosus*. Així ho confirma des de l'Índia (cf. carta VII, pp. 102-103: on confessa que trobà en els llibres de Pettazzoni "les primeres i centrals línies d'orientació en la història de les religions", el tema dels seus estudis, que l'obliga a aprendre sànscrit per tal de poder treballar sobre les religions d'Àsia, concretament sobre Ioga i Tantra). Una carta de juny de 1936 (carta XII, pp. 113-114) i dues cartes, de 1947 (la carta XLV, pp. 165-166) i 1949 (la important carta LXV, del 10-II-1949, pp. 200-201), indiquen que el professor italià fou el 'primer', el més estimat i 'l'únic' mestre d'Eliade en la tasca professional a què dedicà la seua vida, la veritable, esmunyedissa i apassionant "ciència" de la *història de les religions* (no d'un fragment d'una religió determinada), i que, per consegüent, aquest es considerà sempre el seu sincer i "devot admirador i deixeble". La continuitat entre tots dos savis es recolza, doncs, de primer, en aquest concepte compartit d'història de les religions, entesa com a història *general* (integrada, no superespecialitzada ni fragmentada o 'impressionista' i atomitzada) i, en segon lloc, com a *autònoma* (és a dir, amb un objecte específic de recerca, els fenòmens *religiosos*, que tenen la seua particular vida i evolució i, per tant, necessiten la seua interpretació pròpia, històrico-religiosa, ja que cal observar-los dins d'aquesta escala o nivell, dins d'aquest punt de mira irreductible) *de les religions*. En resum, als anys vint Eliade aprén de Pettazzoni QUÈ fer en aquesta disciplina nova: "potser la tasca de la nostra generació serà posar en evidència els valors espirituals, reals, de certs fenòmens religiosos que fins ara han estat estudiats massa exteriorment", carta XII, 23-6-1936, p. 114. Ara bé, el problema de COM fer-ho, això ja serà un tema en debat al llarg de tot el seu epistolari i de totes les seues publicacions següents.

Pettazzoni havia donat algunes indicacions valuoses sobre la manera d'estudiar l'objecte específic de la disciplina que conreava: cal considerar la religió més enllà de la pura perspectiva intel·lectualista, racionalista, logicista, mentalista (com ho van fer Tylor i Lang, per exemple), per tal de donar entrada als aspectes emocionals i afectius, imaginatius i fantàstics, pregonament existencials, de l'experiència religiosa (tot seguint l'exemple de Vico i Croce, Schleiermacher i Max Müller, que parlaren d'una facultat autònoma, la de la fantasia, irreductible a l'intel·lecte o raó, i, fins i tot, irreductible a l'activitat estètica pròpiament tal; certament, Vico diferencià entre una esfera fantàstica, una esfera poètica i una esfera lògica, com bé explicà B. Croce en el famós llibre que li dedicà (cf. p. 60)). En aquest sentit podem dir que Pettazzoni i Eliade són antiintel·lectualistes, 'interioristes' (ço és, defensors d'un punt de mira *des de dins* dels fenòmens), partidaris, diríem avui, de la perspectiva *èmic*, cercadors d'un sentit integral i personal de l'experiència, és a dir, són 'hermeneutes', sobretot Eliade, que s'allunyà cada vegada més de la 'geografia' de l'esperit dibuixada pel gran historiador de les religions de la Universitat de Roma.

La tasca a realitzar obliga necessariament a preguntar pel sentit de la història. Cal dir en aquest punt que Eliade coneix *l'historicisme,* de primer, per les seues lectures dels savis italians de les primeres dècades del segle XX: de Papini, l'escriptor que marcà la seua adolescència, i, gràcies a la seua mediació, de Croce, Gentile, Omodeo, etc. Fet i fet, per a superar els exàmens de la carrera de Filosofia a la Universitat de

Bucarest estudià la lògica de Croce i Gentile, autors que llegeix, visita, interviua i arriba a escoltar a les classes a Roma l'any 1927-1928. Fins i tot Eliade mantindrà correspondència amb Croce. [3]

Hem de diferenciar dos aspectes de l'historicisme, (A) la posició filosòfica i (B) la posició metodològica pel que fa a l'elaboració d'una història de les religions. Sobre (A), l'historicisme com a filosofia, Eliade és un simplificador, ja que considera equivalents les posicions dels quatre ja anomenats autors italians –cosa que ells mateixos no acceptarien de cap de les maneres–, però també posa dins del mateix calaix uns altres autors, alemanys (Hegel, Marx, Dilthey, Rickert, Simmel, Mannheim, Troeltsch i fins i tot els anomenats aleshores 'existencialistes' com Jaspers i Heidegger) i espanyols (Ortega y Gasset, especialment, però també Menéndez y Pelayo i Bonilla y San Martín), i francesos, com Sartre, sobretot, cosa que serà evident en els seus escrits dels anys 40 (cf. les precisions que anà afegint, per exemple en les cartes LXXIII, p. 212 i CVI, p. 256). La simplificació és, doncs, ben evident: és suficient llegir aquesta llista de noms per a vore que l'equiparació unificadora que hi fa és molt discutible i massa imprecisa per massa generalista, massa *à la mode* (historicisme = existencialisme). [4] Sobre (B), l'historicisme en la història de les religions, Eliade considera sobretot l'obra del seu mestre R. Pettazzoni.

Eliade considera (A) el problema de l'historicisme tot implicant-se a fons en un debat filosòfic i antropològic i polític amb el hegelo-marxisme i amb l'existencialisme, com si aquestes tres posicions filosòfiques entengueren la història d'una manera igual, però ho fa no només de manera generalitzant sinó tot pensant des de posicions religiològiques, ço és, per a ell el tret definitiu de l'historicisme és, per una banda, ser un fill del judeo-cristianisme que, a més a més, defensa una antropologia immanentista, antitrascendentalista, evolutivo-temporal, racio-efectiva, i una mena d'ontologia del real com allò que és efectiu i present en els esdeveniments històrics d'ací i d'ara, empíricament i documentalment constatables i presents, una mena, doncs, de reducció de la història a una pura crònica (crítica ja feta per Ernesto de Martino a començaments dels anys 50 al reduccionisme d'Eliade, com explica Natale Espineto en la important nota 5 de la p. 258 que mereixeria ser comentada amb detall, ja que explica tant les diferències lèxiques –l'*'historicisme'*, en francés, no significa el mateix que *'storicismo'* en italià– com el problema filosòfic del sentit de 'trascendència', tesi central sobre els esdeveniments en aquest debat, en l'obra d'Eliade). Al cap i a la fi, la diferència rau en l'aceptació o la negació d'un sentit trascendent a la història, un sentit universal, valuós per a tots els humans de totes les cultures i tots els temps.

Sobre (B), la vessant de l'historicisme i la tasca de practicar una història de les religions amb implicacions hermenèutiques, Eliade redueix de primer el treball de Pettazzoni a l'historicisme de Croce (cf. carta XL, p. 155: "cal precisar allò que s'entén pel mot 'història'; i vosté, com a seguidor de Croce, li conferiu un sentit molt més profund que la major part dels historiadors de les religions. Tanmateix, la concepció que té Croce de la història és una conseqüència d'una certa posició filosòfica"), cosa que el savi italià refusà completament, i amb raó, ja que ell mateix havia tingut un interessant debat amb Croce sobre l'autonomia de la religió com a categoria espiritual

---

[3] Cf. M. Eliade, *Memoria I*, pp. 124-128 i *Mémoire II 1937-1960, Les moissons du solstice*, trad. d'A. Paruit, París, Gallimard, 1988, p. 144.

[4] El problema de l'historicisme és immens, travessa gairebé tota l'obra d'Eliade, cf. p. ex. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Trad. de R. Anaya, Madrid, Alianza, 1972, pp. 135-141.

original i irreductible, cosa negada per Croce explícitament en un article de 1924. Cal afegir que Eliade ho reconegué –cf. carta XLI, 13-6-1947, p. 158, on ja diu que "vosté té raó: no es pot situar-lo entre els deixebles de Croce" i carta CI, on torna a donar-li la raó i reconeix que una cosa és ser 'historiador' de debò i l'altra, ser 'historicista' (p. 246). Per altra banda, Pettazzoni tampoc no és reductible a l'historicisme metodològic d'un Omodeo o un de Martino, ja que ell sempre subratllà la necessitat del mètode comparatiu, amb les implicacions que comporta, per exemple, utilitzar conceptes generals, anar més enllà d'allò absolutament individual, construir esquemes més o menys generals, etc. De tota manera, el gran historiador de les religions italià no posa en lloc central, com Eliade, el problema de la trascendència, encara que no el refuse *a priori,* i no acaba de fonamentar l'autonomia de la història de les religions i del seu mètode: Pettazzoni s'hi refereix a la tesi (parcialment) emocionalista de Müller i a la concepció de la religió, d'arrel schleiermacheriana, com a 'sentiment de l'infinit', així com a la tesi de Vico que considera una esfera autònoma de l'esperit el pensament mítico-religiós, i a la tesi psicològica de Wundt de l'apercepció personificadora, com a fonaments de sentir l'infinit i de formar imatges i idees religioses (cf. pp. 47-48). A Eliade aquestes referències psicològico-antropològiques li semblen insuficients i demana una fonamentació més radical, ontològica i essencial.

La *fenomenologia* de la religió havia tractat pel seu compte d'exposar el fonament d'aquest 'sentiment de l'infinit', font de l'autonomia de l'esfera religiosa. Cal citar al respecte l'obra de Van der Leeuw, així com les posteriors reflexions d'Eliade, sempre que entenguem per 'fenomenologia de la religió' no només el mètode per tal d'arreplegar i classificar els fenòmens religiosos (com ja ho practicà i així ho anomenà Chantepie de la Saussaye), sinó com ho va fer Gerardus Van der Leeuw, tot relligant les seues recerques a la filosofia de Dilthey, Husserl i Scheler, i al treball de R. Otto, defensant: a) el valor de l'experiència com a fonament de tota anàlisi posterior, i b) l'especificitat, la unicitat i interioritat de l'experiència religiosa entesa com una experiència genuinament humana del sagrat, fonament i punt de partida de l'anàlisi històrico-hermenèutica dels fenòmens religiosos. És, doncs, absolutament imprescindible tractar de 'comprendre' aquest aspecte essencial del fenòmen religiós, fins i tot cal 'reviure'l', tenir-ne una viva 'simpatia', un 'respecte emocionat'. Hi ha autors que subratllen fins i tot la 'fe' que aquest aspecte comporta, una 'fe' en quelcom de real i trascendent, de poderós i salvador, de 'sagrat', que es manifesta en l'experiència religiosa, portadora d'un missatge que, per això mateix, importa molt d'escoltar i que reclama confiança i resposta integral de tota la persona.

Pettazzoni considerà aquesta pràctica de la fenomenologia de la religió com una mena de *psicologisme* i fins i tot de *psicoanàlisi* de la religió. No nega aquesta aportació, feta des d'una nova perspectiva, però la troba massa interiorista i massa evasiva amb tots els aspectes externs, sociològics, lingüístics, culturals, econòmics, objectuals, etc. dels fenòmens religiosos, que són aspectes també perfectament analitzables per la història de les religions i que sempre cal tenir en compte. L'especialista italià, doncs, té una mirada més descompromesa i aconfessional d'aquests fenòmens que estudia, encara que no és freda i gelada, ni encara menys indiferent pel que fa a la religió. Per altra banda, ell insisteix en la primera tasca de la fenomenologia, la necessitat d'*ordenar* els fets religiosos, i, amb relació amb idees de Max Weber, parla dels 'tipus ideals', dels esquemes interpretatius que, segons aquella, cal construir per tal de donar raó de la història dels fenòmens religiosos, ja que són fenòmens socioculturals i

històrics, evidentment. Però Pettazzoni hi veu un risc d'abstraccionisme, de suprahistorisme, d'esquematisme, ço és, un greu perill de caure en pures classificacions que van més enllà dels subjectes històrics i dels judicis històrics, que, com deia Croce, sempre són concrets i individuals.

Ara bé, el mateix Pettazzoni també reconegué que hi ha una mena de *fenomenologia dinàmica* que serveix per a comprendre l'evolució històrica d'una religió, una 'morfologia dinàmica' que serveix per a dibuixar i comprendre les línies concretes d'un desenvolupament religiós i traure'n la significació. No obstant això, l'autor italià vol arribar, abans que no a una interpretació, a una 'construcció genètica' de determinats fenòmens religiosos. I, per altra banda, la classificació dels materials rau, al seu parer, en una elecció voluntària per la part de l'investigador, el qual escull els criteris de selecció segons les característiques dels objectes d'estudi. Si el caràcter triat és més primari i més general, fins i tot hom arribarà a traure'n el valor humà universal, la necessitat existencial que satisfà i amb la qual manté una forta correspondència (cf. p. 53). Per a Pettazzoni, doncs, el 'sentit' té un valor existencial, ja que respon a necessitats del subjecte. Però, a diferència del que fa un Van der Leeuw, l'historiador italià no va a la frontera d'allò històric per tal de copsar una realitat transhistòrica o metahistòrica sempre inexhaurida, una alteritat radical inesgotable que es manifesta o es revela en la història i que va a l'encontre del subjecte humà que per la seua banda la cerca i s'interroga, la qual cosa ja implica una referència a eleccions en matèria de 'fe'.

Eliade entrà directament dins d'aquest debat amb plena veu i ben guanyat dret de vot al publicar l'any 1949 el *Tractat d'història de les religions,* que l'antic mestre comentà l'any següent tot apropant-lo a la fenomenologia de la religió de Van der Leeuw. Aquesta relació és problemàtica, ja que Eliade només diu que fa més bé una morfologia que no una fenomenologia de la religió (per a vore aquest punt del debat, cal conéixer la carta n. LXV, pp. 200-201, així com les notes corresponents, que eixamplen la informació. Heus ací algunes de les afirmacions que Eliade escriu: "m'esforce a mostrar tot el que hi ha de religiós en l'anomenada història de les religions; i, tot seguit, a fer un pas en davant en la comprensió d'aquest fenomen religiós sense mobilitzar ni la fenomenologia ni la filosofia en general… he volgut solament invitar el lector a pensar sobre fets religiosos presentats no fenomenològicament, sinó en el seu context històric"). Tanmateix, quan Pettazzoni critica la fenomenologia, és clar que està criticant també el seu antic deixeble. Els punts centrals de la crítica que li fa són els següents: en *primer* lloc, el greu risc de caure en anarquia, ja que cada símbol tracta de tenir una posició central i cada hierofania vol manifestar la totalitat del sagrat, per la qual cosa ens trobem davant d'uns objectes impossibles de circumscripció, uns objectes simbòlics totalitaris, imperialistes, aclaparadors de sentits integradors i integrals. Això deixa la interpretació a l'arbitri del comentarista, no hi ha als mateixos fenòmens uns significats primaris a subratllar i a delimitar d'altres significats secundaris, o posteriors, o pertanyents a d'altres símbols o hierofanies, ja que fet i fet tot es barreja amb tot i remeteix al tot, i podem encetar la interpretació per on volem, a caprici del moment o de les associacions d'idees que vulguem fer. En *segon* lloc, ¿com tenir un criteri per a escollir entre diferents possibilitats interpretatives? Si cal restar sempre dins l'esfera religiosa, ço és, dins la dialèctica entre el sagrat i el profà, sense acudir a elements forans o extra-religiosos, aleshores és molt difícil d'establir un criteri de diferenciació entre diferents interpretacions possibles de determinats fenòmens religiosos. Pettazzoni, pel seu compte, fonamenta aquest criteri en la

història, i Eliade, en darrer extrem, ve a dir el mateix: la història concreta la riquesa significativa i inesgotable d'un fenomen religiós i dels arquetips religiosos. Per això aqueixos 'prolegòmens' havien de continuar amb una 'història' de les religions, amb la pràctica d'una *fenomenologia dinàmica*, disposant els materials en ordre cronològic (així ho pensava el professor de la Universitat de Roma, però el savi romanés sembla que tenia una idea un tant diferent d'eixa continuació del seu gran llibre: cf. nota 3 de la carta LXIV, pp. 198-199). No obstant això, segueixen les diferències entre tots dos: no tenen el mateix concepte d'història (cf. les cartes LXVI i LXVII, pp. 202-205, amb les notes corresponents, que són imprescindibles per a tractar el problema, ja que mentre l'un afirma el seu '*historicisme integral*' perquè 'tot estudi de la vida de l'esperit en les seues manifestacions no és més que història' i perquè fins i tot 'els mateixos arquetips no són dades *a priori*, ja que tenen un origen, una formació, és a dir, una història que cal construir', l'altre insisteix en què abans de ser un ritual australià o indi, 'un ritual és… un ritual que demana que se'l considere com a tal' i defensa 'una tendència innata en la condició humana d'abolir el passat, la "història" en favor d'una *història exemplar*' i en què 'els arquetips són una mena de 'trascendentals'). A més a més, Elide mai no voldrà que les hierofanies es reduesquen a la història, i Pettazzoni mai no aceptarà la veritat intrínseca de les 'estructures' del sagrat, com si la religió només fóra aquesta dialèctica entre sagrat i profà. I en *tercer* lloc, l'autor italià argumenta contra la preponderància de les estructures de la manera següent: si ja tenim establertes i definides unes estructures com les detentadores del sentit i la veritat dels fenòmens religiosos, aleshores ja no hi haurà propiament fets nous en la història i tot esdeveniment haurà d'inserir-se dins del marc que ja coneixem, dins d'esquemes ja establerts. Les noves experiències són, doncs, redundants i indiferents. L'evolució mai no és, així pensada, creadora ni produeix formes més clarificadores i il·luminadores. I, tanmateix, tota nova hierofania trenca els esquemes anteriors i les estructures psíquiques acostumades dels humans. Pettazzoni insisteix, doncs, en la llibertat irreductible de la història, en l'originalitat dels fenòmens, en la irrepetibilitat i unicitat d'allò històric, que té prioritat sobre les estructures i les formes, és a dir, sobre la fenomenologia. En aquest sentit, la seua posició pot ser ben definida, com ja hem dit, com un 'historicisme integral no dogmàtic' (cf. la carta LXVII, del 18-II-1949, p. 202).

Hi ha, doncs, diferències ben evidents entre els dos religiòlegs, l'italià i el romanés, però dins d'una comunitat d'interessos: *"vos problèmes sont mes problèmes"* (1949, p. 202). Tots dos reconeixen, per exemple, que cal parlar de certs conceptes que ja tenen un contingut religiós, com el de 'ritu', el de 'confessió', o el de 'misteri', etc. Max Weber ja plantejà el problema i parlà dels *'idealtipus'*. Però Eliade no està d'acord amb aquesta solució, li sembla massa intel·lectualista, com si tractàrem amb universals dins d'un món intel·ligible –cosa curiosa en teòric tan platònic que parlava d'arquetips *à la* Jung (encara que des de 1947 ell mateix demanava que hom diferenciara el sentit diferent del mot 'arquetip' en els seus textos, *diferent* del que té en els de Jung, cf. carta XL, p. 155)– i ho remet tot a la seua concepció –i definició– de religió, és a dir, no ho resol. Pettazzoni, per la seua banda, sap que tot *phainomenon* és un *genomenon,* és a dir, que la història de les religions ha d'explicar la formació i el desenvolupament dels fenòmens religiosos, però de primer els ha d'identificar i ha d'aplicar algun criteri de selecció que els determine. A més a més, també diferencia entre una *fenomenologia estàtica* de les estructures i una *fenomenologia dinàmica* dels desenvolupaments. I cal trobar, a més, el *sentit* dels fenòmens. Per la qual cosa,

es preguntà als anys 50 si 'fenomenologia' i 'història' no eren sinó dues vessants o dos instruments d'una mateixa tasca, comprendre-explicar, vore des de dins i vore des de fora, trobar el sentit-dibuixar l'evolució, etc. i acabà defensant una mena de 'complementarietat' de tots dos enfocaments: fet i fet, ell mateix utilitzà terminologia fenomenològica i eliadiana, com 'teofania', 'hierofania', o 'arquetips', conscient de què, per a practicar el comparativisme, cal reconèixer una 'condició humana comuna' als humans de totes les cultures i de tots els temps. Aqueixa condició per a ell és l'ansietat existencial, el sentit des límits, la necessitat d'autosuperació, la *simpatia* o el patiment en companyia i amb solidaritat, el desig d'anar més enllà de la pròpia condició. Però el punt de partida és sempre l'ésser humà al mig del món que construeix significacions, formes i religions per tal de solucionar les seues crisis i per a refugiar-s'hi en els moments crítics: els humans hem de fundar i conservar un cosmos. Pettazzoni mai no admeté elements trascendents, per a ell la religió és una construcció humana que tracta de respondre a una crisis existencial (cf. p. 74).

Eliade indicà que prendre en compte la història d'una forma religiosa també implicava comprendre i explicitar el sentit, la intenció i el missatge d'aqueixa forma, per la qual cosa calia esbrinar les constants atemporals i les estructures transhistòriques de l'experiència religiosa d'aqueixa determinada forma. Aquesta tasca tenia prioritat. Ara bé, què vol dir 'estructura' en Elide? I 'constants atemporals' o 'models exemplars' o 'arquetips'? Les qüestions resten obertes.

En resum i en conclussió, aquests dos autors tenen moltes coses en comú, per exemple, heus ací un seguit de *coïncidències*: tots dos volen alliberar l'estudi de les religions de tota dependència de la teologia, del servici a qualsevol *credo* religiós determinat (1); també lluiten per alliberar la seua matèria d'estudi de les característiques més compartides pels estudiosos laïcs del XIX, ço és, el cientificisme, el positivisme, el materialisme, el sociologisme, l'economicisme, el psicologisme, etc., és a dir, l'estudi fet des de l'exterior de la religió, el pur i mer explicacionisme, la mera reducció naturalística dels fenòmens religiosos (2), però alhora també han de treballar per allunyar-se de l'espiritualisme espiritista i teosòfic, de la visió beata de la religió, el misticisme orientalista i esotèric, la moda dels ocultismes de tota mena, etc. (3). Els dos amics lluitaran a més a més per no rebre les contaminacions interessades de les esglésies –sobretot, de la romana– al moment de treballar en la construcció d'aquesta nova branca d'estudi, així com per no patir massa entrebancs pel seu passat i present polítics (pensem, sobretot, en les 'especials' relacions d'Eliade amb el feixisme romanés i les conseqüències que hagué de soportar per part dels marxistes i de l'ambaixada romanesa a París) (4). I tots dos s'implicaran en la tasca de donar a conéixer de manera seriosa i acadèmica la seua especialitat científica, fundaran revistes internacionals, associacions de professionals, congressos i conferències, ressenyes crítiques de les obres importants, etc. (5)...

Tanmateix, les dues posicions que representen parteixen d'aquests principis diferents. Heus-ne ací una síntesi de la posició de M. Eliade:

1. Cal estudiar el *fenomen religiós* des de la seua modalitat pròpia, ço és, a l'escala religiosa, al nivell religiós, que és *autònom i irreductible* a qualsevol altre nivell, sia l'economia, la fisiologia, la sociologia, la psicologia, la lingüística, l'estètica, o sia qualsevol altre encara més reductiu, físic o químic, neurològic, farmacèutic, psiquiàtric, etc. L'element únic i irreductible del fenomen religiós és el caràcter SAGRAT que té, aquesta és la *instància* identificadora de l'experiència religiosa.

2. L'estudi de la història de les religions toca, doncs, un aspecte irreductible a la

història mateixa, un factor *trans-històric, arquetípic, anhistòric*, i fins i tot *anti-històric*, que supera la història, que en va més enllà. Aquesta posició té fortes implicacions filosòfiques que arrelen dins el platonisme i el neoplatonisme que explícitament professa l'autor romanés, així com dins les principals construccions de la filosofia de l'Índia que tant coneix i amb què troba un íntim parentiu, i tenen també un contingut de caire més personal, derivat tant de la condició d'un exiliat d'un país petit, quasi esborrat de la història viva de primer pels alemanys i després per l'aclaparadora presència russa, sobretot des de 1944, com de certs trets de la seua psicologia íntima, malenconiosa i hipersensible al pas del temps, a la irrepetibilitat del ja viscut –pensem ara en la brutal finalització de l'amor experimentat amb Maitreyi, i en la no menys brutal conclusió dels 12 anys d'amor amb la primera esposa, Nina, morta a l'estranger de càncer, terribles experiències que els diaris de l'escriptor ens presenten amb tota la tragèdia personal que implicaren.

3. La *religió* significa una reintegració a la perfecció original, una restauració del moment inaugural i mític, nostàlgicament sentit, un refús del present històric a favor d'aquesta *plenitud primordial, mítica, cosmogònica, divina i paradisíaca.*

4. Concepció del *sagrat* que subratlla l'afinitat entre la sacralitat del cosmos i la natura religiosa de l'ésser humà. El sagrat és, doncs, un *invariant universal,* quelcom que existeix en si mateix, un *paradigma transhistòric que es manifesta en la natura*, en qualsevol realitat natural, així com en aqueixa realitat natural particular que és la consciència humana, car el sagrat així entés és un *element estructural i innat d'aqueixa consciència,* millor dit, és una mena *d'inconscient religiós innat i específic* que també es manifesta en els somnis i els símbols i que arriba a consciència i a paraula en els humans religiosos, encara que els moderns, víctimes de la història i del present, viuen malalts per aquesta impossibilitat de prendre consciència de l'inconscient profund i essencial que els fonamenta. Hi ha ací, doncs, una "objectivació ontològica del sagrat" (com diu Meslin, p. 12), el sagrat és un *arquetip exemplar i trascendent*, una realitat absoluta que, al manifestar-se, santifica i torna i fa real el món. (Hi hem de lluitar, per tant, amb un greu problema: aquesta concepció del sagrat, que depén molt de R. Otto, identifica de fet el sagrat amb determinada concepció de la divinitat, la bíblica, reinterpretada platònicament, i, en aquest sentit, com bé ho han explicat els crítics, no fa justícia històrica a les diferents concepcions del sagrat de les diferents religions.)

5. El *símbol* és consubstancial a l'ésser humà, és anterior al llenguatge i a la raó discursiva, remet a la part anhistòrica dels humans, aquella que guarda els trets de l'estat primordial, paradisíac, la d'una existència quasi beatífica i completa, integrada i conciliada. Al marge, doncs, de les formes concretes de manifestació dels símbols, que sempre són històrico-culturals, hi ha una mena d'estructura simbòlica fundamental, de significació universal i general que permet d'interpretar la pluralitat dels símbols. [5]

Per contra, la posició de R. Pettazzoni sosté el que segueix:

1. L'originalitat de la història de les religions obté la seua especificitat de l'originalitat irreductible de la matèria que estudia. És una branca autònoma. (Aquest primer punt és compartit per tots dos autors).

---

[5] Com a possible resum de la posició d'Eliade, proposem la lectura del *Diario portugués,* anotació del 2 d'agost de 1945, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 244-245.

2. Defensa del *caràcter indefugiblement històric dels fenòmens religiosos:* la història no és més que l'estudi de les manifestacions de l'esperit, com també deia Dilthey. Cal discutir, doncs, la teoria dels arquetips, de les dades *a priori,* del transcendentalisme de l'anterior posició, és a dir, el transhistorisme: tots els símbols i els anomenats arquetips estan històricament i culturalment condicionats, mai no són per fora –o més enllà– del temps, sempre tenen uns orígens, una evolució, unes influències, en una paraula, una història ben concreta que cal refer i contar. La història decideix, doncs, la importància de tota interpretació simbòlica.

3. No és el mite qui dóna significació al present històric, tot el contrari, *és el present històric qui reinterpreta el mite i amb llibertat històrica (la història és l'exercici de la llibertat!) li dona noves significacions i el comprén d'altra i innovadora manera*. El nostre present és qui es reconeix diferent del passat mític i li atorga una significació a la seua diferència constatada.

4. El *sagrat* és un fet històric que es manifesta sempre dins d'un marc cultural concret i particular. Sempre s'expressa el sagrat *en i per mitjà de* la història humana. El sentit del sagrat cal obtenir-lo, doncs, dins d'una experiencia personal, existencial.

5. Els *símbols* són sempre històrics. El sentit que tenen cal aconseguir-lo mitjançant l'aplicació acurada del mètode comparatista, l'atenció als orígens, la formació i el desenvolupament dels fenòmens religiosos.

Hi ha hagut intents d'explicació d'aquestes diferències, com ja hem dit, per exemple, al·ludint a característiques personals, caracteriològiques i biogràfiques: Eliade i l'interés pel món natural (els insectes, sobretot) des de l'adolescència; Eliade i la sensibilitat per l'oratge, el pas de les estacions, la llum dels dies, els paratges naturals, el mar i la muntanya, etc.; Eliade i l'orientalisme antievolucionista; Eliade, autor generalista de les religions, front als especialistes que treballen un àmbit històric determinat; etc. Aquest intents romanen, però, puntuals, detallats, massa psicologistes, i no arriben a copsar els importants fonaments teòrics que arrosseguen les dues orientacions diferents.

Millor és reconèixer, en lloc de plantejar una oposició antitètica fixa, que estem davant *dues aproximacions complementàries* de l'estudi de les religions: comprendre i revelar la significació dels fenòmens religiosos, per una banda, i explicar aquesta matèria d'estudi, dibuixar la història particular de les religions, per l'altra. Una part, la darrera, és més descriptiva, l'altra, més normativa; una és més històrica, l'altra, més comparativa. Meslin recomana que cal superar la dicotomia, tot repensant-la dins d'una antropologia religiosa (pp. 15-16). El ben cert és que el problema continua viu i mereix debat: Eliade pensava que era un problema "considerable" (carta CXVII, p. 273), un problema tant metodològic com sistemàtic, afegia Pettazzoni (cf. carta CXXXII, p. 293), i, a diferència del que feien els americans, calia recordar que els europeus portaven més de trenta anys discutint-ne les possibles solucions (carta CXXX p. 290). Els deixebles i crítics d'Eliade també han seguit meditant i eixamplant la qüestió. Si aquestes notes ajuden a construir un primer mapa del problema i a demarcar els punts del debat, pensem que ja hauran acomplit el seu paper introductori.

REPLANTEAMIENTO DE LA TEORÍA CRISTIANA DE LA CARIDAD

Josep Moncho
Universitat de València

Abstract: This paper proposes a reexamination of Christian love theory. Several ideas are pointed:
1) Charity is the essence of biblical Christianity.
2) Neighbour's love, not God's love, is a complete meritory act.
3) The Golden Rule is another version of love commandment.
4) The Apostles and some Fathers present ideas of property community, and with mediaeval authors insist on need as criterion of distributive justice.
5) S. Augustinus and S. Thomas make up metaphysical obstacles to charity, and Thomistic "ordo caritatis" is ill conceived.

Key words: Charity, Bible, Golden Rule, Fathers, mediaeval philosophers.

1. Introducción

El objetivo de las presentes notas es facilitar un contacto directo con el mensaje bíblico para mejor captar y formular los rasgos del ideal de la caridad en su contexto originario, denunciando sus posibles deformaciones; viendo cómo la Patrística y el Medioevo perfilan rasgos importantes de la misma, a la vez que también la deforman en algunos aspectos, como pudiera ser el caso del "ordo caritatis" en Santo Tomás.

Frente a una devaluación del tema, reciente en los últimos siglos, y condicionada por la emergencia del moderno individualismo, reclamamos la actualidad de la caridad; que, bajo el nombre de "fraternidad", es reafirmada como norma básica en el art. 1º de la "Declaración Universal de Derechos Humanos".

Nuestra concepción de la caridad abre una puerta al ateísmo contemporáneo, por cuanto no lo considera obstáculo al ejercicio de la caridad, entendida ésta como justificadora en el sentido del Evangelio (quedando reducida a fe implícita en la caridad la fe de San Pablo, Lutero y el Concilio de Trento).

2. La caridad, "esencia" del cristianismo bíblico

Feuerbach identificó y localizó la esencia del cristianismo en una proyección de la bondad humana en Dios. Tal diagnóstico equivale a proclamar un ideal basado en la alienación.

Nosotros entendemos que el centro del mensaje bíblico abre una perspectiva conductual, deontológica, prescriptiva o moral: todo gira en torno al precepto-valor de la caridad. En una palabra, la caridad es la esencia del cristianismo bíblico.

Podemos enumerar *cuatro* argumentos escriturísticos principales. El *primero* radica en la escena del juicio final (reportado por *Mateo* 25, 35). "Tuve hambre y me disteis de comer, etc." El único criterio digno de mencionarse en el juicio final es la caridad. Todos los demás preceptos son preteridos, son menos importantes.

Esto necesita algunas reflexiones. Primera, el precepto de la caridad es un precepto fontanal y universal, o sea englobante y comprensivo: su normatividad cubre toda la esfera de la praxis. Y los demás preceptos sólo pueden considerarse justificados en cuanto derivados del precepto fontanal de la caridad.

En segundo lugar, lo que transparenta la escena del juicio final como motivo u ocasión de la caridad, es algo así como lo que algunos contemporáneos anglosajones llaman "necesidades básicas". El término no aparece explícitamente, pero aparece suficientemente por vía de ejemplificación. Por lo tanto, en cierto sentido y de ese modo, puede decirse que la categoría de "necesidades básicas" es una categoría bíblica.

Hay que reflexionar, en tercer lugar, en la fuerza moral vehiculada por tal categoría. ¿Por qué la necesidad básica apela a nuestra caridad? La respuesta está telescopada en la identificación Dios-prójimo. Pero hay una diferencia entre Dios y el prójimo: Dios en cuanto Dios no puede ser necesitado, pero el prójimo sí puede ser necesitado. El raciocinio subyacente es un "enthymema" con varios enlaces. Primero, la necesidad tiene un nexo privilegiado con la dignidad humana. Pues sólo si se supone el valor supremo de la dignidad humana, se puede asentir a la satisfacción de las necesidades del prójimo. El argumento se refuerza por la *identificación* entre dignidad humana y dignidad divina. De tal manera que eso lleva a que Dios, no sin cierta incongruencia, se atribuya necesidades humanas de cualquiera.

Por lo tanto, hay que decir que la caridad bíblica supone implícitamente el valor de la dignidad humana, que se expresa natural y obviamente en la satisfacción de las necesidades del prójimo.

Quedaría por esclarecer una cierta metafísica del ser humano como ser necesitado, o sea una metafísica de la necesidad. Pero ello no conduciría a una nueva falacia naturalista: la fuerza prescriptiva de la necesidad deriva del valor supremo y fundante de la dignidad.

Segundo argumento: el himno a la caridad de San Pablo (*I ad Corinthios*, cap. 13). La conclusión del capítulo es que la caridad es la mayor de las virtudes teologales. También se sugiere que es la única eterna y no perecedera, fe y esperanza pasarán. Esto nos lleva a sacar de la eternidad de la caridad su identidad con la gloria, siendo la caridad en general la esencia del orden sobrenatural, y ello en cualquiera de los estadios de "ecclesia militans" y "ecclesia triumphans". Dicho de otra manera, la caridad engloba todo el proyecto bíblico incluyendo su esencia sobrenatural.

Esto necesita una aclaración sobre la relación entre caridad y gracia. La caridad en todas sus formas, incluida la contrición, es *justificadora.* Luego se ha de entender, o porque se ha de entender, que gracia y caridad son inseparables, la caridad supone la gracia.

A primera vista, la caridad es efecto de la gracia; pero en el orden de lo imprevisible de lo numinoso, hay que pensar que la caridad también de alguna manera es causa de la gracia. La caridad puede ser tomada como fruto primero y fontanal de la gracia. Pero, por su carácter fontanal, es más. La caridad es el "caput", cabeza y germen de la gracia. Y a nivel fenomenológico, son inseparables.

Frente a una teología metafísica de la gracia como ente participado, hay que pensar en una gracia operativa y actuante, que no es otra cosa más que la caridad.

Tercer argumento: el pasaje de *Mateo* (22, 40) según el cual "toda la ley y los profetas penden" de tal precepto. La referencia a la Torah mosaica se ha de entender como referida a toda ley preparada e insinuada por ella. Por lo tanto, es válido juzgar que "toda" ley pende de la caridad. ¿Es la caridad un resumen de toda la ley sin excepción? ¿Es la caridad el primer eslabón y arranque de toda legislación? ¿Es la caridad premisa de toda legislación, incluyendo la moral?

En términos modernos, diríamos que el precepto de la caridad es la *norma básica.* Los demás preceptos son secundarios y, sin lugar a duda, derivados: derivan de ella.

Si ese es su lugar, se corrobora nuestro diagnóstico de que la caridad es la esencia del cristianismo bíblico.

(Conviene considerar el dicho evangélico "No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre" –*Marcos* 2, 27–. Lo interpretamos así: "no es el hombre para la ley –el sábado como precepto eminente–, sino la ley para el hombre". La ley, moral incluso, no está por encima del hombre, porque se reconoce la suma dignidad propia de él. Así reforzamos la idea de que la caridad supone el valor de la dignidad humana y, a través de la satisfacción de necesidades, está a su servicio.)

Cuarto argumento: la Regla de Oro evangélica ("Así, cuanto deseáis que los otros os hagan, hacédselo vosotros: eso es la Ley y los Profetas": *Mateo* 7, 12; *Lucas* 6, 31) en cuanto que encarna y formula el precepto de la caridad. La Regla de Oro se propone como resumen de la ley y la moral. Pero conviene entenderla como expresión del precepto de la caridad.

Llamo la atención sobre el detalle de que la Regla de Oro se refiere a la caridad humana o amor del prójimo en perspectiva humana. La referencia a Dios está ausente, o si se quiere, entre paréntesis. Sobre la suficiencia de la perspectiva humana de la caridad hablaremos luego.

La formulación de la Regla de Oro, "haz a los demás lo que deseas que te hagan", supone privilegiar como criterio el *deseo humano.* Hay algunos casos excepcionales (los deseos perversos y, para algunos, los deseos utópicos revolucionarios) en los que no se puede proceder así. Pero en el 90 % de los casos la regla es segura, es manifestación de la caridad en sentido eminente, y es fontanal como la caridad.

La referencia al deseo humano no debe conducir a una metafísica psicológica del deseo con su peligro de falacia naturalista. Puede conducir a una metafísica moral o praxeológica: a considerar el deseo como entidad valorativa. No estamos lejos del dicho de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Que esto no entrañe una lógica de subjetivismo y división, se logra cuando los deseos consensúan al unísono los valores en pactos universales.

En resumidas cuentas, la caridad bíblica es el origen, fundamento, premisa y resumen de toda ley moral. Ese es el nervio central del mensaje bíblico.

3. La relación Dios-prójimo en la caridad bíblica

Al tener la caridad dos objetos, al punto de poder hablar del doble precepto de la caridad (amar a Dios con todas tus fuerzas, y al prójimo como a ti mismo: *Mateo* 22, 34-40; *Marcos* 12, 28-31; *Lucas* 10, 25-28; *Juan* 13, 34-35), los medievales como

Santo Tomás hablaban del "ordo caritatis", Dios primero y el prójimo después, ocupando la propia persona un lugar intermedio.

Pero nosotros pensamos que sólo se puede hablar del "ordo caritatis" cuando los dos objetos son considerados separados. Mas esto es lo que el propio Evangelio parece prohibir. Podríamos sintetizarnos diciendo: hay que amar al prójimo, pero incluyendo a Dios en el prójimo.

Esta tesis tiene un posible inconveniente: habría una relación personal directa entre la persona humana y Dios. A lo que respondemos: *la relación con Dios pasa por el prójimo.* En vistas a probar dicha tesis, aduciremos varios argumentos o lugares escriturísticos, puesto que pretendemos desvelar la intención del Evangelio.

Primer argumento: el juicio final. "Tuve hambre y me disteis de comer"... ¿Cuándo, Señor...?". "Cuando lo hicisteis a uno de estos pequeños". La caridad, objeto del juicio, es la caridad del prójimo. Pero, Dios se identifica con el prójimo. En otros términos, se ama a Dios, cuando se ama al prójimo. El servicio del prójimo es lo mismo que el servicio del Señor.

Conviene insistir en la idea. El prójimo *personifica* al Señor. Y éste no exige más que la relación con el prójimo. La relación con Dios está encapsulada y vehiculada en la relación al prójimo.

Segundo argumento, en San Juan, *I Epist.* 4, 20: "Quien no ama a su hermano que ve, no puede amar a Dios a quien no ve". Este pasaje se mueve en la dualidad de los objetos, pero parece querer decir que el amor del prójimo es *condición (sine qua non)* del amor de Dios. Por lo tanto, se afirma la *prioridad* del amor al prójimo. Completando un pasaje con el otro, aludimos al juicio final para precisar que Dios, objeto de amor, queda insertado e incluido en el amor al prójimo.

Las teorías corrientes del "ordo caritatis", como la de Santo Tomás, se desmoronan ante los pasajes mencionados, debidamente interpretados. El llamado "orden de la caridad" ha resultado lesivo para las ideas enunciadas por los pasajes bíblicos mencionados.

Tercer argumento: el fariseo no sale justificado y el publicano sale justificado (*Lucas* 18, 9-14), prueba de que no todos los que dicen Señor, Señor, serán justificados.

Aquí tenemos una *crítica* del concepto corriente de "latría". Según sus proponentes, la máxima realización humana consiste en la adoración de Dios. El pasaje sugiera que la simple invocación del Señor no sirve para justificar.

En efecto, una adoración cortada del servicio del prójimo no es lo que importa; según hemos visto en los pasajes anteriores lo que importa es la *dulía* y la dulía o *servicio del prójimo.* En cierta forma la adoración ha de vestirse de servicio al prójimo.

Cuarto argumento: la *Regla de Oro (Mateo* 7, 12; *Lucas* 6, 31), que convierte en criterio el *deseo humano.* Ya hemos dicho que se trata del deseo humano como instancia valorativa. Las dificultades del criterio se salvarán por la vía del consenso.

La Regla de Oro es una expresión percutiente del amor fraterno. Respecto al doble precepto del amor (Dios y el prójimo) se advierte que pone entre paréntesis a Dios. Ello se debe a que, según pasajes anteriores, Dios está automáticamente incluido en la relación al prójimo.

La dificultad de nuestra tesis reside en el doble precepto del amor ("amarás a Dios con todas tus fuerzas... y al prójimo como a ti mismo": *Mateo* 22, 34-40). Esto es lo que da pie a las teorías tradicionales del "orden de la caridad": Dios en lugar eminente, luego el prójimo.

Como quiera que el doble precepto es de origen mosaico (*Deuteronomio* 6, 5 & *Levítico* 19, 18), habría que ver su funcionamiento en la legislación mosaica.

El antiguo Israel se caracteriza por el *henoteísmo*, o sea la profesión de un Dios nacional. Por lo tanto, el amor a Dios separado expresa el amor a la nación. Y este amor a la nación se absolutiza en el amor a Dios. Y provoca verdaderas barbaries, como la práctica religioso-guerrera del anatema (cf. nuestra obra *La filosofía de la coacción a debate,* Valencia 2001, Nau Llibres, cap. 2, §1). Lo que hoy se llama "limpieza étnica" (*ethnical cleansing*) está ya inventado en el antiguo Israel.

Por lo tanto, las ideas mosaicas y veterotestamentarias del amor a Dios están superadas y matizadas en el Evangelio. No predicamos a un Dios separado, sino a un Dios inserto en la relación social.

Se puede aducir una dificultad de índole metafísica, o de teodicea, a nuestra tesis. Dios es persona y, nosotros podemos tener una relación personal con él.

La "persona" es una cualidad mundana. Aplicada a Dios, se ha de transcender: Dios es supra-persona, ultra-persona, trans-personal.

La teología negativa nos introduce en el misterio: Dios no es persona como nosotros. Las elucubraciones sobre la persona divina pueden ser vanas y estériles.

La fórmula que nosotros preferimos es decir que Dios es *transpersonal*: en la relación personal con el prójimo, tocamos fondo y accedemos a la Divinidad.

Toda mística de un acceso directo a Dios es peligrosa. Sólo tenemos un acceso indirecto a Dios a través del prójimo. Todo misticismo que se olvide del prójimo, no es cristiano.

El ideal de santidad o consagración a Dios pudiera caer en la tentación del acceso directo a Dios con olvido del prójimo. Una rectificación es necesaria: la santidad radica en la caridad y se reduce a ella.

Por lo tanto, tenemos que volver a una visión de Dios en la que Dios es *solidario* de los prójimos. Y esa solidaridad Dios-prójimo es lo que hemos intentado explicar en estas páginas.

Hay un pasaje de Santiago (*Epist.* 1, 27) que corrobora cuanto hemos dicho: "la religión verdadera y son mácula consiste en eso: en visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones". La religión, como culto a Dios, consiste en la caridad para con el prójimo. La relación con Dios se incardina en la relación con el prójimo. Lo contrario, dar culto a Dios olvidándose del prójimo, es falsa religión.

4. La Regla de Oro

Se puede consultar nuestra obra *El yusnaturalismo cristiano-medieval,* pp. 7-19.

La Regla de Oro ha sido considerada por los Padres, como San Juan Crisóstomo y San Agustín, por preescolásticos como Graciano y Pedro Lombardo, por filósofos como Hobbes, Leibniz, Kant, Singer, von Wright, Hare, Dworkin y Wimmer.

Analizaremos diversos aspectos del tema antes de llegar a una conclusión.

4.1. *La Regla de Oro y el talión (interpretación de Dihle)*

Dihle (en *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik,* Göttingen 1962) relaciona la Regla de Oro con el talión. La tesis es quizá plausible para los orígenes históricos de la Regla de Oro. Pero el

contexto evangélico transciende tal interpretación: pues aquí la Regla de Oro se opone al talión.

Dihle opone la Regla de Oro (bien por bien) al amor de los enemigos (bien por mal); la concibe como una actuación corriente de los paganos; es una descripción de lo usual. Para ello basta con traducir el verbo griego "poieîte" como indicativo y no como imperativo: "vosotros hacéis a los demás como queréis que os hagan", y no "haced a los demás como queréis que os hagan". (Los verbos contractos griegos tienen formas coincidentes en el indicativo, subjuntivo e imperativo de presente; este mismo caso, por casualidad, se realiza en el valenciano con algunas formas del verbo "fer": así "feu" es a la vez indicativo, imperativo y subjuntivo). La regla, así entendida, es descriptiva de la conducta usual y pagana, frente al amor cristiano de los enemigos (Dihle: 112s).

Esto equivale a devolver el bien por el bien, lo que es una variante del talión limitándolo a la conducta buena o positiva. Es una regla de reciprocidad, retribución e intercambio. De modo que, según Dihle: "Es manifiesto que la Regla de Oro es la última y más general consecuencia posible del principio de retribución" (Dihle: 80s).

Esta postura de Dihle la podemos valorar así: a) histórica o genéticamente hablando, cabe muy bien que la Regla de Oro derive del talión; b) sin embargo, el contexto del Evangelio la presenta como formulación del precepto de la caridad (amar al prójimo como a sí mismo); lo cual es una actitud radicalmente distinta del talión: el "haced" (en que textualmente consisten la ley y los profetas) no es retributivo, es una iniciativa ante-retributiva, incluso independiente de toda retribución.

4.2. *Formulaciones negativa y positiva de la Regla de Oro*

La Regla de Oro tiene dos formulaciones: a) una negativa: "no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti", presente en el Antiguo Testamento (*Tobías* IV, 15); b) otra positiva, "haced a los demás lo que queréis que os hagan a vosotros", presente en el Nuevo Testamento (cf. *Mateo* VII, 12; *Lucas* VI, 31). Wimmer observa que la Regla de Oro está presente en otras culturas (R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche,* Frankfurt am Main 1980, Suhrkamp Verlag, p. 257, nota 6).

Llama la atención que Singer (1963: 305; cf. su artículo de 1967: 365s) considera equivalentes las dos formulaciones. En efecto, según dice, "A no quiere X" (fórmula negativa) equivale a "A quiere no-X" (fórmula positiva) y, viceversa: "A quiere X" (fórmula positiva) equivale a "A no quiere no-X" (fórmula negativa).

Frente a esta interpretación de Singer, cabe defender que las dos fórmulas, aunque están emparentadas, son diferentes, regulan esferas diferentes. En el lenguaje de Bentham, a la fórmula negativa corresponde la virtud de "probidad" (inhibición en la conducta negativa, no hacer daño a los demás); a la fórmula positiva corresponde la virtud de "beneficencia", o actuación altruista positiva.

Con ello pretendemos indicar una posible base para la diferencia entre las fórmulas negativa y positiva de La Regla de Oro. La fórmula negativa, "no hagáis a los demás lo que no queréis que os hagan a vosotros", cubre exactamente el campo que St. Mill atribuye al principio del daño, que es un principio de justicia; mientras que la fórmula positiva va más allá. No serían, pues, equivalentes (Wimmer 1980: 258).

Notaremos, sin embargo, que la concepción corriente de la distinción entre probi-

dad o justicia obligatoria y beneficencia supererrogatoria no hace justicia al Evangelio. La escena del juicio final indica que todo acto de caridad es de justicia, no es supererrogatorio. Sin embargo, cabría distinguir entre una caridad meramente negativa (probidad) y una caridad positiva (beneficencia).

4.3. *La Regla de Oro y la semejanza de los deseos*

La Regla de Oro canoniza el deseo como guía de la conducta. Cabe la cuestión de saber si el deseo en cuestión es individual y subjetivo o, en cierto modo, supraindividual. La dificultad de canonizar el deseo individual surgirá luego, cuando hablemos de los deseos perversos (y la conversión al fanatismo por el intercambio imaginativo de roles).

La dificultad es menor en una sociedad tradicional, marcada por la "solidaridad mecánica" de Durkheim, cuyo signo distintivo era la similaridad de los individuos. Si todos somos iguales, idénticos, tendremos los mismos deseos; la Regla de Oro tendrá una aplicación directa e infalible.

Desgraciadamente, en el mundo moderno, lo que prima es el individualismo, la variación y la diferencia o diversidad. En este nuevo contexto cobra relevancia la reformulación de la Regla de Oro que von Wright propone.

Su propuesta es la siguiente: cambiemos el "haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti" por "haz a los demás lo que *ellos* quieren que les hagas" y "no les hagas lo que *ellos* no desean que les hagas" (von Wright 1963: 201).

Esta transformación de la fórmula tiene algunas ventajas: no supone similaridad de los deseos de los diversos individuos, y acentúa el altruismo subyacente. Pero no sabemos si soluciona los conflictos entre deseos propios y deseos ajenos, los cuales podrían abundar.

Por eso, Singer propone una distinción entre a) una interpretación *particular* de los deseos, con posibilidad de conflictos, y b) una interpretación *general* referente a intereses y deseos básicos y comunes, que pueden servir para la solución de conflictos entre deseos individuales opuestos (Singer 1963: 300-302; Singer 1967: 366).

Esto lo lleva a identificar la Regla de Oro como un principio de consistencia formal en el sentido de su "principio de generalización", que equivale a un principio de justicia formal: "lo que es correcto para una persona, es correcto para otros, salvo que haya una diferencia relevante" (Singer 1963: 302).

Nosotros tenemos una concepción del *consenso* normativo que solucionará definitivamente las dificultades en la aplicación de la Regla de Oro. Se trate de la diferencia y conflicto entre los deseos de varios individuos, se trate, como veremos, de deseos perversos, la referencia a un consenso normativo permitiría superar ambas dificultades. Las objeciones que se formulan al criterio de la Regla de Oro, serían superables y evitables si su aplicación se acompaña de consensos normativos (sobre valores y normas).

Con otras palabras, la caridad es la norma básica del Evangelio, pero se puede formular con los ropajes de la Regla de Oro (que equivale a "amar al prójimo como a sí mismo"), pudiéndose derivar de ella todos los valores y normas morales, pues los precontiene originariamente.

Pero postulamos que la adopción de la regla básica, y la ulterior derivación de normas, suponen la intervención de un consenso normativo: tanto en la adopción inicial de la Regla, como en la derivación ulterior. El consenso opera como aglutinante en expansión, y expresa a la vez la autonomía de cada cual. Por lo tanto, postulamos un precepto de la caridad o una Regla de Oro reforzada por un consenso autónomo o por una autonomía consensuada.

En la actualidad el art. 1º. de la DUDH realiza tal supuesto, el cual se refiere a una fraternidad o trato fraterno, que por su puesto en la enumeración de normas es la norma básica, contenida en un documento consensuado.

4.4. *La Regla de Oro y los deseos perversos*

La Regla de Oro parece proponer como criterio (de los actos hacia los demás) el *mero deseo* (de ser tratado de una determinada manera por los demás).

De aplicarse así y sin más, nacerían situaciones raras. Veamos algunos ejemplos: 1) el masoquista se sentiría obligado a hacer sufrir a los demás; 2) el juez se vería obligado a absolver a todo el mundo; 3) el terrateniente se vería obligado a regalar sus tierras; 4) el posesor de autoridad se sentiría obligado a no ejercerla, etc. Esta clase de ejemplos se dan en la tradición filosófica: Leibniz (1960: 83), Kant (1900ss IV: 430 Anm.), Reiner (1974: 358), Singer (1961: 16; 1963: 308).

Consideramos que la tradición rechaza una serie de deseos confundiendo los deseos estrictamente perversos (sadomasoquista, adúltero, de robo, etc.) con los deseos utópicos (que escandalizan a los timoratos por parecer revolucionarios). No hay que excluir los deseos utópicos de la aplicación de la Regla de Oro. Hay que dar cabida en ella a la utopía.

Sólo hay que rechazar los deseos perversos propiamente dichos. Nos parece que el mejor criterio es recurrir al consenso normativo, especialmente universal. Todo otro punto de vista es particular, y puede ser una discriminación egoísta o interesada.

Otra posibilidad, que no consideramos, sería apelar al deseo del "yo auténtico", idea que se podría rastrear en Aristóteles. De todos modos, parecería que la Regla de Oro en cierto modo presupone la normatividad: inspira normas, pero no las crea totalmente, ya las presupone. En nuestra interpretación se da un concierto normativo último, que radica en un consenso universal. La Regla es operativa sólo a través del consenso.

4.5. *La Regla de Oro y el "fanático" de Hare*

Pasando revista a las disfuncionalidades de la Regla de Oro, tenemos un caso particular y excepcional de deseo perverso en el "fanático" de Hare.

Es característico de Hare (1963: partes II y III) que la prescriptividad y la universalizabilidad son las dos características lógicas del lenguaje moral. Esto tiene cierta similitud o parentesco con la Regla de Oro. Básicamente la universalizabilidad funcionaría como un principio de consistencia. Pero ésta, para aceptar o no un principio moral, compara las consecuencias de éste con nuestras inclinaciones. Poco importa ser sujeto u objeto (bajo la aplicación de dicho principio). De modo que, en consecuencia, hay que imaginarse en la situación de otros concernidos o afectados, aun si

nosotros no estuviéramos afectados e implicados. O sea, se propone el intercambio imaginativo de roles (éste supone una ampliación de nuestro punto de vista, pero sin abandonarlo). Y se acepta o no un principio, por sus consecuencias comparadas con nuestras inclinaciones, engrosadas éstas por el proceso imaginativo de intercambio de roles.

Hare ilustra su "universalizabilidad" de las reglas con una referencia a la parábola del rey acreedor compasivo (*Mateo* 18, 23-24). El deudor desea y obtiene el perdón de la deuda: debe universalizar tal conducta y perdonar a su vez a otro deudor.

Esta "universalizabilidad" supone una regla de coherencia aplicada a las inclinaciones. Pero se ha de compaginar con el "intercambio imaginativo de roles": endosando las inclinaciones de los demás, agrandando nuestro punto de vista, lo que se hace sin descomponer la Regla de Oro.

Pero en caso de inclinaciones conflictivas, Hare recurre a medir su *intensidad.* Esto lo acerca al "utilitarismo"; aunque Hare pretende combinar el formalismo kantiano con el utilitarismo.

La construcción de Hare topa con un caso límite: el del *fanático.* Supongamos a un nazi con un ideal potentísimo de querer aniquilar a los judíos. Éste tal tendría que universalizar dicha práctica.

Incluso alguien comenta que el propio liberal, al endosar o considerar ese ideal nazi por intercambio imaginativo de roles, tendría que asumir una regla racista de ese género (Reed 1969: 348-351).

Conclusión: el uso de la Regla de Oro, en el contexto del intercambio imaginativo de roles de Hare, conduce a un callejón sin salida; a la adopción del fanatismo y de su ideal, y a la imposibilidad de transcender ideales opuestos. Pero esta dificultad, así como las ya mencionadas, desaparecerían al postular un consenso normativo, universal si posible, en el funcionamiento y aplicación de la Regla de Oro.

4.6. *La exégesis de la Regla de Oro en H. Reiner*

La obra de Reiner (véase: "Die 'goldene Regel'. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit" de 1948 en Reiner 1974: 348-379; "Pflicht und Neigung" de 1951 en Reiner 1974: 1-310; "Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit" en Reiner 1974: 311-347; también Reiner 1969: 186-190) presenta tres *sentidos o formas* de la Regla de Oro. a) Como *regla de empatía:* se trata de ponerse en el sitio del otro, pero la base continúa radicando en deseos egoístas. b) Como *regla de autonomía:* la conducta de los demás es juzgada y repercute en el juicio de la nuestra en base a un principio de coherencia. c) Como *consejo de prudencia:* no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan, *para que* no te lo hagan; es parecido y afín al talión, pero restringido a la conducta positiva.

¿Qué hay que pensar de las líneas de interpretación sugeridas por Reiner? La empatía va en el sentido del intercambio imaginativo de roles de Hare. La autonomía es la interpretación principal: no podemos concebir la Regla de Oro más que como encarnando un principio de autonomía (para nosotros consensuada) del deseo valorativo. La resurrección del talión, en cambio, puede darse por superada en el contexto del Evangelio: la Regla de Oro precede a la retribución y es independiente de ella.

4.7. *Conclusión*

La Regla de Oro puede tomarse como la norma básica de la que derivarían todos los valores y normas morales. Hay que subrayar en ella los siguientes aspectos.

a) La Regla de Oro es traducción fiel del precepto evangélico de la caridad. Se notará que sólo enuncia el amor del prójimo, mientras que silencia y pone entre paréntesis el amor de Dios. Esto se ha de entender dentro de la interpretación de la escena del juicio final y pasajes convergentes, que entiende que Dios se ubica en la relación con el prójimo (en la práctica no hay relación directa con Dios sin mediación del prójimo). El lugar fundamental de la Regla de Oro es el lugar que revierte al precepto del amor en el Evangelio.

b) La referencia de la Regla de Oro al deseo individual como criterio subraya que la Regla de Oro implica y encarna la *autonomía* moral del sujeto. La adopción de la regla básica y la derivación de reglas subsidiarias se ha de entender en el marco de la autonomía de los individuos.

c) Las dificultades de la aplicación de la Regla de Oro –diversidad e incoherencia de deseos, deseos perversos, el fanático de Hare– se solventarán concibiendo la autonomía no como meramente subjetiva, sino como autonomía social o colectiva, o sea consensuada. El consenso o autonomía consensuada libera de absurdos la aplicación de la Regla de Oro y la deducción de normas derivadas.

5. La comunidad de bienes en el período cristiano

5.1. *El Nuevo Testamento*

Los *Actos de los Apóstoles* testifican de la práctica de los fieles de poner en común sus bienes "y lo poseían todo en común" (*Actos* 4, 32), y luego lo distribuían todo "según las necesidades de cada cual" (*Actos* 4, 35); "lo tenían todo en común... y se distribuía entre ellos, de acuerdo con la necesidad de cada cual" (*Actos* 4, 32-35).

Dicha práctica contenía dos instituciones: a) La posesión común de los bienes, con exclusión o superación de la propiedad privada (es costumbre de los exégetas el abordar instituciones raras o molestas diciendo que son simples "consejos", o sea, una práctica que no tiene nada de obligatoria; nosotros somos reacios a esa línea de interpretación que anula maravillosas iniciativas bíblicas), b) Principio o institución de la *justicia distributiva,* basada en la necesidad de cada cual.

Tenemos un principio de justicia distributiva acorde con el Evangelio (las necesidades se ejemplifican en la escena del juicio final); el cual tiene cierta afinidad con el criterio marxista para la etapa final o sociedad futura ("a cada cual según sus necesidades", en la *Crítica al programa de Gotha*).

Si los principios o instituciones de la época apostólica son admirables y luminosos, sin embargo se constata su *fracaso*, como vemos por las alusiones de San Pablo a la pobreza de los cristianos de Jerusalén.

Conviene localizar el defecto del programa apostólico. Se trataba de un comunismo de *consumo*, no de un comunismo de *producción.* Un comunismo de producción hubiera podido perpetuar el sistema de prácticas apostólicas. Como es el caso del comunismo más moderno, al menos el marxista. El comunismo de consumo aplicado

por los Apóstoles sólo podía durar un corto a medio plazo, debiendo llegar a agotar la entrada de riqueza, y llegando así forzosamente a extinguirse.

Es, sin embargo, llamativo que el primer impulso de los Apóstoles les llevara a un sistema comunista (sin propiedad privada) y a un principio de justicia basado en las necesidades. Y pese a su fracaso, el tema pervivirá en la Patrística.

5.2. *La Patrística en general*

La Patrística latina ofrece referencias importantes a la comunidad de bienes. Son concordantes San Ambrosio (*De officiis* I, 28; *Com. al salmo* 118. 8), Ambrosiáster (*Com. a la II a los corintios* 9, 9ss), San Zenón de Verona (*Tractatus* I, 3, 6), San Gregorio Magno (*Liber regulae pastoralis* 3, 21). San Agustín presenta un matiz particular, pues "todo es de los justos" (*Epistola* 93, 11; *Tractatus VI in Ioannis Evangelium* 25 & 26; *Epistola* 153, 6; *Sermo* 50, cap. 2). San Isidoro de Sevilla (*Etymologiae* V, 4) compagina propiedad privada y propiedad común; pero, mal interpretado, convenció a la escolástica de que la propiedad común era de derecho natural; los escolásticos reaccionaron atribuyendo la propiedad privada al pecado original, del que sería efecto.

No conocemos cuanto las patrísticas orientales dicen sobre el tema. Pero es de subrayar que la Patrística griega recoge el tema de la comunidad de bienes y lo reafirma; según se ve en Basilio el Grande, un San Gregorio y, sobre todo, San Juan Crisóstomo (vide González Blanco 1980). Mas en lo sucesivo nos limitaremos a la Patrística latina, cuyos lugares esenciales ya hemos identificado.

5.3. *Líneas concordantes de la Patrística latina*

Se podrían resumir así. Dios, la naturaleza, dio la tierra, lo dio todo, como *posesión común.* San Ambrosio dice: "pues la naturaleza proveyó todo como posesión común" (*De officiis* I, 28); "ante todo el Señor Dios Nuestro quiso que la tierra fuera posesión común de todos los hombres, y que produjera sus frutos para todos" (*Com. al salmo* 118, 8). Ambrosiáster dice: "Dios lo ha dado todo en común a todos" (*Com. a II corintios* 9, 9ss). San Zenón de Verona dice: "todo es común a los que temen a Dios" (*Tractatus* I, 3, 6). San Gregorio Magno dice: "la tierra, de la que toman una parte, es común a todos los hombres, y por eso produce alimentos también en común para todos" (*Liber regulae pastoralis* 3, 21).

El principio de la comunidad está claro. Pero en su aplicación pueden darse matices y componendas. San Ambrosio tiene expresiones radicales: "la usurpación hizo el derecho privado" (*De officiis* I, 28); "pero la avaricia distribuyó los derechos de las posesiones" (*Com. al salmo* 118, 8). (La posición de San Ambrosio respecto a la propiedad común y privada puede encontrar pasajes afines en Séneca, *Epistola a Lucilio* 90).

A la hora de sacar consecuencias sociales del principio de la comunidad de bienes, los Padres mencionados, incluyendo a San Ambrosio, urgen la obligatoriedad de *justicia* de subvenir a la subsistencia de los necesitados. Se trata de formular, como posteriormente harán los medievales, la obligatoriedad de justicia de satisfacer las necesidades de los pobres. Se trata de un principio de limosna, no de una pequeña o simbólica, sino de una limosna suficiente para satisfacer las necesidades, el estado de

necesidad de la persona necesitada. San Ambrosio: "es justo que por lo menos algo de ello lo des a los pobres, de manera que a los que debes la comunidad de tu derecho, no les deniegues los alimentos" (*Com. al salmo* 118, 8). Ambrosiáster subraya el carácter de justicia de la limosna: "Esto es la justicia, el que, ya que Dios da, lo comparta con el hombre que lo necesita" (*Com. II corintios* 9, 9ss). San Zenón de Verona: "Si esto es así, no dista de ser un tirano, quien posee a solas lo que puede ser útil para las conveniencias de los demás" (*Tractatus* I, 3, 6). San Gregorio Magno, siguiendo la tónica general, subraya el carácter de justicia de la limosna: "cuando ofrecemos algo a los necesitados, les devolvemos lo suyo, no les damos lo nuestro; cumplimos un deber de justicia más bien que cumplir obras de misericordia" (*Liber regulae pastoralis* 3, 21).

Por lo tanto, en la práctica, los Padres convergen en las siguientes tesis: a) se ha de dar limosna, en el sentido de subvenir a las necesidades de los necesitados (el concepto de "necesidad", de raigambre evangélica, es crucial). b) Esa limosna o subvención es de *justicia,* no es algo gratuito o supererrogatorio. La urgencia de las necesidades alumbra un principio o un matiz del principio de justicia.

Los Padres mencionados no urgen la aplicación total de la comunidad de bienes. Pero la propiedad privada no anula la urgencia de las necesidades de los necesitados, no neutraliza la obligatoriedad de justicia de satisfacerlas. Aun admitiendo un sistema de propiedad privada, que no responde a la intención originaria del creador, el sistema de propiedad privada se *subordina* al sistema de las necesidades, debe *servir* a la satisfacción de las necesidades de los necesitados.

5.4. *San Agustín*

Sobre la propiedad pueden consultarse *Epistola* 93, 11, *Tractatus VI in Ioannis Evangelium* 25 & 26, y la *Epistola* 153, 6, donde se lee: "si consideramos sensatamente lo escrito 'del hombre fiel es todo el mundo de las riquezas, y del infiel ni un óbolo'...todo lo que se posee mal es ajeno, y posee mal, quien usa mal".

San Agustín no es explícito sobre la comunidad de bienes; distingue entre un derecho humano, que introduce la división de bienes, y un derecho divino "por el que todo es de los justos" (*Epistola* 93, 11). El derecho (divino) de los justos supone el buen uso de las riquezas. Por ese ángulo, quizá San Agustín concordara con los restantes Padres sobre la urgencia de la limosna.

Sin embargo, hemos de enfatizar el carácter inhumano y antievangélico de su principio. Lo que cuenta en la escena del juicio final son las *necesidades,* o sea, el hombre como ser necesitado, independientemente de que sea fiel o infiel, justo o injusto; tal es lo que se erige en principio de justicia. El derecho (divino) de los justos es como un monopolio que puede anular el principio de las necesidades. Como éste es obvio en el Evangelio, juzgamos que el derecho divino de los justos no cuadra bien con las directrices evangélicas, y resulta inhumano. Falta en San Agustín un reconocimiento explícito de la dignidad humana; ésta no se puede condicionar ni a la virtud ni a la gracia.

5.5. *San Isidoro y los escolásticos*

San Isidoro en *Etymologiae* V, 4 considera de derecho natural "la posesión común de todos y la libertad igual de todos" ('communis omnium possessio et omnium una libertas'). Este doble inciso tuvo enorme impacto entre los escolásticos. Pero todos lo entendieron mal. Todos lo entendieron como si hablara de la propiedad común 'de todas las cosas' (y de la libertad de todos). Con lo que volvían a una idea adelantada y sugerida por los Padres de oponer al derecho natural ideal un derecho de gentes fáctico con instituciones degeneradas, pero no ilícitas, que no cuadraban con el primigenio estado de naturaleza, anterior al pecado. Esta salida de los escolásticos, refugiándose en el pecado original, justificaba, en vez de criticarlas, unas instituciones que distaban de ser ideales.

Con todo la comprensión de la frase isidoriana por los escolásticos fue incorrecta. Carlyle (1903: 143-144) expone tres argumentos para traducir "una posesión común de todos", como modalidad de la propiedad distinta de la propiedad privada y otras, pero compatible con ella, pues la propiedad privada parece asumida en el mismo pasaje de las *Etimologías* por su referencia a la adquisición u ocupación de diversas cosas y por su referencia a depósitos y préstamos que se han de devolver.

Los tres argumentos de Carlyle son:

a) Ciertos antecedentes paralelos en los jurisperitos, en concreto en Marciano, donde el genitivo 'omnium' es genitivo posesivo o subjetivo ('de todos') y no objetivo o de objeto ('de todas las cosas'). Marciano dice: "Algunas cosas, por derecho natural, son de todos ('omnium'), algunas de la colectividad, algunas de nadie y la mayor parte de cada cual (o sea, privadas)" (*Digesto* I, 8, 2).

b) Si 'omnium' quisiera decir posesión 'de todas las cosas', el pasaje sería contradictorio; pues la propiedad privada está implicada como de derecho natural en la doble referencia a adquisición-ocupación y a depósitos o préstamos que se han de restituir.

c) Por último, en la enumeración de derechos contenidos en el derecho de gentes fáctico (que ya no es natural para San Isidoro), ya no se menciona el de propiedad privada; lo que, indirectamente, confirma su pertenencia al derecho natural.

Por lo tanto, San Isidoro concilia propiedad común y propiedad privada, ambas son de derecho natural. Su postura supone un *debilitamiento* de la ya mencionada tesis patrística de la comunidad de bienes, aunque ya la adaptaban al deber de limosna.

Sin embargo, los escolásticos al entender 'omnium' como posesión 'de todas las cosas', radicalizaron la tesis de la comunidad de bienes como de derecho natural incuestionable. Y formularon la discordancia con el derecho natural del derecho de gentes fáctico que introduce la propiedad privada como legítima. Y apelaron al pecado original como causa de la discordancia entre ambos derechos, como causa de degeneración y degradación, aunque terapéuticas. De paso se puede subrayar las inepcias de la teología medieval del pecado original, que encuentra su origen en San Agustín.

5.6. *Conclusión*

Poniendo aparte los casos especiales de San Agustín y San Isidoro, la tónica general de la Patrística latina, y posiblemente griega, es altamente favorable a la comunidad de bienes. Pero son suaves en su aplicación; sólo exigen la limosna como deber de justicia para con los necesitados.

La referencia a las necesidades, para su paso del hecho constatado a la norma obligatoria, supone *latente* el valor de la dignidad humana, como fuente de la exigencia de su satisfacción. Y se presenta como la encarnación principal del precepto de la caridad, fraternidad o solidaridad.

Como dice el Evangelio, "no es el hombre para el sábado"; queremos decir que el hombre en cuanto ser necesitado no está supeditado a la propiedad privada. Al revés, la propiedad privada está supeditada a la satisfacción de las necesidades, que no puede anular. Eso es, en sustancia, lo que afirman los Padres. Volvemos a la idea bíblica de la prioridad de las necesidades.

6. La caridad en la ética agustiniana

San Agustín reserva un rol primordial a la caridad en su ética. Pero conviene identificar las orientaciones de San Agustín sobre la caridad como una mala interpretación del Evangelio y un desenfoque del tema.

Primero, la conducta, buena o mala, radica en la voluntad (*Retractationes* 9, 1, 4: "Voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur"). Segundo, el "amor" es el resorte fundamental de la voluntad ("El afecto más íntimo y general de la voluntad": Mausbach: 176).

Pero sucede que el amor, para San Agustín, puede estar bien o mal orientado: "Amad, pero mirad qué amáis. El amor a Dios, el amor al prójimo son el verdadero amor ('caritas'), el amor al mundo, el amor a lo temporal se llama concupiscencia ('cupiditas')" (*Enarratio in psalmum* 31, 5). Y así la caridad engendra la moralidad, mientras que la concupiscencia engendra la inmoralidad.

Con ello identificamos los ejes centrales de la ética agustiniana, sin necesidad de detenernos en análisis exhaustivos de la misma: el amor como móvil fundamental, y su bifurcación en caridad (positiva) y concupiscencia (negativa).

A partir de aquí analizaremos brevemente los *defectos* de la concepción agustiniana de la caridad. Mencionaremos dos.

1) La bifurcación caridad-concupiscencia supone y refuerza la concepción platónica de los *dos mundos:* lo eterno y lo temporal. Lo temporal es inferior, indigno, degradante. La visión de los dos mundos es una visión metafísica que no puede evitar tener connotaciones morales. Destruye el lugar del hombre, que se sitúa como puente entre los dos mundos. Las conclusiones antropológicas y morales de la teoría de los dos mundos tienden al atropello del hombre y de su mundo. Se puede decir que San Agustín continúa siendo un *dualista,* o incluso se puede decir, un cripto-maniqueo.

2) Segundo reproche a San Agustín: el prójimo interesa como sujeto de caridad, no como objeto de caridad. "Sin ninguna relación cualquiera al sumo bien el amor a lo natural es moralmente 'nada'" (Mausbach: 221). San Agustín parece reducir al amor del prójimo al amor de Dios. "Y a ti tú te amas sanamente, si amas a Dios más

que a ti mismo. Lo que haces contigo, pues, también se ha de hacer con el prójimo, esto es, que también él ame a Dios con perfecto amor. Pues no lo amas igual que a ti mismo, si no intentas conducirlo a aquel bien al cual tú mismo tiendes" (*De moribus eccl.* 49). Se olvida que el hombre es objeto de caridad por ser *necesitado,* como ilustra la escena del juicio final en San Mateo. Por lo tanto, el Evangelio no favorece la reducción del amor del prójimo al de Dios, más bien lo contrario: sitúa el amor de Dios en el amor al prójimo. Ello parece ir contra la interpretación de San Agustín.

Más aún, el Evangelio presenta la necesidad como motivo normativo de la caridad, y también viene a suponer el valor máximo de la dignidad humana.

La dignidad humana es un concepto ausente en San Agustín; y es el único concepto capaz de superar sus flaquezas o lados objetables. La dignidad humana desplazaría la teoría de los dos mundos; y se centra en el hombre irreductiblemente, objeto de caridad como ser necesitado.

San Agustín y la autonomía

Ya San Pablo tenía una cierta noción de la autonomía. San Agustín identifica caridad con libertad, oponiéndole un temor identificado con la coacción (*In epistolam ad Galatas* 43: "Pues quien por la caridad sirve, libremente sirve... obrando con amor, no con temor, que es forzado").

Hay una célebre frase de San Agustín que insinúa la autonomía moral de la ética de la caridad: "Ama y haz lo que quieres" (*In Ioannis epist. tractatus* 7, 8: "Dilige et, quod vis, fac"). Sin duda, la intención de la caridad no desplaza la normatividad, pero la suple y hace expedita, incluso la inspira. Consiguientemente, la caridad es presentada como sentido de la moralidad, como radar de la misma.

Sin embargo, la autonomía de San Agustín no es tan fuerte como la que nosotros presentamos. En efecto, para él, las leyes morales son leyes eternas y necesarias. El hombre de por sí no puede producirlas, es inepto para ello. Más aún, posiblemente sin la fe no haya normatividad.

Pero nosotros sugerimos que, en la hipótesis inicial de darse la intención caritativa, el propio sujeto, o mejor la comunidad por consenso, inspirándose en la intención caritativa formula y deriva normas morales de manera que propiamente pueda llamarse autónoma.

Los dos puntos flacos del agustinismo ya mencionados –teoría de los dos mundos y reducción del amor al prójimo al amor de Dios– hacen imposible una real autonomía moral. También la ausencia del valor de la dignidad humana. En nuestra opinión el objeto moral, o sea la necesidad del hombre, es la raíz de la normatividad, y explica la exigencia de autonomía moral.

7. El tema de la caridad en Santo Tomás

El tema bíblico de la caridad es tratado con algún pormenor por Santo Tomás. Éste lo reviste de ropajes filosóficos medievales, que suponen una endoculturación profunda. Pero no puede evitar añadirle consideraciones contrarias a la simplicidad evangélica.

Dos son los temas a subrayar: a) la caridad como *forma* de las virtudes, lo que la magnifica y le concede un lugar privilegiado en el sistema (no hay que olvidar que para él la caridad es el axioma fundante del orden sobrenatural); b) el "ordo caritatis" que diseca la simplicidad de la idea evangélica de la caridad introduciendo una serie de jerarquías que le son extrañas. Concluiremos diciendo que las objeciones que hemos formulado a San Agustín, permanecen enteras e intactas en Santo Tomás.

Santo Tomás sitúa la caridad en un plano *sobrenatural.* Seguramente no se da cuenta de que la caridad absorbe la dilección natural y, por lo tanto, el plano sobrenatural absorbe el plano natural. Nosotros diríamos que la caridad sobrenatural entra naturalmente en el mundo. Hay como un hilemorfismo natural/sobrenatural. La absorción sobrenatural de lo natural tiene un efecto recíproco: la normatividad de la dilección natural se transmite a la caridad sobrenatural, y le confiere toda la normatividad moral.

La caridad se identifica, para Santo Tomás, con la ley nueva que es la ley de la caridad (I-II, q. 105). Y la caridad es germinalmente ley plenaria. Igual que los axiomas intuitivos de la ley natural con sus correspondientes semillas germinales de las virtudes, también en el plano sobrenatural la caridad "infusa" hace de axioma y semilla de todas las virtudes.

7.1. *La caridad, "forma" de las virtudes*

La caridad es "forma" o "madre" de todas las virtudes perfectas (II-II, q. 23, a. 8). Por virtud perfecta se entiende la virtud sobrenatural, infusa y meritoria. Las virtudes meramente naturales serían imperfectas. De modo que en su nivel la caridad es madre de todas las virtudes.

Las virtudes naturales son las de Aristóteles y los estoicos. La aparición de la caridad en el plano sobrenatural las relega, si falla la presencia de la caridad, a un estatuto inferior y a una entidad incompleta (imperfecta es la palabra de Santo Tomás).

La palabra "infusa" viene de la tradición teológica, quizá a partir de San Pablo. Para nosotros es desconcertante. Los teólogos piensan en el bautismo y demás sacramentos como fuente de gracia y, consecuentemente, de virtud infusa.

Pero hay que pensar que el hombre corriente puede acceder a la gracia, a la caridad y a la virtud infusa sin sacramentos previos y por diversos procedimientos. Uno, reconocido por la tradición teológica, por el deseo del bautismo, que yo convertiría en deseo de lo sobrenatural. Otro, por un acto o dolor de contrición; necesariamente y fuera de toda duda la contrición es un acto de caridad: nos introduce, o nos supone ya inmersos, en el orden sobrenatural.

Yo añadiría que cuando un hombre ejerce actos de dilección natural (actos de solidaridad o fraternidad), necesariamente está ejercitando la caridad del orden sobrenatural.

Así pues, consideramos que el plano sobrenatural y el natural están superpuestos y como mutuamente encapsulados o asociados.

La relación de la caridad a las restantes virtudes, cuya forma es, supone que la caridad informa esencialmente las otras virtudes mediante la presencia de la *intención caritativa* en cada acto. Cada acto virtuoso, para ser meritorio, ha de obedecer a la intención, al menos virtual si no expresa, de la caridad.

Resulta, pues, que la caridad es parte o circunstancia esencial de toda virtud y de todo acto virtuoso. Esta nueva exigencia, que remonta al Evangelio, supone una nueva visión, una nueva perspectiva, superadora de las perspectivas éticas antiguas.

Quizá en Santo Tomás el carácter sobrenatural de la caridad obnubila su rol natural. Pues cabe hablar de un amor o dilección naturales, equivalentes a las nociones de fraternidad y solidaridad, las cuales serían un valor superior de la moral natural de los derechos humanos. Y pensamos que la dilección natural es simultáneamente caridad sobrenatural; de modo que el plano natural y el plano sobrenatural se solapan y se entrecruzan.

7.2. *El "orden de la caridad"*

En la distinción 26 de la II-II Santo Tomás, al considerar el objeto o término de la relación caritativa, establece una serie de distinciones o jerarquías. La lista de las principales prioridades sería: primero Dios, luego uno mismo (según la naturaleza espiritual), luego el prójimo (en cuanto a la salvación del alma), después el propio cuerpo.

Estas distinciones y jerarquías destruyen la simplicidad del tema evangélico de la caridad. Oportunamente dijimos que Dios y el prójimo son inseparables. Después, tampoco conviene dar prioridad a uno mismo sobre el prójimo, puesto que el criterio evangélico es 'amar al prójimo como a ti mismo', lo cual es más bien una ecuación o igualización de los dos términos.

Por último, la escena del juicio final da como motivo prioritario de la caridad la necesidad del prójimo. Y ésta no sabe de distinciones entre alma y cuerpo; las necesidades mentadas allí son todas corporales. O sea que el criterio prioritario de la caridad apunta hacia las necesidades corporales.

Ya objetamos a San Agustín a) la dualidad de mundos, b) la reducción del amor del prójimo al amor de Dios. Estas objeciones continúan en pie contra el tratamiento tomasiano de la caridad. La dualidad de mundos, o más en concreto, la dualidad cuerpo-alma, está presente, contra la indicación evangélica del ser necesitado del hombre como motivo de la caridad. Unida a esa dualidad va pareja la reducción del amor del prójimo al de Dios, reducción que también está presente en Santo Tomás. Cuando precisamente la escena del juicio final como mucho reduce el amor de Dios al del prójimo.

8. Algunos enfoques del problema de la pobreza

8.1. *Los Padres*

Ya los hemos considerado anteriormente. Baste recordar que la limosna es un deber de los ricos y un derecho de los pobres, situados entre dos puntos gravitatorios: la necesidad o estado de necesidad, que reafirma la prioridad evangélica del sistema de las necesidades sobre el derecho de propiedad; el otro punto gravitatorio, que será olvidado por la tradición cristiana posterior, es la comunidad inicial de bienes, lo que potencia y vigoriza el derecho a la limosna.

8.2. *El medioevo*

El tema ha sido tratado por Dom Lottin, "La vertu de justice. A. II: la nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de s. Thomas d'Aquin" (1949: 299-313).

Permítasenos un breve resumen de dicho artículo. La tesis dominante sobre el pauperismo en la Edad Media era: *dar del superfluo es un deber de justicia.* La tesis remonta al manuscrito *Prima rerum origo* de la escuela de Anselmo de Laon (*Paris Nat. Lat.* 10.448, f. 189vb): "Como sea precepto el desprenderse de lo superfluo, y como sea rapiña retenérselo...". En sentido similar se expresa Abelardo en un sermón sobre la limosna (Migne, *Patrologia latina* 178, 90-92).- Pedro Lombardo (*Sentencias* III, dist. 33, c. 1 = edición de Quaracchi 1916, p. 697) trata del problema citando a San Agustín: "la justicia consiste en subvenir a los pobres".

Los autores posteriores combinan justicia y caridad como motivos de la limosna: Esteban Langton (Lottin: 301-302); Godofredo de Poitiers (manuscrito de *Avranches* 121, f. 114, ra); Guillermo de Auxerre (1500: 176 rb).

En el siglo de oro de la escolástica, o sea el XIII, Alejandro de Halès dirá: "si se le ayuda porque es pobre, es obra de justicia, porque ello es debido a los pobres" (*Com. Sent.* III, en manuscrito de *Lambeth* 347, f. 235 ra). También dirá: "La sustracción del beneficio (o don), por cuanto que no se transmiten a los pobres bienes en tiempo de necesidad, va contra el precepto de 'No hurtarás'"... (*Summa theologiae,* III Pars = edición de Quaracchi, t. IV, 1948, p. 568). Alejandro explicita una idea básica: la urgencia de la necesidad como justificadora de la limosna.

San Alberto Magno reafirmará que hace obra de justicia "el que da del superfluo" (*Com. Sent.* IV, dist. 15, a. 4). Mencionemos por último a Santo Tomás, quien trata de la limosna en el tratado de la caridad (*Suma de teología* II-II, q. 32, especialmente a. 5c). Pero aún así continúa sosteniendo que la limosna es de precepto en dos ocasiones: cuando se da del superfluo, y cuando se da al que está en extrema necesidad.

Si consideramos la postura global de los medievales sobre la limosna, podemos mencionar:

a) coinciden con la Patrística en el deber de justicia de la limosna;

b) coinciden también en la idea evangélica del sistema de las necesidades como fundamento de la misma;

c) desaparece el tema de la comunidad primigenia de bienes;

d) aparece un nuevo concepto sustitutivo: el *superfluo.*

Conviene aclarar el concepto medieval de lo "superfluo". Estamos ante una sociedad estancada en las necesidades básicas; éstas se han de cubrir; y las rentas que sobran, ya no son necesarias, son superfluas. El lujo no es propuesto (también lo condena Rousseau). Por ejemplo, si de tus rentas necesitas la mitad para vivir, la otra mitad es superflua y es justo dársela a los pobres.

La noción de lo superfluo tiene la ventaja de subrayar la prioridad de las necesidades sociales sobre la propiedad privada. Pero el advenimiento moderno de la sociedad capitalista ha dejado, con su crecimiento acelerado, anticuada la noción de superfluo. El sistema descansa en la acumulación de capital, ya no hay superfluo; la inversión consume el superfluo y lo hace desaparecer de nuestras coordenadas mentales.

El problema de esta evolución es que ya no se respeta la prioridad de las necesidades, defendida en su tiempo por la Biblia, los Padres y los medievales. La consecuencia es que el progreso no ha hecho desaparecer la masa de los pobres, sino que la ha

aumentado. La organización social ha llevado a un dualismo de mundos: ricos y pobres o marginados. El capitalismo necesita una inflexión social para superar dicho conflicto.

En la tradición cristiana, y ya en la modernidad, son Lutero y Vives, los que han formulado la nueva postura capitalista.

9. Conclusión

Releyendo y comentando la Biblia y otros documentos posteriores de la tradición cristiana, vemos perfilarse una concepción de la caridad cuyos rasgos serían los siguientes:

a) La caridad es el resumen y esencia de la Biblia, hasta el punto de que toda ley sería reducible a la caridad (si la prueba falla, se la ha de reducir a la caridad, revistiendo ésta entonces una carga crítica).

b) La caridad con el prójimo es la manifestación plenaria de la caridad, quedando Dios incluido en el prójimo, de tal manera que el amor de Dios sin el del prójimo sería un acto incompleto e imperfecto.

c) La Regla de Oro vehicula el precepto evangélico de la caridad, ya referido, pero presenta algunas dificultades de aplicación, especialmente en el caso de los deseos perversos, lo que es remediable copostulando consensos normativos colectivos, eventualmente universales.

d) La Patrística y el Medioevo, desde supuestos distintos, por el tema de la limosna como deber de justicia, reafirman que la caridad va referida a una dimensión del ser humano como ser necesitado o, en otros términos, alude a la prioridad del sistema social de las necesidades.

e) San Agustín y Santo Tomás son elocuentes en el tema de la caridad, pero tienen concepciones metafísicas inapropiadas; en concreto las jerarquías y dicotomías del "ordo caritatis" de Santo Tomás desfiguran la simplicidad del tema en el Evangelio.

Referencias bibliográficas

a) *Fuentes primarias*

Abelardo: *Sermones,* en Migne, *Patrologia latina* 178.
Alejandro de Halès (1948): *Summa theologiae IV,* Quaracchi.
Ambrosiáster: *Com. II ad Corinthios,* en Migne, *Patrologia latina* 17.
"Biblia de Jerusalén" (1956): *La sainte Bible, traduite par l'école biblique de Jérusalem,* París, Les éditions du Cerf.
"Declaración Universal de Derechos Humanos" (1994), en A. Truyol y Serra (ed.): *Los derechos humanos,* Madrid, Tecnos.
Guillermo de Auxerre (1500): *Summa aurea...,* París.
Hare, R.M. (1963): *Reason and Freedom,* Oxford, Clarendom Press.
Justiniano (1928): *Corpus iuris civilis I: Institutiones (rec. P. Krüger), Digesta (rec. Th. Mommsen),* Berlín (editio stereotypa).
Kant, I. (1911): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* en *Werke IV,* Berlín, Academia de Prusia.
Kant, I. (1965): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Hamburgo, Felix Meiner.
Leibniz, G.W. (1960): *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* en C.I. Gerhardt (ed.): *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz V, Berlin 1881,* Hildesheim.

Pedro Lombardo: *Sentencias,* en Migne, *Patrologia latina* 192.
Reiner, H. (1969): *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart,* Heidelberg.
Reiner, H. (1974): *Die Grundlagen der Sittlichkeit,* Meisenheim am Glan.
San Agustín: *Retractationes,* en Migne, *Patrologia latina* 32.
San Agustín: *De moribus ecclesiae,* en Migne, *Patrologia latina* 32.
San Agustín: *Epistolae,* en Migne, *Patrologia latina* 33.
San Agustín: *In Epistolam ad Galatas,* en Migne, *Patrologia latina* 35.
San Agustín: *In Ioannis Evangelium tractatus,* en Migne, *Patrologia latina* 35.
San Agustín: *In Ioannis Epistolam tractatus,* en Migne, *Patrologia latina* 35.
San Agustín: *Enarratio in Psalmos,* en Migne, *Patrologia latina* 36 & 37.
San Agustín: *Sermones,* en Migne, *Patrologia latina* 38.
San Alberto Magno: en Borgnet ed. (1894): *In quattuor Sententiarum libros: Opera omnia 25-30,* París, Vivès.
San Ambrosio: *Com. in Psalmos,* en Migne, *Patrologia latina* 14.
San Ambrosio: *De officiis,* en Migne, *Patrologia latina* 16.
San Gregorio Magno: *Liber regulae pastoralis,* en Migne, *Patrologia latina* 77.
San Isidoro de Sevilla: *Etymologiae,* en Migne, *Patrologia latina* 82.
Santo Tomás (1989): *I-II* en *Suma de teología II,* Madrid, B.A.C.
Santo Tomás (1995),: *II-II (a),* en *Suma de teología III,* Madrid, B.A.C.
San Zenón de Verona: *Tractatus,* en Migne, *Patrologia latina* 11.
Séneca (1961): *Ad Lucilium epistulae morales I,* Londres: Heinemann Ltd, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
Singer, M.G. (1961): *Generalization in Ethics,* Nueva York.
Singer, M. G. (1963): "The Golden Rule", en *Philosophy* 38, 293-314.
Singer, M.G. (1967): "Golden Rule", en F. Edwards (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy III,* Londres & Nueva York, 365-367.
Von Wright, G. H. (1963): *The Varieties of Goodness,* Londres-Nueva York.
Wimmer, R. (1980): *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

b) *Fuentes secundarias*

Carlyle, R.W. & A.J. (1903): *Mediaeval Political Theory in the West I: The Second Century to the Ninth,* Londres.
Dihle, A. (1962): *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik,* Göttingen.
González Blanco, A. (1980): *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo,* Madrid, F.U.E.
Lottin, Dom O. (1949): "La vertu de justice. A. II: La nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de s. Thomas d'Aquin": en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, t. III: Problèmes de Morale, Seconde Partie, I,* Lovaina, 299-313.
Mausbach, J. (1929): *Die Ethik des heiligen Augustinus,* Freiburg i. B.
Moncho Pascual, J.R. (1992): *El yusnaturalismo cristiano-medieval,* Valencia, autor-editor.
Moncho Pascual, J.R. (2001): *La filosofía de la coacción a debate*, Valencia, Nau Llibres.
Reed, T. M. (1969): "The Implications of Prescriptivism": en *Philosophical Quarterly* 19, 348-351.
Truyol y Serra, A. (12994): *Los derechos humanos,* Madrid, Tecnos.

EL *COGITO* TÁCITO SEGÚN MERLEAU-PONTY. ALGUNOS APUNTES *

Karina P. Trilles Calvo
Universitat de València

Abstract: The purpose of this paper is to show the broad outline of the concept of "tacit cogit". It consists of three parts: 1) "Introduction" in which we expound the insufficiency of the Descartes' cogit. 2) "The tacit cogit. Characterisation" in which we specify three characteristics of tacit cogit: its prerreflexivity, its relations with dark zones (birth, death…) and its alinguisticity. 3) "Conclusion" in which we defend the impossibility of tacit cogit because the language is essential for the consciousness.

Key words: Maurice Merleau-Ponty, phenomenology, tacit cogit, language.

1. Introducción

En los albores de la Modernidad filosófica, Descartes se propuso hallar un fundamento firme sobre el que edificar una Nueva Ciencia cierta y, con la aplicación de la duda metódica, dio con la evidencia de la existencia humana. Pero su intento se frustró porque, por un lado, encerró la conciencia en sí misma de modo que se quedó sin mundo y, por otra parte, dicho *cogito* era, como puso de manifiesto Merleau-Ponty, "un *Cogito* hablado, puesto en palabras, comprendido bajo unos vocablos y que, por esta misma razón, no logra su objetivo, porque una parte de nuestra existencia, aquella que está ocupada en fijar conceptualmente nuestra vida y en pensarla como indudable, escapa a la fijación y al pensamiento". [1] Lo que Descartes dibujó como la presencia de un hombre a sí mismo no es realmente tal porque el lenguaje –con todo su bagaje cultural– hace de intermediario y ello: a) supone reducir el auténtico silencio de la existencia humana a un Concepto más. Sin embargo, esa vida es peculiar y es el verdadero fundamento que nos permite pensar, leer y entender las palabras cartesianas. Para llevar a cabo estas actividades, es imprescindible que estemos previamente en contacto con nuestro propio existir, con nuestro pensamiento o, en otros términos: que demos con eso que es inexpresable mediante palabras. b) Conlleva caer en una contradicción ya que el lenguaje sobre el que asienta el pensamiento –un *cogito* hablado– requiere de un cuerpo que en el sistema de Descartes ha sido puesto entre paréntesis por la duda. Ante tal problema sólo hay dos opciones: o bien el fenómeno lin-

* Esta ponencia ha sido posible gracias a una beca doctoral de la Fundación Caja Madrid.

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 460. Citaremos PhP y la página. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

güístico es aniquilado –y con él el pensar que se entreteje con él– o bien el cuerpo y la totalidad del mundo externo no son eliminados mediante el escepticismo metodológico. Descartes mantiene precisamente la única posibilidad que no es factible sostener: lenguaje –o pensamiento hablado– sin cuerpo. Enfrentada a esta propuesta hallamos la formulación de Merleau-Ponty que, además de demostrar la conexión interna entre el fenómeno lingüístico, el pensar y la corporalidad, se decantará por un *cogito* tácito que recoge este silencio de la existencia humana que se halla frente a sí.

La expresión "*cogito tácito*" llamó nuestra atención por dos motivos: 1) destaca el uso, por parte de M-Ponty –filósofo que pretende superar el cartesianismo–, de un vocablo tan cartesiano como es el de "cogito". Esta elección desafortunada tiene, empero, su explicación: estamos ante un tipo de conciencia e, incluso, ante *la* conciencia. 2) la utilización del adjetivo "tácito" remite al estrato anterior al *logos* en su doble vertiente de razón y de lenguaje. Nos hallamos, pues, delante de un *cogito* paradójicamente callado, que se mantiene al margen de los lindes de lo racional y de lo lingüístico, lo que complica hasta límites insospechados su aprehensión. Ya la simple revisión de los dos términos que componen la expresión arriba mentada pone de manifiesto las dificultades de la misma, unos problemas que obligarán a Merleau-Ponty a hacer malabarismos para mantenerla hasta que, hacia el fin de sus días, decide eliminarla. Veamos en qué consiste esta conciencia silenciosa.

2. El *cogito* tácito. Caracterización

El racionalismo cartesiano supuso un notable avance en el ámbito filosófico, pero también fue el origen de numerosos problemas que han constituido una importante carga en nuestra disciplina. En este punto nos interesa resaltar tres trabas surgidas en el quehacer de Descartes: [2] 1) Llevado por su escepticismo metodológico, distingue el *acto de pensar* –siempre cierto– y el *pensamiento u objeto sobre el que se piensa* que, a diferencia del primero, es dudoso. Esta separación deviene problemática si es aplicada al propio *cogito*. El "yo pienso, yo existo" convertido en objeto de pensar *debería ser* dudoso mientras que el pensamiento acerca del mismo sería cierto, pero ¿cómo puedo pensar certeramente si la formulación del *cogito* no es evidente? Por ello Descartes convirtió en indudable dicha aseveración sin caer en la cuenta que de este modo estaba dando con una existencia que era incuestionable porque era siempre sujeto y no podía ser conocida objetivamente. Es de este *cogito* no-tético del que se encargará Merleau-Ponty. 2) La luz natural de la razón impide la tematización de, por ejemplo, el nacimiento, de la muerte y, en general, de esas zonas que son oscuras por definición y que son catalogadas como irracionales. 3) La conciencia cartesiana es una substancia cerrada que contempla en sí misma el momento en el que se producen las representaciones las cuales son aprehendidas directamente por introspección. Así las cosas, no hay lugar para el error gnoseológico, para la alucinación o la ilusión ni tampoco para el desconocimiento: todo lo concerniente al *cogito* es aprehensible por este mismo, lo que conlleva poder afirmar que esta conciencia es plenamente racional y, en cuanto tal, es totalmente expresable lingüísticamente. Pero, como explicamos en el párrafo anterior, Merleau-Ponty hizo patente que este *cogito* cartesiano que pretendía dar cuenta de la existencia humana no logra su objetivo porque no es más que un

[2] No incluimos aquí los problemas asociados a la unión alma-cuerpo.

concepto como otro cualquiera mediatizado por el lenguaje –¿acaso es posible escapar de él?–, lo que muestra que lo que aspiraba a ser pensamiento del pensamiento no es más que un pensamiento como otro o que lo que trataba de ser la esencia del existir tan sólo es un reflexionar segundo acerca de la misma. Intentando sortear los problemas que se hacen patentes en la formulación de Descartes, Merleau-Ponty va a proponer –al menos en la primera etapa de su obra– una modalidad de la conciencia 1) que es *no-posicional*, prerreflexiva; 2) que está *relacionada* de algún modo *con esas zonas oscuras* como son el fallecimiento o la mirada ajena; 3) que es *alingüística*. Éstos son los ejes centrales de la noción de *cogito* tácito, herramienta conceptual que se asemeja a la *conscience (de) soi* de Jean-Paul Sartre, como el propio Merleau-Ponty anotó en enero de 1959. [3] Efectivamente, ambos conceptos comparten la no-teticidad aunque, a nuestro juicio, difieren en los límites impuestos al lenguaje pues, si bien el autor de *L'être et le néant* señaló la insuficiencia de éste para dar cuenta de la conciencia (de) sí –de ahí el uso del paréntesis–, no tematizó si ésta era o no lingüística. Esta tarea sí fue acometida por Merleau-Ponty que consideró tácito al *cogito* primigenio.

El *cogito* tácito es "una vivencia de mí por mí", [4] es "la presencia de sí a sí" [5] que se produce sin que se haga necesario introducir la separación entre el cognoscente y lo conocido propia del saber objetivo. Yo me capto como existente individual sin que medie distancia alguna que me cosifique; *yo me encuentro cara a cara con mi vida y la percibo originaria y pre-téticamente como visión sobre el mundo que me arropa*. Estamos ante ese punto cuasi-inaprehensible –si lo fuese completamente, ¿qué sentido tendrían estas líneas?– en el que un sujeto se halla de frente con su propio ser sujeto, en el que sabemos de nuestro ser intencionalidad operante [6] sin que ningún concepto nos hieratice ni haya lenguaje que nos confunda. En definitiva, con esta conciencia callada Merleau-Ponty quiere señalar ese estar delante de nuestra vida en *estado puro* característico de todo ser humano y que es el que, en última instancia, nos permite hablar de un *solipsismo vivido*: si el silencio y la incomprensión hacen su aparición en el diálogo entre dos hombres es porque queda un poso de mutismo que es la presencia de sí a sí.

Este solipsismo no es el de Descartes porque 1) eso que aprehendo con inmediatez no son las representaciones encerradas en una substancia, sino mi vida que es ser-en(de)-el-mundo. 2) Este modo de contacto no-posicional conmigo misma no es la norma: únicamente se da "las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en la de la mirada del otro sobre mí". [7] Es cuando uno cree perecer que se apercibe como *especialmente* vivo; es cuando el otro nos mira que me sé *singularmente* existente y para percibirme de esta manera no requiero de distinciones objetivantes, como la de cognoscente-conocido, ni tampoco de clasificaciones lingüísticas que establecen diferencias donde realmente no las hay. Estamos ante la *pura* percepción con todo lo que de pre-tética, pre-consciente y pre-objetiva tiene ésta, ante una vida que se presenta a sí misma en toda su desnudez y esplendor. Y frente a esto no valen la reflexión ni la filosofía –retornamos al terreno de la *doxa*–, sino quizás tan solo el silencio que pasea por los límites de lo irracional.

---

[3] Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, París, Gallimard, 1964. Janvier 1959, p. 224. Citaremos las notas como VI(NT), la fecha y la página.

[4] PhP, 462.

[5] Ibid.

[6] M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 209.

[7] PhP, 462.

El *cogito* tácito es no-posicional y, también, *alingüístico*. Si aplicamos esto último a los dos sentidos más destacados del término *logos* –expresión y razón– podemos intuir el alcance de la propuesta merleau-pontyana. Esta conciencia callada es para dicho pensador anterior al enunciado lingüístico y precede, asimismo, a la filosofía, [8] pero ¿significa esto que esta modalidad de *cogito* no pertenece al ámbito filosófico? No. Lo que Merleau-Ponty propone sólo puede ser comprendido si se distingue la denominación "*cogito* tácito" de aquello a lo que hace referencia: la existencia. En nuestra opinión, lo que quiere decir aquí este pensador es que la vida rebasa cualquier punto de vista particular desde el cual considerarla, que no es patrimonio de la filosofía o, más aún, que la plenitud del existir jamás va a poder ser realmente captada por esta disciplina porque aquélla es su sustento. Sucede aquí algo similar con el ojo y la visión: el ojo nunca va a ser visto por mí porque es el que me permite mirar.

Aclarada la relación entre la conciencia silenciosa y el saber filosófico, centrémonos en el enlace que se da entre aquélla y la expresión. Como hemos expuesto líneas antes, el *cogito* que estamos considerando precede al enunciado porque es la vida que sostiene al decir, es el ser sin el cual todo hablar y pensar serían inconcebibles. Esta defensa de la anticipación del existir no ha de ser entendida en términos de constitución, como bien aclara Merleau-Ponty al decir que "Ni la palabra ni su sentido son, en efecto, *constituidos* por la conciencia". [9] La cuestión a la que nos enfrentamos es tan sencilla y tan compleja a la vez como el hecho de que un determinado día vi la luz y gracias a ello hoy estoy escribiendo. No hay aquí –repetimos– una relación constitutiva.

Sustento del lenguaje –al menos, no impedimento del mismo– el *cogito* tácito se revela como alingüístico. Sucede nuevamente aquí lo que acaecía con mi ojo y mi visión: si es por definición previo al decir y base de éste, la conciencia ha de ser necesariamente callada. Además, no hay que olvidar que estamos en un nivel prerreflexivo y que el lenguaje es reflexivo y da por supuesto el modelo conceptual sujeto-objeto por lo que hay que desterrarlo del ámbito del *cogito* tácito. Sin embargo, si se acepta esta exclusión ¿qué herramienta hay que utilizar para expresar esta modalidad del *cogito*? Dejada la palabra a un lado, queda la *gesticulación*. Merleau-Ponty afirma que la existencia aprehendida en la quietud de esta conciencia es "tan precisa y tan poco definible como el sentido de un gesto". [10] Del mismo modo que todos sabemos lo que significa un dedo índice alzado pero no podemos explicarlo sin reproducir, en última instancia, ese ☝, la existencia es conocida por el ser humano pero no es explayable mediante palabras. La vida es ese sentir con el que doy sin mediaciones y casi sin esperarlo cuando agonizo o cuando nazco, cuando un peligro acecha lo que creía a salvo o cuando me regocijo en la mirada del otro... en definitiva, cuando el silencio vence al lenguaje y la conciencia se torna tácita. Poco más se puede decir e, incluso, podría afirmarse que se ha dicho demasiado teniendo en cuenta que el fenómeno lingüístico se mantiene al margen de este *cogito*. Pero, ¿cómo es posible que se dé algo sin que el lenguaje intervenga? ¿cómo concebir una conciencia callada? Este concepto hace aguas por todas partes y Merleau-Ponty muestra la *inconsistencia* del mismo en sus interesantes notas de trabajo.

---

[8] Cf. PhP, 462.
[9] PhP, 461.
[10] PhP, 462.

3. Conclusión: ¿puede sostenerse un *cogito* tácito?

Los problemas empiezan cuando nuestro fenomenólogo utiliza un término cartesiano como es el de "cogito", uso que ha provocado el que se le acusase de mantener una conciencia a la que únicamente ha cambiado el adjetivo acompañante. Esta es una denuncia seria porque supone que Merleau-Ponty perpetúa, en palabras de J.-M. Tréquier, "esa falta mayor de todo idealismo que consiste en prohibirse, en mayor o menor grado, todo cuestionamiento radical del ser mismo de la conciencia". [11] Sin embargo, a nuestro juicio, considerar idealista a Merleau-Ponty es exagerado. Si el criterio para determinar que un pensador es idealista o no es la ausencia o la presencia en su obra de una interrogación fundamental sobre la conciencia, pocos de los filósofos se librarían de tal etiqueta –quizás sólo aquellos que no se han ocupado nunca de este problema. Aceptamos que la utilización del término "cogito" es un tanto desafortunada porque remite a un sistema de pensamiento que se pretende superar desde el inicio, pero no consideramos que la defensa de esta conciencia silenciosa –por mucho que Merleau-Ponty la ponga al final de sus días en entredicho– suponga caer en las redes de un idealismo. El cuestionamiento radical del *cogito* es impensable para el ser humano porque, desde el mismo instante en el que se iniciase el mismo, la conciencia se desvanecería y con ella el propio interrogarse. Hay un límite en el tratamiento de este tema que no es un yo personal o un *cogito* substancial, sino la propia existencia que nos atraviesa y que es la que sustenta la totalidad de nuestros actos –entre los cuales se halla el pensar. Es esta vida aprehendida tácita o lingüísticamente la que constituye un linde insuperable. Si reconocer este punto final (o inicial) es ser idealista, ¿qué filósofo escapa a tal etiqueta?

Merleau-Ponty se deshizo de la noción de *cogito* tácito en la última etapa de su obra pues consideró que *no podía darse una conciencia callada* o alingüística por dos motivos, principalmente. El primero de ellos es explicado en una nota de trabajo de enero de 1959:

> Lo que llamo cogito tácito es imposible. Para tener la idea de "pensar" (en el sentido de "pensamiento de ver y de sentir"), para realizar la "reducción", para volver a la inmanencia y a la conciencia de… son necesarias las palabras. Es por la combinación de palabras (con su aportación de significaciones sedimentadas, y capaces por principio de entrar en relaciones distintas de las que han servido para formarlas) que yo *realizo* la actitud trascendental, que *constituyo* la conciencia constituyente. [12]

Según expone Merleau-Ponty, para tener conciencia no-posicional de algo, para realizar la reducción fenomenológica que nos ponga en contacto con lo específico del *ego* así como con sus modos de constitución, es necesario poseer el lenguaje. Es éste con todo su bagaje, con su sistema cuasi-natural de remisiones que supera el clásico esquema sujeto-verbo-predicado, el que, en última instancia, nos permite abandonar la actitud natural y fijarnos en el ego transcendental que aparece tras la aplicación de la epojé. En definitiva, *esa conciencia callada que proponía Merleau-Ponty es imposible*, aseveración que ha de ser correctamente entendida: lo que se pretende poner de

---

[11] Cf. J.-M. Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, París, Editions Kimé, 1996, p. 39.

[12] VI(NT), Janvier 1959, 224-225.

manifiesto con ella es que *no es factible un cogito que sea silencioso*. Esto no supone anular la posibilidad de la conciencia ni aniquilar esa existencia primigenia que se pretendía aprehender. Lo que este pensador desecha es una modalidad concreta de *cogito* que tenía como característica destacada el ser alingüística, pero, a nuestro juicio, ello no conlleva repudiar el modo prerreflexivo de la conciencia tan señalado por la fenomenología existencial francesa. Todos los problemas provienen de la expulsión del lenguaje y no de su no-posicionalidad. Esta idea se repite en la segunda razón que Merleau-Ponty aduce para suprimir el *cogito* tácito –expuesta en una nota de trabajo de febrero de 1959–:

> Al descubrirlo como hice en *Ph.P.* no llegué a una solución (mi capítulo sobre el Cogito no está ligado al capítulo sobre el lenguaje): por contra, planteé un problema. El Cogito tácito ha de hacer entender cómo el lenguaje no es imposible, pero no puede hacer entender cómo es posible –Queda el problema del paso del sentido perceptivo al sentido del lenguaje, del comportamiento a la tematización. [13]

Con la introducción de la conciencia callada, Merleau-Ponty pretendía explicar cómo el lenguaje surge entrelazado con el pensamiento y el cuerpo, cómo es consubstancial al hombre ser-en(de)-el-mundo, pero no vio cumplido su objetivo. El *cogito* defendido en *Phénoménologie de la perception* aprehende no-téticamente la existencia o, en otros términos, se encuentra cara a cara con la vida y con ello no se ponen trabas al lenguaje, mas no se explica cómo éste se da. Así pues, esa conciencia silenciosa cuyo objeto final era mostrar cómo el fenómeno lingüístico se produce se queda a medio camino y sólo llega a exhibir su no-imposibilidad. Pero, aún hay más: esta modalidad de *cogito* abre un grave e insuperable problema –al menos desde este punto de vista–: cómo pasar de la percepción al lenguaje, del ver la existencia a su expresión. Hay aquí un hiato insuperable al no haber puentes establecidos entre ese percibir puro del existir y su manifestación lingüística. Si nos quedamos en este punto, sólo hay cabida para el silencio, lo que supondría que la explicación escrita dada por Merleau-Ponty carecería de fundamento, que estaríamos ante lo innombrable que es denominado, que todo lo dicho, en definitiva, no tendría sentido. Sin embargo, estamos hablando del *cogito* tácito o, de otro modo, lo estamos convirtiendo en hablado, lo que, una vez más, demuestra que únicamente podemos manejarnos en el ámbito marcado por lo lingüístico. Cualquier intento de superar sus lindes queda anulado en el mismo instante en el que una palabra es pronunciada, como sucede en el caso que nos ha ocupado. En teoría, ante él deberíamos callar pero hasta el silencio se revela como la otra cara del lenguaje. Estamos presos en él y toda propuesta que se haga de la conciencia ha de asumir este hecho.

---

[13] VI(NT), Février 1959, 229-230.

¿LENGUAJE CONFIGURATIVO O GIRO LINGÜÍSTICO-COMUNICACIONAL? DOS CONCEPCIONES DEL LENGUAJE EN TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Vanessa Vidal Mayor

Abstract: This article compares two different ways of understanding philosophy of language within the tradition of Critical Theory. A dialogue is set up between the Adornian idea of "*konfigurative Sprache*" and the "linguistic turn" as construed by Habermas in his attempt to provide an alternative to Adorno's philosophy. I will cast doubt on Habermas' contention that the idea of linguistic turn provides the only possible ground to articulate a Critical Theory.

Key words: Adorno, Habermas, critical theory, idealism, philosophy of language.

HUELGA señalar la importancia que la reflexión sobre el lenguaje tiene en el panorama filosófico actual. A ella pretende contribuir modestamente este comentario a un texto titulado "Thesen über die Sprache des Philosophen" [1] (1930), en el que Th. W. Adorno expone a modo de diez tesis su inicial reflexión filosófica frente al problema del lenguaje. Llama la atención el grado en que la bibliografía crítica ha obviado las reflexiones sobre el lenguaje del propio Adorno. Este olvido resulta especialmente paradójico en la recepción de su filosofía por parte de los miembros de la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt. [2] Y digo paradójico porque es precisamente la poca atención al papel del lenguaje que los "sucesores" de la Primera Generación atribuyen al autor de estas "Thesen über die Sprache des Philosophen", la que les lleva a promulgar la necesidad de un "cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la sociedad"; [3] es decir, a sustituir el paradigma epistemológico idealista, en el que supuestamente permanece Adorno, por el paradigma del lenguaje. Sólo la sustitución de la epistemología adorniana, heredera todavía de la filosofía de la conciencia, por el "giro lingüístico-comunicacional", [4] permitiría articular con plena coherencia una Teo-

[1] Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden,* Frankfurt am Main, 1977, Tomo 1, págs. 366-371. Las traducciones del alemán las he hecho yo misma.

[2] Recordar que la recepción de la filosofía de Adorno por los miembros de la Segunda Generación es la que ha devenido "oficial" en nuestro ámbito académico, supliendo, en excesivas ocasiones, el esfuerzo que supone el enfrentamiento a los textos de Th. W. Adorno. Sobre la recepción de la Teoría Crítica en España véase: V. Gómez, "La teoría crítica en España. Aspectos de una recepción", *Anales del Seminario de Metafísica,* nº 30, 1996, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid.

[3] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt am Main*,* 1981, págs, 518-524.

[4] Habermas deduce la necesidad de adoptar el "giro lingüístico" del fracaso del proyecto teórico adorniano. Por ello insisto en resumir la recepción de la filosofía de Adorno por parte de sus sucesores. Posteriormente entablaré un diálogo entre ambos.

ría Crítica de la Sociedad.[5] Paradójica me parece pues esta invalidación de la propuesta adorniana por no reconocer el papel central del lenguaje en la filosofía, mientras brillan por su ausencia en las obras de la Segunda Generación los comentarios a los textos en los que Adorno reflexiona explícitamente sobre el lenguaje.[6] Por ello, y aun a riesgo de ser reiterativa, la primera parte del texto será un resumen de la recepción de la filosofía de Adorno por sus "sucesores", subrayando las razones que les llevan a promulgar el "cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la Sociedad".

1. Recepción habermasiana de la filosofía de Adorno: necesidad de sustituir el paradigma de la filosofía de la conciencia por el "giro lingüístico-comunicacional"

Desde distintas obras y posiciones, A. Wellmer, A. Honneth y J. Habermas[7] consideran que *Dialektik der Aufklärung*[8] objetiva el abandono del "materialismo interdisciplinar"[9] que caracterizó el inicial programa de la Primera Teoría Crítica. El abandono de la interdisciplinariedad se atribuye a la incapacidad de Horkheimer y Adorno para superar el paradigma propio de la filosofía de la conciencia. Habermas afirma que el propósito de *Dialektik der Aufklärung* es hacer una crítica a la racionalidad instrumental.[10] 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 esta obra del 44 la crítica de la cosificación de la razón en el proceso histórico, o lo que es lo mismo, la crítica de su devenir instrumental. Esta crítica partiría de la negación de la solución lukacsiana a este problema. Horkheimer y Adorno ya no aceptan la idea de totalidad (ya se piense ésta como identidad de sujeto y objeto en el Espíritu Absoluto o en la conciencia de clase), ni la consiguiente filosofía objetivista de la historia, que conduciría con necesidad a un final de la historia determinable *a priori* desde esa totalidad. Pero Habermas advierte que "en este intento Horkheimer y Adorno se ven envueltos

---

[5] Aunque aparentemente este artículo aborde una problemática muy concreta, este texto objetiva un esfuerzo para replantear la cuestión de "herencias" entre la Primera y la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt. En el fondo la cuestión es la de la posibilidad y el modo en que sería viable una Teoría Crítica de la Sociedad: si hemos de adoptar el "giro lingüístico" o sería más razonable volver a pensar la Primera Teoría Crítica de la Sociedad.

[6] Las "Thesen über die Sprache des Philosophen", *Philosophische Terminologie* o *Jargon der Eigentlichkeit*, obras en las que la reflexión sobre el papel del lenguaje en la teoría es manifiesta, no son mencionadas en ningún momento por Habermas. Aunque éste sí habla sobre *Negative Dialektik*, pasa por alto también la tematización del lenguaje en esta obra. Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 1 y Tomo 6.

[7] La idea de "cambio de paradigmas" es articulada progresivamente por A. Wellmer, "Kommunication und Emanzipation. Überlegungen zur «sprachanalytischen Wende» der Kritischen Theorie" en: U. Jaeggi / A. Honneth (edit.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, 1997. Posteriormente por A. Honneth, "Communication and reconciliation. Habermas' critique of Adorno" en: *Telos* 39, 1979. Finalmente J. Habermas articula la versión definitiva de esta recepción en: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1985. En este texto hemos seguido la versión habermasiana en tanto que sistematiza la de los otros dos intérpretes.

[8] Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 3.

[9] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., págs. 516-517.

[10] "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". Ibidem, pág. 489.

en aporías, que pueden sernos muy instructivas y de las que podemos obtener razones a favor de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la sociedad". [11]

Resumiendo estas aporías, Habermas –a pesar de reconocer que esa era su intención originaria– [12] entiende que los autores de *Dialektik der Aufklärung* no han sido capaces de superar la filosofía objetivista de la historia. La obra de 1944 sería una reconstrucción de la historia de la razón de acuerdo con los paradigmas de la filosofía de la historia hegeliana, aunque ésta sería ya una historia menos pretenciosa, la de una razón que nunca llegará al Saber Absoluto porque ha quedado reducida a racionalidad instrumental. En última instancia, argumenta Habermas, el error que está a la base de esta construcción aporética de la historia es una concepción idealista de la racionalidad instrumental que, entendida como razón que guía ya al propio Odiseo en su "aventura", queda convertida en razón "natural" de la especie. La Historia Universal es despliegue de una y la misma racionalidad instrumental. La razón instrumental se concibe según el modelo epistemológico de separación (*Trennung*) entre sujeto y objeto, [13] es decir, en términos propios del paradigma de la filosofía de la conciencia. Siendo la racionalidad de medios la que caracteriza antropológicamente a la especie, no es concebible ningún modelo de razón alternativo que permita articular la crítica de la razón instrumental y salir de esa aporética situación.

Siguiendo estas premisas con coherencia analítica, concluye Habermas: una vez Horkheimer y Adorno han reducido la razón a razón instrumental, encuentran serias dificultades para hacer la crítica a esa racionalidad desde ella misma y –recordemos– éste era el fin con que se escribió *Dialektik der Aufklärung.* "La crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera 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". [14] Equiparada la razón a razón instrumental o formal –y aquí se encuentra la aporía– se hace imposible la crítica a la misma porque no hay una instancia fuera de la razón instrumental capaz de ejercerla. [15]

Habermas reconoce que, en un despliegue conceptual de esta aporía, Adorno sí que presenta una alternativa a la razón instrumental: es su idea de Mimesis. La Mimesis es entendida por Habermas como razón anterior a la "razón histórica", que, por definición, era instrumental desde su origen. Lo mimético, en tanto que representa lo no-reductible a la razón instrumental, aparece como un "fragmento opaco de naturaleza". [16] La Mimesis sería un intento de saltar por encima de la escisión naturaleza-historia, una especie de vuelta a los orígenes. La razón instrumental quedaría superada si

---

[11] Ibidem, pág. 489. Habermas deduce la necesidad de adoptar este "giro lingüístico" en Teoría Crítica de la Sociedad del fracaso del proyecto teórico adorniano. Es por ello que insisto en la recepción de la filosofía de Adorno por parte de sus sucesores. De suscribir o negar ese fracaso dependerá la concepción de la Teoría Crítica de la Sociedad.

[12] Ibidem, pág. 522.

[13] "La razón instrumental es concebida en términos de relaciones entre sujeto y objeto". Ibidem, pág. 507.

[14] Ibidem, pág. 522.

[15] Para Habermas, la única instancia capaz de hacer la crítica a la racionalidad instrumental sería la "racionalidad comunicativa". La tesis de "colonización del mundo de la vida" es 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 *Daimwn, Revista de Filosofía*, nº 10, 1995, págs. 103-113.

[16] J. Habermas, op. cit., pág. 512.

se pudiera rememorar conceptualmente esa naturaleza reprimida; si los impulsos miméticos pudieran elevarse a concepto. Pero, según Habermas, una vez Adorno ha reducido la Historia Universal a despliegue de la razón instrumental, le resulta imposible "desarrollar una teoría de la Mimesis". [17] Pues si la razón es, por definición, instrumental, todo lo que no sea razón instrumental –y la Mimesis no lo es– será necesariamente irracional y aconceptual. [18] Sin articulación teórica, la crítica mimética a la razón instrumental es balbuceante, meramente gestual. Habermas verifica esta tesis señalando el posterior acercamiento de la filosofía adorniana al arte, su flirteo con lo irracional. [19] El arte se convierte en refugio epistemológico. La "constelación" o "configuración" deviene forma lingüística de objetivación de la Mimesis y, desde su esteticismo, evidencia la renuncia a la *ratio* autónoma. [20] Habermas admite que la idea de Mimesis contiene un potencial crítico y reconciliador. Pero éste sólo sería rescatable una vez asumido el "giro lingüístico": sólo desde el "giro" se supera definitivamente la filosofía de la conciencia, en la medida en que se potencia el papel de la comunicación y el lenguaje a los que Adorno habría renunciado definitivamente. Para Habermas, la crítica de la racionalidad instrumental sólo sería articulable desde otra instancia: [21] desde una razón más abarcante que la instrumental o idealista, que no puede ser sino la racionalidad comunicativa. "Pero el núcleo racional de las operaciones miméticas sólo se pone al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa a los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, sustituyéndolo por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento (*intersubjektiven Verständigung*) intersubjetivo o comunicación y el aspecto parcial cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto más amplio de racionalidad comunicativa". [22]

2. "Thesen über die Sprache des Philosophen": la idea de "lenguaje configurativo"

El comentario a estas diez "Thesen" intentará explicitar la idea de "lenguaje configurativo" en tanto que concepción del lenguaje de Adorno. Mi hipótesis es que esta concepción no implica un abandono sino, muy al contrario, un énfasis en la lingüisticidad irrenunciable de toda filosofía. El objetivo principal de Adorno en estas "Thesen über die Sprache des Philosophen" es la crítica de la concepción del lenguaje pro-

---

[17] Ibidem, pág. 512.

[18] "Y como esta facultad mimética escapa a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivo-instrumentales, cabe considerarla como lo puramente contrario a la razón, como impulso". Ibidem, pág. 522.

[19] "Será la *Teoría Estética* la que selle después la cesión de competencias cognoscitivas al arte, pues en el arte la facultad mimética adquiere forma objetiva. Adorno renuncia a las pretensiones teóricas". Ibidem, pág. 514. La tesis de renuncia a la racionalidad y simbiosis de estética y filosofía fue afirmada ya por A. Honneth, "Adorno and Habermas", *Telos*, primavera de 1979, págs. 45 ss.

[20] Se trata de la famosa tesis de "remisiones de impotencia" entre *Ästhetische Theorie* y *Negative Dialektik* que fue formulada por Th. Baumeister y J. Kulenkampf, "Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik" en: *Neue Hefte für Philosophie*, 5, 1973, págs. 74 ss.

[21] J. Habermas, op. cit., pág. 523. Quizás el problema de fondo sea el de la asunción o no de una instancia crítica. No podemos detenernos en explicitar las diferencias entre ambos autores respecto a este punto, aunque la exposición que sigue dibujará ya algunas de ellas. En la conclusión volveré sobre el problema.

[22] Ibidem, pág. 523.

pia de la tradición de la filosofía de la conciencia. Frente a la interpretación de J. Habermas, defenderé que Adorno es ya muy consciente de las insuficiencias, tanto de una epistemología idealista, como de la concepción del lenguaje que va unida a ella necesariamente. Intentaré poner de relieve que la crítica articulada por Adorno a la filosofía del lenguaje idealista o a la razón instrumental no implica [23] ninguna regresión del concepto a gesto. La idea de un "lenguaje configurativo" pretende ir más allá de la escisión forma-contenido característica del idealismo sirviéndose del modelo del arte; pero sólo en tanto que éste es también lenguaje y no mera Mimesis muda de la naturaleza. Adorno llega incluso a definir la filosofía como Crítica del Lenguaje, lo que creo permite poner entre paréntesis la tesis de "transferencia" de las competencias cognoscitivas al arte.

A modo de conclusión, he tratado de entablar un diálogo entre la recepción habermasiana de la obra de Adorno plasmada en *Theorie des kommunikativen Handelns* y estas diez tesis. Y ello porque la idea de un "lenguaje configurativo" esbozada por Adorno ya en estas tesis evidencia no un "olvido" del lenguaje sino la autoconciencia de la importancia crucial del papel del lenguaje y de la razón en la filosofía. No se trata de afirmar que Adorno ya anticipó el "giro lingüístico" sino que, yendo un poco más allá, se trata de valorar si, desde el punto de vista del Adorno de *Dialektik der Aufklärung*, el "giro lingüístico-comunicacional" implica un "progreso" o una "regresión" en la comprensión del lenguaje dentro de la tradición de Teoría Crítica. Pues desde la idea de un "lenguaje configurativo", en tanto que concepción del lenguaje de Adorno, parece viable una crítica a quien se considera su "superador". Y una crítica que podría incluso poner en cuestión la idea de "giro lingüístico" à la Habermas porque permite descubrir en la idea de razón comunicativa supuestos idealistas que ésta creía superados. La astucia de la razón parece jugarle una mala pasada a Habermas. En la exposición de las "Thesen über die Sprache des Philosophen" he mantenido la numeración establecida por el autor:

1. La separación de forma y contenido no es natural o eterna, sino que tiene su origen histórico en la definición de conocimiento idealista que determina el contenido cognoscitivo como indisciplinada multiplicidad externa, sólo nombrable y con ello cognoscible mediante la imposición de una forma unitaria conferida por la subjetividad. Para Adorno esta tesis idealista implica que los nombres carecen de relación alguna con los objetos por ellos nombrados; son "algo puesto (*Setzungen*) libremente por la conciencia". [24] Se confía en un sujeto que nombra los objetos amorfos mediante la imposición de una forma. El nombre creado por esta subjetividad sería capaz de resumir lo objetivo. Esta confianza ingenua no es sino expresión de "toda cosificación (*Verdinglichung*) a través de la conciencia idealista". [25] Pues ni el sujeto "nombrador", ni el nombre en tanto que su producto unilateral, consiguen dar expresión a la multiplicidad objetiva. Ambos mantienen una relación exclusivamente formal, externa, con ella. Adorno considera que este dualismo en teoría del conocimiento opera necesariamente en el ámbito lingüístico. Y este dualismo propio de la filosofía del lenguaje idealista es el objeto de crítica en estas tesis sobre el lenguaje. La primera objeción es

---

[23] Así lo entiende Habermas: "La crítica de la razón instrumental, que en *Dialéctica negativa* es elevada a su concepto, desautoriza, pese a valerse de los medios de la teoría, su pretensión teorética". Ibidem, pág. 518.

[24] Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 1, pág. 366.

[25] Ibidem, pág. 366.

que los nombres creados por la infinita espontaneidad subjetiva sólo mantienen una relación casual (*zufällig*) con los objetos por ellos nombrados. Ello los hace intercambiables (*vertauschbar*). En cambio, la concepción adorniana del lenguaje comienza asumiendo una paradójica renuncia a la autonomía y espontaneidad creadora de signos de esa subjetividad omnipotente. Los nombres no son producto de una "síntesis subjetiva", no son meras metáforas, sino que han de estar en "una relación objetiva concreta con lo que es nombrado por ellos". [26] Por pensar queda pues el modo de esta relación entre un sujeto que, resignado, debe escuchar sigiloso al objeto para nombrarlo.

2. Un lenguaje que tenga la pretensión de verdad y objetividad no puede basarse en el signo (*Signa*, *Zeichen*). Adorno hace una crítica al lenguaje de signos, basándose en el origen y en consecuencia, en el *uso* histórico de los conceptos. El lenguaje rebosa de historia, las palabras no son meros signos que paralizan las características del objeto que nombran, sino que contienen un momento temporal, son expresión de un momento histórico concreto que constituye su carácter de verdad. Tanto los nombres como su contenido cambian históricamente y sólo en tanto que transitorios son verdaderos. Este devenir de las palabras no es expresión del cambio de las intenciones proyectadas subjetivamente en los nombres. Es algo histórico, objetivo. Y este contenido sedimentado históricamente es el que debe primar en la elección de la terminología para que ésta se acerque de algún modo a la verdad.

3. Adorno se opone de nuevo a la espontaneidad creadora de conceptos en tanto que expresión de una intención subjetiva. El filósofo debe renunciar a su autonomía en pro de la objetividad de lo nombrado. Se señala un límite: tarea del filósofo no es expresar sus intenciones subjetivas sino únicamente buscar y usar los conceptos válidos en su tiempo que se acerquen por su sedimento histórico a ser expresión, tanto del objeto como de la intención que él, en el discurso, intenta elevar a concepto. Estos nombres han sido creados históricamente y transmitidos por socialización y tradición. Y el filósofo debe seleccionar entre estas palabras heredadas, aquellas que se acerquen más a la verdad, tanto de sus intenciones, como de los contenidos que éste quiere expresar. En esta tesis Adorno advierte del peligro de aferrarse al lenguaje del pasado confiando en que continúa nombrando con propiedad nuestro presente [27] y de la ingenua confianza en la capacidad subjetiva para crear nueva terminología.

4. "La exigencia de 'comprensibilidad' (*Verständlichkeit*) del lenguaje filosófico, su comunicabilidad social, es idealista, ya que parte necesariamente del carácter significativo del lenguaje; supone que lenguaje y objeto son separables y con ello que el mismo objeto puede darse adecuadamente de diversas maneras". [28] Adorno critica en esta tesis la idea de comprensibilidad del lenguaje por considerarla también idealista. Y ello porque sigue aceptando ingenuamente la separación entre lenguaje-objeto-sociedad (sujeto) y la posibilidad de una adecuación entre estos tres elementos. [29] Esta tesis supone, además, que los objetos se dan inteligiblemente en el lenguaje para

---

[26] Ibidem.

[27] Como señalé en la introducción, he intentado señalar a modo de conclusión las diferencias entre esta concepción del lenguaje y la idea de "giro lingüístico" articulada por la Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt. Una de las diferencias fundamentales se localiza en el valor y uso de los conceptos transmitidos históricamente.

[28] Ibidem, pág. 367.

[29] Para Adorno, en lo que parece ya un inicio de articulación de su idea de Dialéctica Negativa, los objetos no se nos presentan a través o mediante el lenguaje –como sucedía en el idealismo– sino *en* el lenguaje y *para* la sociedad.

todos los miembros de la sociedad. Adorno sostiene que en esta sociedad "homogénea" no tiene sentido exigir la comprensibilidad porque ésta estaría ya dada. Pues en ella las palabras adquieren una dignidad ontológica que, como poder, impone su significado a los miembros de la sociedad. La pretendida inmediatez en la relación sociedad-lenguaje-objeto, que en el fondo está suscribiendo la suposición hegeliana de la "racionalidad de lo real" y su traducibilidad a conceptos inteligibles, le resulta a Adorno inaceptable. Este esquema tripartito seguiría suponiendo sin más que los conceptos son capaces de dar cuenta desde su extraterritorialidad de un mundo que, para Adorno, se ha vuelto tan complejo que apenas resulta racionalizable. "La abstracta exigencia idealista de adecuación del lenguaje al objeto y la sociedad la imagen invertida de la realidad lingüística efectiva". [30] La suposición de comprensibilidad inmediata de todo lenguaje sigue implicando el dualismo idealista de forma y contenido. La "comprensibilidad" acepta acríticamente la separabilidad entre el lenguaje y el objeto. Además, suscribe que dicho objeto puede darse adecuadamente de diversas maneras a una sociedad en tanto que macrosujeto para la que resultaría evidente el significado de cada concepto. En una sociedad atomizada no podemos seguir fingiendo que el lenguaje se comprende inmediatamente y es expresión fiel del objeto. Las palabras han perdido su poder y ya no cumplen la esperanza que románticamente se depositó en ellas.

5. Adorno advierte que esta confianza inmediata en el lenguaje, su capacidad para ser comprendido sin problemas por la sociedad y de adecuarse al objeto, debe desenmascararse en tanto que ideológica. Tarea del filósofo hoy es pues denunciar los modos falsos de entender y usar el lenguaje. Y él mismo denuncia en esta tesis dos filosofías "ideológicas" del lenguaje. En primer lugar, las filosofías "ingenuas" [31] del lenguaje que suponen que las palabras transmitidas históricamente son en sí válidas, ignorando que el carácter temporal de los conceptos hace problemática la relación inmediata entre palabra-objeto y entre palabra-sociedad. Ello dificulta su comprensión y relación con la verdad. Los conceptos heredados no pueden aceptarse acríticamente si no es vaciándolos de historia. Adorno critica en segundo lugar las filosofías del lenguaje "falsas". Éstas confiarían en la existencia de palabras al margen del devenir histórico que, desde su parálisis, serían las únicas capaces de dar cuenta del movimiento temporal. Para Adorno, no es posible ni adoptar ingenuamente la terminología tradicional, ni suponer la existencia de palabras libres de la carga histórica de la tradición. Frente a estas dos posiciones afirma: "La única comprensibilidad legítima del lenguaje filosófico hoy está en la fiel concordancia con las cosas a que alude y en el fiel uso de las palabras de acuerdo con el lugar histórico de la verdad en ellas". [32] El lenguaje debe atender a una doble dimensión. En primer lugar los viejos términos heredados han de adaptarse a los "nuevos" objetos. En segundo lugar, y en tanto que condición de posibilidad de la tesis anterior, el uso de estas palabras dependerá del sedimento histórico que éstas hayan mantenido. Todo intento de proyectar lo subjetivo en las mismas será objeto de la Crítica del Lenguaje (*Sprachkritik*). La novena tesis se abundará en el modo en que es posible esta Crítica.

6. En tercer lugar, también es "ideológica" la filosofía del lenguaje que, aun teniendo en cuenta la historia, intenta crear un lenguaje totalmente nuevo desde lo

---

[30] Ibidem, pág. 367.

[31] Como esbozaré en la conclusión, el "giro lingüístico" realizado por los miembros de la Segunda Generación podría incluirse entre éstas.

[32] Ibidem, pág. 368.

concreto. Adorno reconoce que el intento heideggeriano[33] de introducir la problemática histórica en las palabras sería en principio correcto. Pero Heidegger lo desbarata en la medida en que, tras la crítica a los conceptos históricamente transmitidos, pretende descubrir un lenguaje totalmente nuevo para la filosofía en lo particular (*Einzelne*). Heidegger "desvelaría" correctamente la crisis del lenguaje filosófico, pero olvidaría que un nuevo lenguaje sólo puede tener su origen en el alba de ese ocaso, deshistorizando con ello su "nueva" terminología. El lenguaje de la "autenticidad" (*Jargon der Eigentlichkeit*) que Heidegger cree descubrir, negando abstractamente la tradición histórica que lo precede, no es en sí mismo ahistórico, sino que tiene un origen dialéctico. A pesar de sus exhortos a comportarse críticamente con todo lenguaje heredado, Heidegger se comportaría acríticamente respecto a esos conceptos "inventados". Para Adorno es inaceptable la suposición de que la espontaneidad productiva del filósofo podría crear nueva terminología al margen de la historia y tradición. Éste señala lo paradójico del proyecto heideggeriano: mientras por un lado advierte de la necesidad de comportarse críticamente con el lenguaje heredado, por el otro lado confía sin más en la inmediatez de la verdad de un lenguaje poético originario. Adorno señala por el contrario: "La terminología tradicional, aunque reducida a escombros, debe conservarse (*bewahren*). Las nuevas palabras se construyen hoy sólo a través del cambio en la configuración (*Konfiguration*) de las palabras que surgen en la historia y no a través del descubrimiento de un lenguaje que, a pesar de reconocer el poder de la historia sobre la palabra, intenta eludirlo en una 'concreción' privada, que sólo aparentemente queda al margen de la historia".[34] La nueva terminología no puede ser producto de la inspiración poética sino que es posible sólo tras la nueva configuración de las antiguas palabras: clave pues en esta nueva concepción del lenguaje es el uso concreto de viejas palabras en contextos novedosos, impacientes de configuración conceptual.

7. A partir de esta tesis, y tras la crítica a algunos modos de entender el lenguaje, Adorno empieza a articular positivamente su propia concepción. El filósofo sólo tiene como material para "crear" su lenguaje ruinas de las palabras (*Trümmer der Worte*), restos de las mismas, que son precisamente lo que une a éstas a la historia y con ello a la verdad. Su libertad se reduce a la posibilidad de combinar estos fragmentos lingüísticos ruinosos para producir una "nueva" configuración (*Konfiguration*) con estos conceptos heredados. Esta configuración no es producto de una espontaneidad infinitamente creadora y libre; las posibilidades de configuración quedan limitadas por el contenido de verdad introducido por la historia en esas palabras en decadencia. Las palabras no son algo dado, "inmediato" en sentido hegeliano, asumible sin el momento crítico-reflexivo. Pero tampoco son algo que pueda "inventarse" (*erfinden*) o crearse desde la nada, anulando la historia de la terminología. Sólo el uso de las palabras ruinosas en la nueva configuración será capaz de construir el nuevo sentido –que es todo menos restauración de palimpsestos–.

8. Adorno propone un proceder lingüístico dialéctico.[35] Su filosofía del lenguaje se articula positivamente en tanto que negación de los supuestos que las filosofías

---

[33] En este punto quizás convenga recordar que estamos en 1930, es decir, Adorno sólo conoce algunos de los textos del primer Heidegger, por lo que hemos de suponer que la crítica se centra sobre todo en *Sein und Zeit*. Adorno ampliará la crítica a Heidegger en esa especie de propedéutica a *Negative Dialektik* que es *Jargon der Eigentlichkeit*. Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 6.

[34] Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 1, pág. 368.

[35] En este punto aparecen intentos de formular algunas de las tesis que encontrarán expresión en *Negative Dialektik*, op. cit.

idealistas del lenguaje asumen acríticamente. El dualismo idealista sólo podría ser trascendido para Adorno desde una doble negación. En primer lugar no debe aceptarse como inmediatamente dado ningún concepto socialmente admitido. No es posible expresar nuevos contenidos con las herrumbrosas palabras; los nuevos contenidos no se acomodan a las viejas formas. En segundo lugar –y en relación con esto– las palabras que el filósofo tiene objetivamente a mano (*vorhanden*), es decir, las transmitidas por la tradición, le aparecen como algo sin sentido, no se siente identificado con ellas, las experimenta como algo extraño (*fremd*). Han dejado de ser idénticas tanto a su contenido como a la intención proyectada en ellas. Dicho con aunque contra Hegel, "lo real ha dejado de ser racional" y, por ello, transparente al concepto. La única esperanza para el filósofo es "colocar las palabras en torno a la nueva verdad de modo tal que de su pura configuración (*Konfiguration*) resulte la nueva verdad". [36] Es la nueva configuración de las viejas palabras la que produce la nueva verdad, en tanto que obliga a la redefinición de los significados fosilizados. El criterio de verdad es pragmático y expresión de la unidad de forma y contenido en un momento histórico determinado. Adorno enfatiza que este modo de proceder debe distinguirse claramente del método idealista de expresión de nuevos contenidos con los antiguos conceptos llenos de novedosas intenciones; ello no logra devolver a las palabras la dignidad que han perdido históricamente. La idea de "configuración" debe separarse de un modo radical, tanto de la suposición de nobleza de antiguas palabras como de la confianza en que es posible sin más expresar una nueva intención subjetiva mediante ellas. Adorno explicita que su posición sería un "tercero" frente a estas dos posiciones. El lenguaje configurativo quiere ser expresión de la "indisoluble unidad de concepto y cosa. La indisolubilidad explicativa de esa unidad, que se sustrae al ámbito de las categorías lógicas, determina hoy de modo apremiante la dificultad radical de todo lenguaje filosófico serio". [37]

9. Consecuencia de la tesis anterior es que la filosofía puede concebirse entonces como crítica del lenguaje (*Sprachkritik*). No se trata de comprobar, según la tradicional teoría de la *adequatio*, si las palabras son idénticas a las cosas. Tras el giro copernicano, se trata de ver si dialécticamente los conceptos son capaces o consiguen ser expresión de las intenciones proyectadas y los objetos contenidos en ellas, de dilucidar en qué medida estos conceptos conservan su fuerza histórica y su nueva configuración consigue mantener algo de ésta. "El criterio de esto (la crítica del lenguaje) es la dignidad *estética* de las palabras". [38] En este punto Adorno establece una "convergencia" [39] entre conocimiento y arte. Adorno considera que, a diferencia de lo que sucedió en filosofía, la obra de arte en tanto que lenguaje conserva la unidad concreta de forma y contenido; en el arte, ambos están unidos "indisolublemente". La obra de arte lingüística es expresión en tanto que forma de un contenido histórico concreto. Abandonando de este modo la comprensión metafísica del arte en tanto que expresión de lo inefable, Adorno lo considera "exposición (*Darstellung*) de contenidos ónticos

---

[36] Ibidem, pág. 369. Los subrayados son nuestros.

[37] Ibidem, pág. 369. Como es sabido, Adorno no acepta la dialéctica hegeliana sino que la critica configurándola como Dialéctica Negativa. Es evidente que no podemos detenernos en este punto. Señalar simplemente la cercanía entre la Crítica del Lenguaje en tanto que reconfiguración de conceptos ruinosos y la idea de Dialéctica Negativa.

[38] Ibidem, pág. 370.

[39] Así lo ha mostrado V. Gómez, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, Madrid, 1998, págs. 81-151.

(*Seinsgehalte*) verdaderos". [40] Adorno pretende hacer converger arte y conocimiento y relacionar dialécticamente a ambos con la historia. El lenguaje del arte –a diferencia del lenguaje de la filosofía que supuso la unidad de lenguaje y verdad– tiene carácter de conocimiento (*Erkenntnischarakter*): "La creciente significación de la Crítica del Lenguaje filosófico se deja formular como inicial convergencia entre arte y conocimiento (...) el arte adquiere un carácter cognoscitivo: su lenguaje es sólo estético y, por tanto, correcto, cuando es 'verdadero': cuando sus palabras existen de acuerdo con la situación histórica objetiva". [41] Objeto de la crítica estética es calibrar en qué medida el lenguaje del arte refleja la "situación histórica objetiva", en qué medida su forma en tanto que inseparable del contenido logra ser expresión del momento histórico concreto. La Crítica del Lenguaje deberá imitar la crítica de las obras de arte.

10. La última tesis afirma que la forma de exposición de un pensamiento no es ajena al pensamiento expuesto mediante ella. [42] El lenguaje del arte proporciona pues el modelo lingüístico general en el que forma y contenido quedan unidos en una dialéctica concreta. En tanto que Adorno acepta la tesis dialéctica de que el lenguaje del arte uno con la expresión de contenidos ontológicos, puede invertirla: la Crítica del Lenguaje filosófico no es meramente una crítica formal ajena a los contenidos implícitos en ese lenguaje sino que afecta a los contenidos mismos. Supuesta la inseparabilidad de forma y contenido de acuerdo con el modelo del arte, la propia forma de una filosofía desvelará lo falso de los contenidos que ésta pretende expresar. Adorno hace concreta la Crítica del Lenguaje articulando un ataque a la ontología de Scheler. "En un análisis lingüístico (*Sprachanalyse*) de Scheler debería señalarse (...) la imposibilidad de la constitución de un orden del ser puro con los medios de la ratio emancipada". [43] Una filosofía que quiera dar cuenta de contenidos ónticos ya no puede suponer que es posible definir formalmente los objetos y proceder deductiva y sistemáticamente con pretensión de verdad desde estas definiciones. Porque los pensamientos expresados mediante este lenguaje, en tanto que producto de la intención subjetiva, permanecen externos a la cosa de la que creen ser expresión; no pueden, en tanto que unilateralmente subjetivos, nombrar lo ontológico.

3. ¿Lenguaje configurativo? o ¿giro lingüístico-comunicacional? Sobre la concepción del lenguaje en Teoría Crítica de la Sociedad

Tras la exposición de las tesis, creo haber puesto de manifiesto la relevancia del lenguaje en la filosofía de Adorno. Concretamente en la novena tesis se hace explícito que la misma filosofía puede entenderse como Crítica del Lenguaje. Aunque no podamos decir que Adorno ya realizó el "giro lingüístico-comunicacional", convirtiéndolo en base normativa de su filosofía, tampoco es cierto que acepte la comprensión del lenguaje característica del idealismo. Como he intentado enfatizar, la crítica a la dualidad de forma y contenido paradigmática de la filosofía de la conciencia es el principal objeto de crítica en estas tesis. Y la intención de Adorno es siempre ir más allá de

---

[40] Th. W. Adorno, op. cit., pág. 370.

[41] Ibidem.

[42] En este punto resultaría imprescindible una conexión de esta última tesis con "Der Essay als Form", texto en el que Adorno explicita la tesis antiidealista de inseparabilidad de forma y contenido. Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 11. Esta unidad se hace manifiesta en obras como *Minima Moralia*, op. cit., Tomo 4.

[43] Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 1, pág. 371.

ella. La Crítica del Lenguaje se encarga de desenmascarar los supuestos epistemológicos idealistas de algunas concepciones filosóficas. Es constante en las tesis la crítica a los diversos modos de hacer filosofía idealista del lenguaje, y es explícita la crítica al lenguaje propio de la razón instrumental. [44] Tanto el supuesto de "comprensibilidad" (*Verständlichkeit*) de cualquier lenguaje, como la idea de que es posible retornar a un lenguaje "originario", no contaminado por la cosificación que amenaza la actual terminología, eran opciones que Adorno descartaba por sus reminiscencias idealistas. Parece absurdo pues que, quince años después de estas tempranas tesis, *Dialektik der Aufklärung* represente una "regresión" en el pensamiento de Adorno.

Considero que estas "Thesen" ya contienen suficientes elementos para refutar la afirmación habermasiana de que la propuesta alternativa a la razón instrumental –que en *Dialektik der Aufklärung* se llamará Mimesis– sea un paradigma de renuncia al concepto y la racionalidad. A partir de la séptima tesis, en la articulación positiva de la concepción del lenguaje de Adorno, se pone de relieve el énfasis en la racionalidad que implica el lenguaje configurativo. El filósofo debe aferrarse a las "ruinas" de las palabras que hereda de la tradición, aunque intentando "reconfigurarlas" de modo que logren expresar el novedoso momento histórico. La desconocida configuración de conceptos –que en su arcaísmo han dejado de ser vinculantes– es la que logra construir un nuevo sentido. Es cierto, como señala Habermas, que, en tanto que expresión de la unidad de forma y contenido en un momento histórico concreto, en lenguaje configurativo se asemeja a la obra de arte. Pero ésta es para Adorno un producto lingüístico, algo "mediado" en sentido hegeliano. Creo que la tesis octava evidencia suficientemente que la construcción de estas "constelaciones" sigue siendo conceptual, no se trata de ninguna regresión a aspavientos primitivos. Adorno señala que la unidad de forma y contenido detenida transitoriamente en la configuración representa "la dificultad radical de todo lenguaje filosófico serio"; [45] en ningún caso la sustitución del concepto por el gesto balbuceante. La crítica del lenguaje se inspira en el arte sólo en tanto que en él la forma (el lenguaje) y el contenido son inseparables y concretos. Esta unidad se habría perdido para la filosofía y eso es lo que se trata de recuperar mediante el lenguaje configurativo, y sólo, insisto, con los medios del concepto. El arte no implica entonces una renuncia a la *ratio* sino un énfasis en la racionalidad. El modelo para la Crítica del Lenguaje es la crítica estética, en tanto que ésta es capaz de advertir en qué medida el lenguaje del arte se adecua a la situación histórica objetiva. No se trata de privilegiar el arte como modelo epistemológico, sino de una mímesis (imitación) de la crítica de arte por parte de la filosofía. La Mimesis sólo se entiende como razón anterior a la razón, como gesto, si se asume, con Habermas, que para Adorno sólo existe la racionalidad instrumental y que todo lo que no es razón instrumental es, por definición, irracional. Pero creo haber mostrado que ello, como el arte en *Ästhetische Theorie*, [46] "no es tan evidente". Pues en este texto se despliega ya una alternativa al modo de conocer del idealismo o razón instrumental. Una alternativa que no se abandona sino que se desarrolla en *Dialektik der Aufklärung*: la Mimesis habla un lenguaje configurativo.

---

[44] Uso razón instrumental como la entendía Habermas, como razón idealista basada en la escisión epistemológica entre sujeto y objeto. La crítica articulada por Adorno al idealismo es aplicable, sin necesidad de forzarla, a la razón instrumental. J. Habermas, op. cit., pág. 507.

[45] Th. W. Adorno, op. cit., pág. 369.

[46] Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 7.

He procurado, a modo de conclusión, entablar un "diálogo" entre la concepción del lenguaje que emerge de estas tesis y el "cambio de paradigmas" en Teoría Crítica de la Sociedad articulado en *Theorie des kommunikativen Handelns*. La racionalidad comunicativa se entendía como superación de la instrumental y de la permanencia de esta racionalidad de medios en la filosofía de la conciencia. Desde este paradigma se explicaba la socialización como la de un sujeto que se relacionaba principalmente mediante el trabajo con los objetos del mundo exterior; es decir, una relación instrumental del sujeto con el objeto. Ello llevaba en el despliegue histórico a la cosificación. [47] La idea de trabajo como modo de integración en la sociedad, es sustituida en este "cambio de paradigmas" por el lenguaje. El lenguaje simbólico es condición de posibilidad –recordemos que se trataba de un concepto normativo– de la existencia de una sociedad racional: la socialización se basa en el lenguaje. La razón comunicativa deja en segundo plano la idea de socialización como interacción de los sujetos con la naturaleza, o dialéctica entre individuo y grupo, para sustituirla por la suposición normativa de que la socialización se basa en "las condiciones de la intersubjetividad del entendimiento (*Verständigung*) de los participantes en la interacción". [48] Habermas se sirve de la obra de G. H. Mead para mostrar que la idea de reconciliación, a la que aludiría gestualmente la Mimesis, sólo sería recuperable si se eliminara el predominio ontológico de la razón instrumental y se comprendiera que el principal modo de socialización no es la racionalidad de medios, sino la idea de intersubjetividad. Ésta establecería una relación, no de un sujeto que conoce sus objetos como algo extraño y separado de él, sino que la socialización descansaría en el reconocimiento de igualdad entre sujetos que participan simétricamente en el diálogo social que debería culminar en un consenso. La idea de "interacción mediada simbólicamente" [49] se convierte en base de la racionalidad comunicativa. Esta interacción en tanto que no funda el conocimiento en el dominio de un sujeto sobre sus objetos, se convierte en centro para articular la crítica habermasiana a la racionalidad instrumental. Mead explica esta idea de socialización mediante la idea del aprendizaje y aceptación de roles sociales. La construcción de la identidad personal, al contrario de las conclusiones que se pueden extraer de la alegoría del viaje de Odiseo, se basaría para Habermas en la "relación intersubjetiva, que adoptan sujetos capaces de habla y acción, cuando entre ellos se entienden sobre algo". [50] Central en esta nueva idea de racionalidad es, como es sabido, la idea de acuerdo o entendimiento (*Verständigung*), que Habermas convierte en un concepto normativo que permite el desarrollo de su teoría de la acción comunicativa. "Los que actúan comunicativamente (*kommunikativ Handelnden*) se mueven en el medio de un lenguaje natural, hacen uso de las interpretaciones culturales transmitidas y al mismo tiempo se relacionan con el mundo objetivo, con algo social compartido y del mismo modo con el mundo subjetivo". [51] Sólo esa idea normativa de racionalidad permitiría hacer la crítica a la razón instrumental.

Aun a riesgo de incurrir en una falacia temporal, he proyectado finalmente de modo esquemático [52] la crítica que Adorno articula en la cuarta tesis al supuesto de

---

[47] J. Habermas, op. cit., pág. 507.
[48] Ibidem, pág. 526.
[49] Ibidem, pág. 523.
[50] Ibidem, pág. 525.
[51] Ibidem, pág. 525.
[52] Evidentemente la articulación de esta crítica requeriría un mayor detenimiento. Sólo he pretendido esbozar una posible línea de investigación.

"comprensibilidad", a la idea de "inteligibilidad" [53] habermasiana que, en tanto que pretensión de validez específica de todo acto de habla, se convierte en supuesto básico de la "razón comunicativa". En "Was heibt Universalpragmatik?", [54] la "intersubjetividad" se define como "comunidad establecida entre los sujetos capaces de habla y acción a través de la comprensión de significados idénticos y del reconocimiento de pretensiones universales de validez. La pretensión que puede hacerse valer respecto a la intersubjetividad, es la inteligibilidad (*Verständlichkeit*) –se trata de la pretensión de validez específica del habla". [55] Recordemos la cuarta tesis de Adorno para que los dos miembros de la Escuela de Frankfurt dialoguen: "La exigencia de 'comprensibilidad' (*Verständlichkeit*) del lenguaje filosófico, su comunicabilidad social, es idealista, ya que parte necesariamente del carácter significativo del lenguaje; supone que lenguaje y objeto son separables y con ello que el mismo objeto puede darse adecuadamente de diversas maneras". [56] La suposición de comprensibilidad inmediata de todo lenguaje sigue implicando para Adorno el dualismo idealista de forma y contenido. La "comprensibilidad" acepta acríticamente la separabilidad entre el lenguaje y el objeto. Ello le lleva a suponer ingenuamente, no ya un sujeto trascendental, pero sí un concepto de sociedad en tanto que macrosujeto para el que resultaría evidente el significado de cada concepto. Recordemos que para Habermas, los conceptos transmitidos por la tradición eran comprensibles (*verständlich*) sin más. Ello implicaría según Adorno, la confianza en la transparencia conceptual, en la capacidad de los conceptos para resumir el mundo. Se está aceptando todavía la racionalidad de lo real y la capacidad del lenguaje para traducirlo a conceptos "inteligibles" para la intersubjetividad. Recordemos a Adorno: "La abstracta exigencia idealista de adecuación del lenguaje al objeto y la sociedad es el exacto reflejo de la realidad lingüistica efectiva". [57] Habermas, por el contrario, convierte la comprensibilidad en supuesto básico de la racionalidad comunicativa.

Desde esta cuarta tesis sobre el lenguaje de Adorno, parece el supuesto "progreso" que implicaría la racionalidad comunicativa se invierte, como la ilustración, en su contrario. Pues, Adorno advertía, la confianza en un lenguaje inmediato (que Habermas entiende incluso que pertenece al ámbito natural de la especie) transmitido por la tradición y que se convierte en fundamento de toda socialización, no sería sino una confianza ingenua en presupuestos de la filosofía de la conciencia, filosofía que el "cambio de paradigmas" cree definitivamente superada. Aquí invertimos los papeles de Habermas como superador y Adorno como continuador de la filosofía de la conciencia. Ya que Habermas seguiría confiando en que los conceptos simbólicamente dan cuenta de los objetos por ellos nombrados, objetos siempre nombrables sin problematicidad. Además, supondría *a priori* que la transmisión de esos conceptos vía socialización se produce sin alterar el contenido válido de éstos, contenido siempre inteligible y separable, tanto del nombre, como del referente a que ese concepto alude. Por supuesto que Habermas es consciente de la posibilidad del disenso, pero ello

---

[53] En la traducción castellana de la obra de Habermas, se ha optado por traducir "*Verständlichkeit*" por "inteligibilidad". Yo he preferido traducir la palabra por "comprensibilidad" para señalar también de algún modo en el lenguaje la distancia entre ambos autores.

[54] J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1995.

[55] Ibidem, pág. 439.

[56] Th. W. Adorno, op. cit., Tomo 1, pág. 367.

[57] Ibidem, pág. 367.

constituye una excepción a la norma, una –dicho con Wittgenstein– mala aplicación de una regla que la mayoría de la sociedad emplea aproblemáticamente. La relación del sujeto con el mundo ya no sería la del trabajo y la consiguiente cosificación, sino que el sujeto se relaciona comunicativamente con otros sujetos y el mundo estructurado simbólicamente en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*): "La razón comunicativa no se extiende a un sujeto que se autoconserva, que se relaciona con los objetos mediante representación y acción, (...) sino a un mundo de la vida estructurado simbólicamente, que se constituye en las capacidades interpretativas de sus miembros y que *sólo se reproduce mediante la acción comunicativa*". [58] La posibilidad de la libertad y la reconciliación estaría implícita en la suposición de que la especie se reproduce gracias a la comunicación entre sus miembros. El fenómeno de la cosificación se convierte para Habermas en algo secundario, es simplemente una incursión de la racionalidad instrumental en el ámbito de la racionalidad comunicativa; la famosa tesis de "colonización del mundo de la vida". Desde esta perspectiva, que ya no está en el ámbito de la racionalidad instrumental, sería comprensible y superable el problema de la cosificación que Horkheimer y Adorno heredaban de Lukács, ya que estaríamos hablando de un concepto más amplio de racionalidad, un concepto no violado por la cosificación, más abarcante que ésta y desde el que sería viable la crítica. Pero tal vez el nuevo paradigma, en su afán de negar abstractamente el anterior, haya acabado imitando sus ademanes.

En el desarrollo de este artículo he tratado pues de demostrar el doble error de la interpretación habermasiana. En primer lugar, creo resulta difícil sostener, tras la lectura de estas tesis, que Adorno mantiene una concepción idealista del lenguaje. Y en segundo lugar podría incluso relativizarse la tesis de que sólo el "giro lingüístico-comunicacional" permite articular con plena coherencia una Teoría Crítica de la Sociedad. Pues la idea de lenguaje configurativo supera, conservándola, la filosofía de la conciencia. Desde él parece incluso viable la articulación de una crítica al "cambio de paradigmas" que propone Habermas. Tal vez entre la razón idealista y el giro lingüístico haya un tercero en sentido de la dialéctica hegeliana, que, en tanto que mediación de extremos, es más correcto que ambos.

---

[58] J. Habermas, op. cit., pág. 533.

DESDE LO POSIBLE HASTA LO VÁLIDO: LA CREACIÓN DEL MUNDO

Modest Barrera Aymerich

Resumen: El mundo debe ser entendido como el horizonte en que lo posible puede ser considerado válido. Éste es construido por los hombres mediante objetivaciones, y las combinaciones de objetivaciones pueden construir muchos mundos. Porque existen infinidad de posibilidades es la razón por la que los hombres necesitan construir el mundo como su mundo. Entonces, la fabricación del mundo es un proceso que los hombres hacen por medio de fases: identificación, organización, configuración y, finalmente, institución.

Palabras clave: Acción, mundo, objetivación, institución, normas, reglas.

Abstract: The world must be understood as the horizon where the possible can be considerated valid. It's made by for the men by means of objectivations, and the combinations of objectivations can create a lot of worlds. Because there is an infinity of possibilities, this is the reason which man needs to build the world as his world. Thus, the making of the world is a process which men performed by means of phases: identification, organisation, configuration and, finally, institution.

Key words: Action, world, objectivation, institution, norms, rules.

I. Actuar es construir el mundo

Mediante objetivaciones diferentes el hombre construye el mundo. Un mundo que nosotros entendemos como el horizonte en el que todo lo posible es susceptible de considerarse válido, aceptable en mayor o menor medida por los integrantes de ese mundo; la medida en que lo sea informará del grado de consenso o conflicto latente y, por extensión del dinamismo o capacidad de mutación de dicho mundo. A partir de estas consideraciones, la cuestión clave es que pueden existir diferentes combinaciones, incluso infinitas, entre la naturaleza y la lógica, tantas que pueden hacer que algunas objetivaciones, no puedan ser conocidas por otros individuos, les otorguen un sentido diferente o, finalmente, que no las acepten e incluso que las rechacen. A partir de este abanico infinito de posibilidades hemos de considerar posible la existencia de más de un mundo y, además, dentro de cada uno de ellos de múltiples preferencias. Múltiples preferencias porque, siguiendo a Berlin, los valores pueden ser analizados e interpretados de dos maneras posibles. Por un lado, en función de los deseos o sentido moral que tiene un individuo o un grupo de sus fines últimos; por otro, basándose en algunas hipótesis fácticas o de algunos dogmas metafísicos sobre la historia, la raza o el carácter nacional, a partir de los cuales poder dar respuesta a lo que es bueno, deseable o aconsejable. [1]

[1] I. Berlin (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, p. 111.

De esta argumentación se desprende que todos los hechos van a ser posibles porque se pueden concebir y justificar tanto desde los fines u objetivos como desde las causas. Más aún, estos fines pueden ser diferentes para cada individuo, como también lo pueden ser las causas puesto que no es lo mismo invocar como causa un constructo como la historia que hacerlo en base a un supuesto hecho diferencial basado en la raza, sobre todo teniendo en cuenta que narraciones históricas puede haber muchas, lo mismo que diferencias étnicas, tantas como inspiren los fines últimos que inspiren la acción de los individuos, de todos y de cada uno de ellos. De manera que entendemos que las dos formas de interpretación están atravesadas para dar lugar a una acción humana que se caracterizará por una serie de condiciones o atributos, a saber: plural, imprevisible, institucional y simbólica.

– *Condición plural.* Los intereses del individuo y de la colectividad no tienen por qué coincidir; más aún, el hombre puede actuar obedeciendo impulsos genéticos pero la colectividad no –simplemente no lo sería tratándose sólo de una agregación de individuos sin normas que regulen la interacción, lo cual, por otra parte, se nos antoja imposible–. Así pues, los intereses no tienen porqué coincidir dado que el sistema de necesidades y preferencias varía según los individuos y en función de sus necesidades y, sobre todo, preferencias, por lo que la interacción social esconde una variada gama de aspiraciones y pretensiones que, además de provocar una nueva cadena de actos, también los efectos de algunos pueden resultar indeseables para algunos individuos –lo que puede llegar a convertir estos actos en inconfesables produciendo su negación–.

– *Condición imprevisible.* De cada acción podemos saber el origen pero nunca el final. Conocemos, o al menos podemos saber, el origen puesto que toda acción se ejecuta en un momento concreto y, además responde a una intención –necesidad o preferencia–, pero nunca sabremos el final porque su consecuencia será una nueva cadena interminable de actos,[2] dado que el entorno que acoge la acción es plural y, por lo tanto, nuestras intenciones pueden colisionar o verse corregidas por las de otros. Desde este presupuesto se colige también que los efectos no siempre serán los deseados, por lo que, además de generar una nueva cadena de acciones, también habrán variado las condiciones, el sistema de necesidades o de preferencias, sobre las que se ejecutan estas nuevas acciones.

– *Condición institucional.* Precisamente porque el resultado de la acción es imprevisible el hombre, para vencer el *horror vacui* y generar un entorno estable para el desarrollo de sus actos, aspira a anticipar sus consecuencias. Es algo intrínseco a las causas que motivan la acción: las necesidades y las preferencias; éstas al proporcionar sentido generan unas expectativas. Esta aspiración, puesto que las expectativas están sometidas a un proceso de reificación constante, ha de concretarse en una institucionalización que permita superar el abismo insondable de la pluralidad e imprevisibilidad humana: dar una respuesta previsible, y por lo tanto conocida –objetivizada–, a la reacción del otro, de manera que el diálogo, la reacción, sea posible. Hablamos de institucionalización cuando la respuesta puede ser anticipada al estar internalizadas una serie de objetivaciones que dan contenido a unas normas conocidas, las más de las veces compartidas, de manera que resultan aceptadas sin examen ni discusión. Por ello es que, mediante este proceso de institucionalización de la acción, el hombre pue-

---

[2] H. Arendt (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, pp. 94-5.

de descargar la conciencia aliviándola de la necesidad de una continua y constante evaluación de los actos propios y ajenos, pues en la medida que institucionalizados devienen también mecánicos, configurando un repertorio de conducta ante casos previsibles. ¿Qué quiere decir esto? Precisamente que el hombre anticipa la acción, cuando menos lo pretende, no en vano ésta obedece a una necesidad o preferencia, y ante unos resultados concretos, no necesariamente los deseados pues no todos los hombres conocen o admiten las diferentes objetivaciones, el hombre debe ser capaz de actuar puesto que la acción es interacción, y para ello, todos deben conocer y observar las mismas pautas de conducta –todos los que quieran y puedan observarlas, claro está.

– *Condición simbólica.* El carácter institucionalizado de la acción necesita elevarse por encima de la experiencia a través de un sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas, mediante las cuales los hombres comunican y desarrollan sus actitudes frente a la vida. Los símbolos, entendidos como formas conceptuales objetivas a la realidad social, son fuentes extrínsecas de información que acaban convirtiendo la acción humana en acción comunicativa al suministrar no sólo información sino también modelos o patrones de conducta. Mediante los símbolos, en tanto en cuanto objetivaciones valorativas, los hombres sintetizan y condensan en su significado un sistema de preferencias, tanto el que nos diferencia de otros mundos como el que nos individualiza dentro del nuestro. Y esto es así, precisamente porque la acción proviene de una condición plural, es imprevisible y necesita de una institucionalización que se plasme en unos patrones de conducta y, finalmente, éstos deben quedar reflejados de manera sintética y condensada en cada uno de nuestros actos.

Las diferentes condiciones desde las que se ejecuta la acción dan como resultado, por un lado, la institución del mundo y, por otro, la transformación de éste. Así, las condiciones institucional y simbólica tienen como efecto condensar las diferentes objetivaciones, sobre todo en su dimensión valorativa, en una serie de significados que proporcionan unas pautas de interacción al estar compartidos por otros individuos. Diremos, pues, que las condiciones institucional y simbólica ligan la acción al pasado para proporcionar equilibrio y, mediante esta operación, remiten a la necesidad plasmada en la imposibilidad humana de dejar de ser. Sin embargo, las condiciones de pluralidad e imprevisibilidad de la acción implican que los presupuestos desde los que se acometa estén sometidos a tensiones que, finalmente, convierten en inevitable el cambio. Un cambio que remite al futuro a través de las preferencias, de las valoraciones realizadas en un momento presente pero que inevitablemente incidirán en acciones futuras. En esta suerte de equilibrio isostásico entre equilibrio y cambio la clave reside en la creación, una creación que es una consecuencia de la acción, de su carácter de generadora de mundos teniendo en cuenta, además, que el acto de generar o crear siempre se efectúa a partir de modelos preestablecidos, desde mundos ya instituidos.

II. El proceso de creación

A partir de las condiciones de la acción humana se procede a instituir, mediante el uso del tiempo y con la carga de subjetividad inherente a todo proceso de creación social, un mundo entre todos los mundos posibles. Se trata de una pretensión que nace de una necesidad, la de crear un entorno estable –condición institucional y simbólica– precisamente porque el marco en el que se producen las acciones no lo es, de su resultado se desprende una deriva constante inherente de las condiciones de pluralidad e

imprevisibilidad que caracterizan la mayor parte de los mundos construidos. Se trata, en suma, de un proceso, pues la acción lo es en tanto en cuanto conduce de las intenciones a las consecuencias, un proceso en el que la articulación de la memoria, la experiencia y el contexto de interacción permiten ejecutar el tránsito que lleva desde la identificación a la configuración pasando por la organización hasta llegar, finalmente, a la institución.

II.1. *Identificación*

Por identificación entendemos la objetivación de cosas y hechos constituye el primer estadio en el proceso de construcción del mundo. Un estadio impulsado por la necesidad pero también por las preferencias –cuando se trata de objetivaciones de carácter valorativo como lo son los hechos. Tanto si se da sólo la primera circunstancia como las dos debemos aceptar que no todas las objetivaciones son conocidas por todos los hombres pero es que, además, los hechos, aún siendo conocidos no tienen porqué ser admitidos por todos. Su aceptación está estrechamente ligada a los beneficios derivados de su aplicación –y ésta, a su vez, relacionada con el sistema de preferencias–. Unos beneficios ya conocidos, cuando menos esperados, pues una de las condiciones de la acción es su carácter institucionalizado, aspecto necesario para su conocimiento y transmisión. Ya conocidos, pero no necesariamente compartidos por otros, de donde se desprende la existencia, más de que indeterminaciones, de determinaciones diferentes que, a la postre, constituirán la materia con la que se construirán los mundos.

II.2. *Organización*

A partir de la identificación se impone, pues, una tarea de organización en el proceso de institución del mundo como nuestro mundo. Una organización que, a partir de la identificación previa, procede a la diferenciación de los hechos, en tanto en cuanto contienen valores normativos, a partir de las preferencias. Se trata, pues, de partir de un modelo preexistente cuyos contenidos han sido previamente identificados para, de este modo, poder rechazarlos o aceptarlos, aún cuando en este último caso viéndose forzados a adaptarlos a las exigencias del momento, las que se derivan de los resultados imprevisibles de una acción plural. De nuevo la necesidad pero pasada por el tamiz de las preferencias para poder abrir una serie de vías complementarias que no son otra cosa que fuentes de legitimación que, si es preciso y en mayor o en menor medida, acuden a la Historia elaborada desde el presente para efectuar omisiones y añadidos a voluntad según el sistema de preferencias.

– Rechazar determinados hechos –vbg. sistemas de gobierno totalitarios, la explotación económica o la negación de los derechos del hombre; en general cualquier forma de violencia y discriminación–. Esta actitud de rechazo corresponde a dos tipos de fines según el sistema de preferencias desde el que se actúe en relación al modelo preexistente: por un lado, intentar mantener inalterado el estatus quo vigente, aún a costa de la ruptura de relaciones y la incomunicación entre diferentes colectividades –en el supuesto que se acepten o consideren válidos determinados hechos–; por otro, plantear una organización alternativa –si, por el contrario, el sistema de preferencias nos lleva

a rechazar determinados hechos–. Tanto en un caso como en el otro, el resultado es el mismo, la concurrencia de más de una organización sobre la base de unas mismas identificaciones.

– Aceptar los hechos, circunstancia que implica la necesidad de justificar los nuevos hechos intentando que lo diferente parezca igual o desigual:

- – Convertir lo diferente en igual –vbg. la revolución inglesa y la francesa, el sistema parlamentario y el estado de derecho, la República y el Estado (o la Monarquía y el Estado)–, de manera que mediante el establecimiento de esta suerte de vínculos queden justificadas y aceptadas como posibles determinadas actuaciones.
- – Convertir lo diferente en desigual, normalmente siguiendo los presupuestos de una lógica binaria –hombres y mujeres, adultos y niños, desarrollados y subdesarrollados, patronos y obreros, profesores y estudiantes, etc.–, con lo cual las relaciones pueden adquirir los visos de un intercambio, [3] es decir, aceptadas porque unos proporcionan a otros la tutela y amparo que de por sí no son capaces de ejercer, de manera que quedarían legitimadas, por ejemplo, las diferentes formas de dominación que se pueden seguir en las relaciones humanas.

En este segundo supuesto conviene advertir que la valoración de lo diferente en desigual se puede convertir también en la antesala de un rechazo si la dominación no es aceptada, en el argumento justificativo de una negativa a relacionarse o aceptar determinados hechos. De ahí que debamos considerar que la objetivación de la desigualdad tiene un carácter ambivalente: por un lado, puede ser utilizado para justificar unas relaciones de intercambio basadas en la jerarquía y, desde ésta, en la dominación –por cuanto existen unas personas que valoran a otros individuos u otros hechos como inferiores o de menor rango y, de esta manera, subordinados–; por otro lado, cuando no interesa mantener esa relación de intercambio basado en la subordinación la categorización de la desigualdad servirá para fundamentar un rechazo que, en última instancia, se articulará con base a las relaciones de poder que la misma objetivación de la desigualdad ampara.

El denominador común de estas vías de organización, tal y como ya habíamos apuntado, es que todos los hechos son diferentes, el carácter imprevisible y plural de la acción así lo establece, por eso sólo cabe rechazarlos o aceptarlos, y en este segundo caso, pretender convertirlos en iguales o que la diferencia se convierta en desigualdad. Todos son diferentes y, por lo tanto, para poder realizar la organización resulta necesario que la naturaleza de las relaciones sociales se convierta en simbólica; es decir, articulada a través de unos símbolos a manera de condensaciones de significados que pueden ser compartidos por más de una valoración. Así, el estado de derecho indica que no debe haber nadie superior o por encima de la ley, aspecto que también puede ser reconocido por el sistema parlamentario en la medida que reconoce el derecho de todos los ciudadanos a votar y ser escogidos; pueden ser compartidos o no, también totalmente o en parte, la revolución inglesa del siglo XVII y la francesa del siglo XVIII son iguales porque ambas, en tanto en cuanto, revoluciones, suponen un cambio violento de las estructuras políticas desde el absolutismo al parlamentarismo,

---

[3] M. Godelier, op. cit., pp. 116-45.

pero la revolución francesa reconoce una declaración de derechos del hombre y además el nuevo régimen político es constitucional, lo cual, además, puede conllevar otras significaciones.

Lo que queremos subrayar al afirmar que las condensaciones de significados, en tanto en cuanto síntesis, pueden estar presentes en varios hechos es que, por un lado, los caminos sugeridos por las diferentes vías no son excluyentes en modo alguno, se puede optar por una de ellas y siempre puede quedar abierta la posibilidad de tomar otra –todos los hombres son iguales ante la ley, pero determinadas personas son aforadas, y ello dentro de un sistema constitucional y democrático en el que los militares en ejercicio no pueden presentarse a las elecciones–. No son excluyentes y por ello, en segundo lugar, la tarea de organización supone un esfuerzo de reificación constante. Es decir, se pueden rechazar unos hechos pero no se puede vivir sin admitir unos valores que orienten el sentido de la acción; esta orientación, que implica la necesidad de la valoración puede hacerse según diferentes vías, pero también con todas a la vez. A título de ejemplo diremos, pues, que un hombre puede aceptar que el estado de derecho y el sistema parlamentario deben ir ligados pero, a su vez, considerar que un ciudadano de determinado país tiene mayores deberes y derechos que un extranjero, mientras que otros aunque estén de acuerdo con el primero de los supuestos pueden rechazar el segundo, con lo cual están obligados a ofrecer una alternativa de manera que, por ejemplo, se puede llegar a afirmar que los inmigrantes, aún teniendo derechos, no pueden ejercer el derecho de asociación, o que los deportistas procedentes de determinados países deben optar sólo a ocupar una plaza de extranjeros en asociaciones deportivas profesionales. En definitiva, quien cree que esto es así –o cualquier otro supuesto–, está contribuyendo a fijar un espacio diferente.

II.3. *Configuración*

La configuración se produce en la medida que se organiza porque precisamente por la posibilidad de existir diferentes mundos es por lo que concurre una necesidad de ensamblar las diferentes organizaciones de manera que se puedan fijar los esquemas de coexistencia. [4] De esto se trata cuando hablamos de configuración, de establecer unos esquemas de coexistencia asumiendo unos juicios que orientan y motivan el comportamiento de un sector social en relación a otro, de manera que, además, estos juicios internalizados acaban definiendo los sectores sociales como el ámbito de aplicación de determinados valores. Estos valores son identificados y organizados hasta devenir en normas o reglas del tener que ser –es decir, patrones que permiten juzgar y prever la conducta de los individuos–, que son conocidas por todos (o por una mayoría), aceptadas por muchos y aplicadas por una parte. Se trata, pues, de la internalización por parte de un colectivo de unos patrones de acción, fruto de una organización previa, objetivamente regulados de manera que se pueda compartir una identidad de significado –por lo tanto, intersubjetivamente válido. [5]

Así, a modo de ejemplo, la configuración procedería al establecimiento de dos tipos de espacio: público y privado, y dentro de cada uno de ellos de diferentes subes-

---

[4] C. Castoriadis, op. cit., pp. 244-312.

[5] J. Habermas (2001), *Teoría de la acción comunicativa. Vol. II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, p. 29.

pacios. Por ejemplo, en el espacio privado, donde no debe interferir ningún extraño, las relaciones conyugales pueden ser de dominación o de respeto, las relaciones con los hijos pueden ser de compañerismo o de control, además en este espacio privado, se puede practicar determinada religión con mayor o menor observación de sus preceptos –o no practicar ninguna–; también en el espacio público pueden existir diferentes subespacios, como por ejemplo el del trabajo, donde las relaciones pueden basarse en una estricta especialización de funciones que pueden desembocar en relaciones de compañerismo y de subordinación a la vez, como puede suceder en un hospital entre médicos y enfermeros; a su vez, cada colectivo profesional observa unas determinadas prácticas en función de su formación, ingresos y reconocimiento en el seno de la sociedad que los diferencia de otros, lo cual no obsta, o a veces sí, para que en momentos de fiesta, se aglutinen individuos de diferente condición en una agrupación festiva que, en un momento dado –en tiempo de fiesta o celebración–, proceda a una auténtica inversión de las normas que se observan durante el resto del año, siendo esto, compartido o no, aceptado por el resto de individuos.

II.4. *Institucionalización*

De la configuración de una serie de espacios sociales a la institución sólo media un paso, aceptar que existen una serie de normas de rango superior a las reglas que organizan los espacios, las cuales conviene cumplir y, además, resulta beneficioso hacerlo. Precisamente en el beneficio que se puede derivar del cumplimiento de unas normas, o del acatamiento de unas instituciones –en suma, del consenso normativo alcanzado por la mayoría de los espacios configurados–, es donde cabe buscar el sentido de la institución, más que en la presión o en el hecho de que por el hecho de estar institucionalizadas ya no se cuestionen –sí que se cuestionan, cuando no se producen los beneficios deseados ya no conviene cumplirlas, por lo que se desata la posibilidad de cambio–.

La razón de la institución, al igual que pasaba con la configuración, continúa siendo el ensamblaje, pero esta vez en base a un orden jurídico que conecta con un poder, en tanto en cuanto fuente de autoridad, que sanciona una determinada organización social de la conducta, codificándola, normativizándola para su aplicación. Ya no se trata sólo de una regla del tener que ser en un espacio social concreto, se trata de unir diferentes espacios configurados para instituir un ámbito de interrelación más amplio: la sociedad. Unir y que, además, el resultado tenga visos de permanente para establecer un entorno estable para el desarrollo de la acción. Por ello es que la institucionalización va ligada al principio de autoridad, planteado como una necesidad para la satisfacción de unas preferencias, una autoridad que se despliega a partir de dos tipos de institución, entendida ésta como aquello que parece permanente, cuando menos lo pretende:

– Las organizaciones fundamentales de un país, es decir, de una población en un territorio, desde el Estado a los tribunales, pasando por organismos con carácter representativo y administrativo –parlamentos y ayuntamientos–. Este tipo de instituciones, su radio de acción, son las que definen un mundo diferenciándolo de otros. Lo definen puesto que las organizaciones fundamentales poseen, más que una función constituyente, una función regulativa que, desde el vínculo con las normas y valores,

viene a sancionar jurídicamente unos ámbitos de acción o espacios que, de la mano de la fuerza vinculante de la sanción, van a quedar estructurados. [6]

– Conjunto de valores y normas cuya difusión y defensa corre a cargo de las organizaciones fundamentales. [7] Más aún, diremos que son las normas quienes legitiman, en una sociedad compleja y diferenciada, a las organizaciones fundamentales, [8] su sentido y fines emana de las normas. La principal, y por tanto primera, de las normas es el respeto a las organizaciones fundamentales, sólo de esta manera se puede satisfacer la pretensión de estabilidad –conviene cumplirla y es beneficioso hacerlo–. El resto atañen al ensamblaje de los diferentes espacios configurados en torno a unas normas que responden a valores como, a manera de ejemplo, lo pueden ser en las denominadas sociedades complejas la libertad y la igualdad, y a partir de ellos el derecho a la propiedad, la igualdad de derechos y oportunidades, [9] libertad de expresión, etc., con los matices que el delicado equilibrio entre libertad e igualdad sugiere. Al respecto, no debemos olvidar que ambos conceptos son el fruto de un proceso de identificación y organización, efectuado desde la subjetividad, hasta alcanzar el grado de consenso normativo y, por lo tanto, el reconocimiento de su validez intersubjetiva.

De esta manera, a través de las organizaciones fundamentales y las normas instituidas a partir de unos valores concretos el mundo se instituye legitimando *de iure* la existencia de diferentes espacios sociales a partir de lo que podemos convenir en denominar organizaciones subsidiarias –la familia, la patronal y los sindicatos (y entre ambos el espacio de las relaciones laborales), los centros educativos y las iglesias–, cada una con sus normas en consonancia a lo estipulado por las normas que sostienen las organizaciones fundamentales. [10] Desde las organizaciones subsidiarias hacia abajo –hacia el individuo– ya no existen instituciones basadas en el principio de autoridad, existen espacios configurados por la regla del tener que ser para ser aceptado y poder desarrollar la actividad de interrelación. Queremos decir con esto que las normas instituidas quedan subsumidas de manera internalizada en las reglas del tener que ser que rigen las relaciones en los espacios configurados, de manera que en las sociedades complejas todos aceptan implícitamente las normas que corresponden a valores como la libertad y la igualdad, todos creen conocer los límites del marco en el que se desarrolla su acción –el respeto a las organizaciones fundamentales y subsidiarias, por un lado, y el cumplimiento de las normas que las primeras sancionan, en segundo lugar–. Otra cosa será que la interpretación y aplicación de estas normas generales por parte de un individuo no provoque tensiones o conflictos, pero en cualquier caso se tratará de eso, de actuar según el principio de libertad o en defensa al derecho de propiedad; como de igual manera podía ocurrir en otras épocas con las normas contenidas en los principios rectores de la sociedad feudal.

---

[6] Ibídem, p. 517.

[7] Th. Luckman, op. cit., pp. 117-23.

[8] J. Habermas, op. cit., p. 509.

[9] John Rawls (1978), *Teoría de la justicia*, F.C.E., México, p. 82 y ss. En torno a los principios de raíz liberal –libertad– y de inspiración igualitaria –igualdad– el autor sostiene que, en relación al primero, cada persona tiene un derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas compatible con las libertades de los demás; según el segundo, sólo están justificadas aquellas desigualdades que, además, de no atentar contra la tradicional idea de igualdad de oportunidades, esto es, de estar relacionadas con posiciones abiertas a todos, redundan en beneficio de los peor situados: las violaciones a la igualdad estricta sólo están justificadas mientras permitan mejorar la situación de los más pobres.

[10] Estas organizaciones subsidarias no tienen capacidad normativa por encima de las organizaciones fundamentales.

El mundo instituido produce, pues, sujetos conscientes de que conviene aceptar, aplicar e, incluso, reproducir las normas. Conscientes de que, en definitiva, el mundo instituido constituye el modelo preexistente desde el que desarrollar la acción. Por esta razón es que, una vez instituido el marco general de desarrollo de la acción humana, el proceso se vuelve hacia los orígenes puesto que las normas quedan asumidas en unas reglas del tener que ser. Éstas a su vez orientan el sentido de la organización y, por último, conllevan nuevas identificaciones.

Bibliografía

Arendt, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
Berlin, I. (1998), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
Castoriadis, C. (1975), *L'institution imaginarie de la société*, vol. I, Seuil, Paris.
Godelier, M. (1988), *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid.
Habermas, J. (2001), *Teoría de la acción comunicativa. Vol. II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid.
Luckman, Th. (1996), *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona.
Rawls, John (1978), *Teoría de la justicia*, F.C.E. México.

DEL LENGUAJE MITOLÓGICO A LA CIENCIA-FICCIÓN. ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO

Alfons Gual i Gual
Universitat Jaume I de Castelló

Abstract: Mythical language has for many years been considered humanity's prehistoric language, which should give way to the language of philosophy and this, in turn, should give way to science. Today, we can state that these languages have not disappeared, but are present, in the same way that science is. Philosophy is concerned with ordinary, daily language, while mythical language is present in cinema. It describes not only reality, but also transmits the social beliefs, values and relationships of a particular society.

Key words: Myth, science fiction, Spielberg, structuralism, language use, values.

Ponencia

La palabra "mythos" significa lenguaje o logos. El lenguaje es uno de los elementos básicos en el proceso de hominización. Hace 40.000 años, cuando se sitúa su aparición, en la humanidad se produce una espiral de cambios que no se habían producido desde la aparición del primer antropoide situado hace unos 2 millones de años.

El lenguaje mítico durante mucho tiempo ha sido considerado como el lenguaje preshistórico de la humanidad, que debería dejar paso al lenguaje de la filosofía y ésta a su vez al lenguaje de la ciencia. En esta concepción evolucionista y positivista se ha considerado un solo uso del lenguaje, el descriptivo. Desde el (2º) Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* (1958) cada vez se habla más de los usos del lenguaje. Hoy podemos decir que ni el lenguaje mitológico, ni el filosófico, ni el religioso han desaparecido y tampoco han sido superados por la ciencia. Tanto la filosofía como el lenguaje mitológico han cambiado su tarjeta de presentación. Hoy la filosofía se ocupa del lenguaje ordinario y cotidiano. El lenguaje mítico, como pretendo mostrar, se nos presenta hoy a través de la imagen. Para descubrir este uso del lenguaje, el mitológico, realizaremos el análisis estructuralista de la película de ciencia-ficción *Encuentros en la Tercera Fase* de Steven Spielberg, como si de un mito se tratara, y lo compararemos con el lenguaje religioso de la *Biblia*: *El sacrificio de Isaac*.

Nuestra sociedad occidental no está exenta del lenguaje mítico y una manifestación de este lenguaje es hoy el cine a través del cual no sólo se entretiene, sino que se transmiten creencias, valores y relaciones sociales.

¿Pero de qué tipo de lenguaje se trata, cuando hablamos de lenguaje mitológico? ¿Tiene un uso meramente descriptivo o en él aparecen otros usos?

Para los antropólogos evolucionistas, en ese intento de jerarquizar las sociedades, los mitos eran narraciones de pueblos sin escritura que representan la infancia de la humanidad. No son equiparables a las realizaciones de occidente. Para A. Lang la mitología de los salvajes contemporáneos es la que puede explicar las historias "salvajes" de otro tiempo. Son vestigio de un estado de pensamiento que la humanidad entera asumió en otro tiempo y del cual los pueblos primitivos contemporáneos nos muestran la importancia y coherencia. De Frazer a Lévy-Bruhl la mitología es el discurso de la demencia o la debilidad mental. J. G. Frazer en *La rama dorada* relata lo que sería la historia de los errores trágicos de la humanidad víctima de la magia. Pero en *Psyche's Task* se plantea la paradoja: cómo las supersticiones primitivas han constituido el fundamento de aquello que nosotros consideramos hoy deseable en la sociedad: el orden, la propiedad, la familia, el respeto a la vida. L. Lévy-Bruhl (1910) en su obra *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* mantiene que las sociedades primitivas están separadas de nosotros por su organización mental: su pensamiento, constituido de un modo diverso al nuestro, es de naturaleza mística; su pensamiento se rige por una "ley de participación" que lo vuelve indiferente a la lógica de la no-contradicción, sobre la que reposa nuestro propio sistema de pensamiento. Los rasgos de este pensamiento, dominado por la afectividad y por lo que él denomina "misticismo", los reencuentra en los esquizofrénicos y en los niños, estado "prelógico". En *Carnets* insiste en la distancia mental entre nosostros y los "salvajes". Lévy-Bruhl nos habla de dos lógicas: la lógica en la que rige el principio de no contradicción y la presente en los mitos donde el principio de no contradicción parece no aplicarse. Pero es una característica que atribuye al pensamiento, no al lenguaje.

Schelling en su *Filosofía de la mitología* dice que el lenguaje mitológico parte de un punto en el que está asentada la divinidad, la numinosidad, es un lenguaje que tiene poco que ver con el de la consciencia, con el pensamiento racional y lógico, lenguaje analítico, dualista. Parece señalar un lenguaje de la conciencia (racional, lógico y dualista) y un lenguaje del inconsciente. En esta misma línea E. Cassirer en *Lenguaje y mito* dice "nuestra epistemología no tendrá una base real hasta que la filología y la mitología nos hayan revelado los procesos conceptuales involuntarios e inconscientes". Parece asignarse a los mitos el lenguaje involuntario e inconsciente. Schlegel nos dice que la poesía, la mitología, pretenden captar o expresar la totalidad, lo inefable, lo que estaría más allá de las contradicciones propias del pensamiento racional. Otto Rank señala que el mito debe ser concebido como el "sueño de la masa", el sueño colectivo de todo un pueblo. Pero, me pregunto; ¿en cuanto creaciones humanas los mitos son inconscientes? Cuando se expresa el pensamiento en el lenguaje, ¿podemos hablar de un lenguaje del inconsciente?

G. Dumezil le da un nuevo sentido al analizar los mitos indoeuropeos. Toda sociedad organizada reposa sobre la colaboración de tres funciones distintas pero complementarias: soberanía, poder guerrero y fecundidad. Los dioses forman una tríada de valor funcional, en el seno de la cual se definen, cada uno por relación al otro, el soberano, el guerrero y el grupo de divinidades que presiden la fecundidad. Las religiones constituyen conjuntos en los que conceptos, imágenes y acciones se articulan y forman por medio de sus interrelaciones una especie de red en la que, en justicia, toda la materia de la experiencia humana debiera hallar su distribución. *El sistema religioso de un grupo humano se expresa antes que nada en una estructura conceptual, más o menos explícita, a veces casi ins*conciente, *pero siempre presente*, que proporciona el campo de fuerzas sobre el que todo lo demás se dispone y orienta; luego, en los

mitos se dramatizan y ponen en escena esas relaciones intelectuales fundamentales; y por último, en los ritos se actualizan, movilizan y utilizan las mismas relaciones. Como vemos Dumezil matiza el aspecto inconsciente, habla de "estructura conceptual más o menos explícita, pero siempre presente", añadiría yo, a través del lenguaje.

Para B. Malinowski (1963, 26-27) "El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir, en su forma viva original *no es meramente un relato*, sino una realidad viviente; *no es una ficción como la novela* que hoy leemos, sino algo que se cree sucedido en los tiempos primigenios y que, a partir de entonces, influye sobre el mundo y los destinos humanos... el mito no es un símbolo, sino la expresión directa de su tema; *no es una explicación que satisfaga un interés de carácter científico*, sino la resurrección de una realidad primitiva mediante el relato, para satisfacción de profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, convenciones sociales y reivindicaciones; inclusive para cumplimiento de exigencias prácticas". El mito tiene función social. Su única misión es la de reforzar las pautas de cohesión social y la unidad funcional del grupo. Función social quiere decir que responde a las demandas imperiosas que se plantean los individuos. Son un ingrediente vital de la relación del hombre con su entorno. "Expresa, exalta y codifica las creencias, custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre;... *no es una explicación intelectual o una fantasía artística*, sino una carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral".

Como vemos Malinowski distingue distintos tipos de lenguaje. Lenguaje científico que busca una explicación, lenguaje de ficción (artístico) como el de la novela. El mito es otro tipo de lenguaje. Ese tipo de lenguaje en el que como decía Dumezil se manifiesta la estructura de una sociedad. ¿Podemos hacer explícita esa estructura?

Es lo que intentarán Marcel Mauss y Cl. Lévi-Strauss. Marcel Mauss, en una primera etapa (1955) tratará de definir las unidades constitutivas del mito en relación a las de la lingüística estructural. Dirá que el mito es un sistema simbólico institucionalizado que, como el lenguaje, es vehículo de formas de clasificación, coordinación, agrupación y oposición de hechos. Su finalidad es organizar la experiencia. Para Cl. Lévi-Strauss la mitología constituye una utilización del lenguaje a un segundo nivel. El mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje natural. El mito es un metalenguaje, una secuencia de conceptos. El mito hace un uso pleno del discurso, pero situando las oposiciones significativas que les son propias (mitemas) en un nivel de complejidad más alto que las que requiere el lenguaje natural. En *Mythologiques* (1964-1971); *Antropología estructural II.* (1987, 232); *Mitológicas IV: L'homme nu* (1968, 398-399). El sentido de un mito ya no se halla inscrito en la refencia de sus estructuras respecto a una infraestructura social, sino que la posición que ocupa respecto a otros mitos en el seno de un grupo de transformación constituye ahora el vector de un análisis, que descubre la autonomía de un pensamiento mítico en el que cada relato remite en primera instancia a otro del que toma los elementos para reorganizarlos de un modo diverso. La estructura latente de un mito busca la articulación de las ideas que se expresan en el mito y con las que un pueblo piensa acerca de su sociedad y de su mundo.

El lenguaje del mito es pues de un segundo nivel. Uno que podríamos llamar superficial, patente y otro latente. No es un lenguaje meramente descriptivo, sino que tiene un uso social, comunicar, transmitir la estructura social, las creencias y normas de una sociedad.

Para apreciar esa doble faceta del lenguaje mítico propongo el análisis estructural de la película de ciencia-ficción de Steven Spielberg (1977) *Encuentros en la Tercera Fase* (Tabla 1). En el nivel superficial se trataría simplemente de un relato de entretenimiento. En el nivel latente como todo relato mitológico comunica y transmite una estructura social, unas relaciones sociales y unas determinadas creencias: las de la sociedad y el hombre que ha creado el relato. En este segundo nivel se puede encontrar otro relato del que se puede considerar una variación.

En el nivel superficial o patente, se trata de una película de extraterrestres, con grandes efectos especiales, recibió el Oscar a la mejor fotografía en 1977.

En el segundo nivel, el latente, se puede comparar con otros relatos. Si lo comparamos con el relato del *Sacrificio de Isaac* (*Génesis* 22, 1-18) (Tabla 2), podemos apreciar grandes coincidencias en el eje vertical, sobre todo en la relación entre el hombre y lo desconocido. Algo semejante ocurriría en los demás ejes si suprimiéramos de la película el eje Hombre-naturaleza, donde se aprecia la distinción sexual o el papel del género femenino. En la sociedad patriarcal de Abraham, la mujer, como madre, no aparece, se trata de una sociedad patriarcal y patrilineal. Mientras que en la sociedad que refleja la película la distinción de género es importante pues los valores que en la sociedad tribal de Abraham desempeña el padre en nuestra sociedad se reflejan en Roy y Lilian, los protagonistas de la película. En nuestra sociedad la mujer cada vez está más presente.

Roy, el héroe protagonista, representa los valores del espíritu americano: la lucha, el sacrificio por conseguir algo, que al final se ve recompensado. Lilian refleja los valores presentes en una madre: cuidado y amor por el hijo.

En la familia de Roy se puede ver reflejada una familia de color americana o una familia blanca de clase media baja, que se mantiene unida y con muchos miembros (hijos) mientras el padre tiene trabajo, pero que se descompone y se convierte en monoparental cuando el padre pierde el trabajo.

La familia de Lilian es ya monoparental (madre e hijo) pero que representa a la familia de clase media-alta con un solo hijo en la mayor parte de la película, pues los dos protagonistas luchan unidos por llegar a su objetivo. Aunque el fin será distinto para cada uno de ellos: la recuperación del hijo para la madre y seguir a los desconocidos (extraterrestres) para Roy. Fines que como vemos en el texto del *Génesis* se dan ambos en Abraham: tener una gran descendencia y seguir a Dios.

Se podría ver también la relación con el mito griego de *Ifigenia,* que podemos encontrar en la tragedia de Eurípides. Pero las alusiones al lenguaje religioso son frecuentes en la película. En una escena los niños ven la película *Los diez mandamientos,* en otras se hace mención a Dios: "¡Oh dios mío!", "¡Madre Santa!", "¡Son como ángeles!". Los astronautas aparecen como peregrinos y el aeropuerto (última escena), no es tal, tiene más bien la disposición de un rito religioso: el oficiante al frente y los creyentes, participantes frente a él, y todo ello en una montaña. Se puede decir que toda la película presenta las fases de todo rito: vida en sociedad, separación o fase de liminaridad y vuelta a la sociedad. Por otro lado en la filmografía reciente de Spielberg podemos encontrar otros relatos bíblicos como *El Príncipe de Egipto.*

Creo que podemos concluir que los mitos no están ausentes de occidente, más bien han cambiado su forma, su presentación. De este modo podemos decir con Lévi-Strauss que los mitos se refieren siempre a acontecimientos pasados, "antes de la creación del mundo" o "durante las primeras edades" o "hace mucho tiempo". Pero estos acontecimientos aunque ocurridos en un momento del tiempo, forman también

una estructura permanente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Mircea Eliade los caracteriza como "una historia sagrada" que "relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". El mito es la expresión de lo sagrado, en palabras informa sobre realidades y sucesos del origen del mundo que permanecen válidos para el fundamento y propósito de todo lo que existe. Un mito funciona como modelo para la actividad humana, sociedad, sabiduría y conocimiento. Para Morey son una unidad de sentido que secuencializa narrativamente el orden de lo que nos ocurre. Ll. Duch (1996, 57-59) dirá que la mitología no sólo representa la "historia sagrada" de la tribu en cuestión, y no sólo explica la totalidad de la realidad justificando sus contradicciones, sino que también revela una jerarquía en la sucesión de los sucesos fabulosos que narra. Todo mito explica cómo ha llegado a existir cada cosa: el Mundo, el hombre, una determinada especie animal, una determinada institución social. Narran el origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, los sucesos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a convertirse en lo que es hoy, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y a trabajar a base de determinadas reglas. El mito no sólo explica, sino que ofrece la oportunidad de reactualizar, repetir aquello que los dioses, los héroes o los antepasados hicieron *ab origine*. Conocer los mitos implica no sólo aprender cómo se han originado las cosas, sino también dónde encontrarlas y la manera de hacerlas reaparecer cuando desaparecen.

Así podemos decir que determinado cine de ciencia-ficción utiliza el lenguaje de los mitos. Hoy la mitología se nos presenta en el lenguaje de la imagen.

Bibliografía

Augé, M. (2001), *Ficciones de fin de siglo*. Madrid. Gedisa.

Boitani, P. (2001), *La sombra de Ulises. Imágenes de un mito en la literatura universal*. Barcelona. Península.

Duch, Ll.; Pórtulas, J. (1996), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales*. Barcelona. Destino.

Durand, G. (1999), *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico.* Barcelona. Paidós.

Durand, G. (1982), *Las Estructuras antropológicas de lo imaginario introducción a la arquetipología general.* Madrid. Taurus.

Firth, J.R. (1974), *Hombre y cultura. La obra de B. Malinowski*. Madrid. S. XXI.

Fraijó, M. (1992), *Fragmentos de esperanza*. Estella. Evd.

Gómez García, P. (1981), *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología.* Madrid. Tecnos.

Lévi-Strauss, CL. (1958), *Antropología estructural*. Barcelona. Paidós (1987).

Lévi-Strauss, CL. (1968), *Mitologías IV: L'homme nu*. México. S. XXI.

Lévi-Strauss, CL. (1999), *Mito y significado*. Madrid. Alianza Editorial.

Malinowski, B. (1963), *Estudios de psicología primitiva*. Buenos Aires. Paidós.

Rubia, F.J. (2000), *El cerebro nos engaña*. Madrid. Temas de Hoy.

Rubio Hernández, R. (1991), *Antropología: religión, mito y ritual*. Madrid. UNED.

Spielberg, S. (1977), *Encuentros en la tercera fase*. Columbia Pictures.

Waal, A. (1975), *Introducción a la antropología religiosa*. Pamplona. Edit Verbo divino.

TABLA 1

INTERPRETACIÓN ESTRUCTURALISTA
Encuentros en la tercera fase

	HORIZONTAL: SUCESIÓN DEL RELATO						
	Hombre-hombre		*Hombre-naturaleza*		*Hombre-desconocido*		*Personajes*
	+	–	+	–	+	–	
VERTICAL		“El padre deja a su familia”	“La madre quiere a su hijo” “La madre busca a su hijo”	“Una madre pierde a su hijo”	“Lo desconocido habla a los hombres” “El hijo sigue lo desconocido” “El padre busca lo desconocido”	“Lo desconocido rapta al hijo y a otros hombres”	Desconocido-Extraterrestres Madre-Lilian Padre-Roy Hijo-Barry Científicos Militares Otros –personas que no llegan a la montaña
AFINIDAD		“Los militares mienten al resto de hombres” “Los militares apartan a los demás del lugar del encuentro”			“Los científicos buscan explicación” “Los militares quieren dominar lo desconocido” “Los militares construyen un aeropuerto de recepción”		Escenario: la montaña
TEMÁTICA			“La madre y el hijo se reúnen”		“Lo desconocido devuelve a los hijos y a los otros desaparecidos” “El padre sigue a lo desconocido”		

TABLA 2

INTERPRETACIÓN ESTRUCTURALISTA
El sacrificio de Isaac (*Génesis* 22, 1-18)

	HORIZONTAL: SUCESIÓN DEL RELATO						
	Hombre-hombre		*Hombre-naturaleza*		*Hombre-desconocido*		*Personajes*
	+	–	+	–	+	–	
VERTICAL	"Abraham ama a su hijo Isaac"	"Abraham tiene que matar a su hijo"			"Dios habla a Abraham"		Dios Padre-Abraham
		"Isaac duda de su padre"				"Dios tienta a Abraham"	Hijo-Isaac Otra gente-Mozos
		"Abraham miente a Isaac"			"Abraham camina hacia la montaña (Dios)"		Ángel Carnero
AFINIDAD		"Abraham se separa de los mozos y el asno"			"Abraham construye un altar a Dios"		
					"Ángel detiene a Abraham"		Escenario: la montaña
					"Ángel ofrece a Abraham un carnero para el sacrificio"		
TEMÁTICA					"Abraham confía en Dios"		
	"Abraham tiene descendencia en Isaac"				"Dios cumple su promesa"		

EL DESIG QUE FUIG: ÈTICA ARISTOTÈLICA I POESIA TROBADORESCA

Salvador Cuenca i Almenar

Abstract: Aristotle thought that a virtuous friendship should lead to a joint life. Real friends could only become virtuous after living together. Aristotle's theory of friendship spread its shadow over medieval Europe. However, the poetry of the troubadours depicts another theory of friendship, namely, courtly love, based on secret relationships in which a joint life could never be the aim. This literary account of friendship influenced the whole development of European mythology of love. Nowadays, troubadours' heritage remains in some words which have lost their original reference. This paper presents the general literary background on which these courtly words developed and the moral and medical problems originated by the clash between the Church and a new and flourishing class of merchants and citizens. Both powers struggled for taking up the troubadours' aristocratic categories and change them to fit their own needs.

Key words: Medieval literature, courtly love, *Nicomachean Ethics*, Aristotle's theory of friendship and virtue.

Els budells del temps

Hom pot recercar allò que no es diu davall del que es diu. Hom pot recercar allò que no es fa davall del que es fa. Hom pot recercar allò que no es pot davall del que es pot. La recerca del passat pot conduir a l'actualitat intempestiva. La recerca de les coses allà on naixen per comprendre millor les travessies calgudes per tal que quallen ara i ací. La nostra societat estipula unes formes de convivència duradora travessades per vincles afectius. Aquests vincles articulen relacions de poder. Ara bé, històricament podem remuntar-nos a la cultura que explicà les relacions amoroses en termes de poder i submissió, alhora que constituí el vocabulari d'aquestes relacions en llengua vulgar. Podem remuntar-nos a la gènesi literària d'un idioma analític adient per a les relacions d'amor feudals. Aquest idioma persevera a hores d'ara quan les pràctiques de les mateixes relacions han canviat. Podem remuntar-nos per tal d'explicar aquest desequilibri actual entre llenguatge i praxi a l'Occitània baixmedieval, a l'era de l'equilibri literari entre amor i absència. Entre amor i secret. Entre amor i fugacitat/adulteri. Entre amor i risc. El secret i el servei a una dona ja maridada de la noblesa feudal constituïen les condicions de possibilitat de la *fina amor* trobadoresca. Aquestes condicions possibilitaven un ús fi i literari del mot "amor" que excloïa qualsevol accepció que tingués la duració i la convivència com a finalitat de la seua definició.

Hom pot contrastar aquest ús literari del mot "amor" dels trobadors amb el seny d'Aristòtil, qui descriu la creença de sentit comú que associa l'amor vertader a la con-

vivència duradora al llibre VIII (1157b, 1160a) i IX (1171b-1172a) de l'*Ètica a Nicòmac*. A partir d'ara correrem el risc interessat d'identificar el nostre "amor" modern amb allò que es tradueix del grec com a "amistat", perquè ambdós contenen l'element comú de la duració o permanència com a causa final de la seua definició. Al 1156b podem llegir quant als joves: "*la mayor parte del amor tiene lugar por pasión y por causa de placer; por eso, tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, cambiando muchas veces en un mismo día. Pero éstos desean pasar los días juntos y convivir, porque la amistad significa esto para ellos*". [1] Hom pot observar com el desig de conviure forma part del significat de l'amistat, açò és, com la causa final forma part de la definició. Des d'aquesta perspectiva, el desig no fuig. El desig de conviure no pot fugir perquè és el punt de fuga de l'amistat; sense aquest punt, l'amistat en tant que entelèquia deixa de ser virtuosa.

El llibre VIII de l'*Ètica a Nicòmac* justifica la inclusió de l'amistat en el pla de l'obra perquè es pot tractar d'una virtut. El criteri de demarcació entre les amistats virtuoses i les vicioses és la duració o, millor, la durabilitat. Segons Aristòtil l'amistat és la necessitat més bàsica per a la vida, necessitat relacionada amb el caràcter i les passions, no necessitat física, la qual no pertany al pla d'investigació d'aquesta obra. La duració discrimina negativament les amistats basades en el plaer i en l'interès perquè aquestes són amistats per accident. La duració d'una amistat només es pot basar en el mode de ser de l'amic, en allò que l'amic és, no en allò que l'amic procura sia plaer sia utilitat. Aquests accidents, el plaer i la utilitat, són fugissers i aleshores quan desapareixen, desapareix el seu efecte com a amistat.

Aristòtil distingeix en l'amistat virtuosa els amics que ho són per compartir un mode de ser i els que ho són per compartir unes activitats. En aquest cas, la manca d'activitat, la manca de convivència, no desfà immediatament l'amistat, sols en desfà l'exercici. Ara bé, l'absència prolongada i la manca d'activitat poden fer divergir els modes de ser dels abans amics. De nou hom pot remarcar en el cas de l'amistat la identificació entre causa formal i causa final: sense la causa final entesa com a convivència, la causa formal –entesa com a mode de ser bo compartit pels amics, els quals comparteixen al seu torn les activitats comunes dels homes bons– s'afebleix i pot dissoldre's. Perquè hom tendeix sempre envers algun bé (1157b): "*es evidente que la naturaleza evita, sobre todo, lo molesto y aspira a lo agradable. Los que se aceptan entre sí como amigos, pero no conviven, parecen más benévolos que amigos, ya que nada hay tan propio de los amigos como la convivencia*". [2]

Nogensmenys, tendir a la convivència es dóna sobretot entre els homes bons perquè són agradables. És a dir, el fet de ser agradable possibilita la convivència a la qual tothom tendeix per natura com a constituent de la felicitat. Aquest constituent s'expressa mitjançant l'elecció, és a dir, aquesta tendència natural envers el bé no és mera passivitat. La passivitat es dóna en l'afecte que hom sent pels homes bons. L'activitat es dóna en la convivència comuna dels homes bons gràcies al fet de triar i compartir un mode de ser. Per això, l'amistat es funda en la igualtat entre els bons, perquè requereix elecció, la qual només procedeix d'un mode de ser. "*Convivencia y disfrute son principalmente las notas de la amistad*" (1158a). [3] L'última referència aristotèlica ens condueix a la fi del llibre IX (1171b-1172a):

---

[1] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* Madrid, Gredos, 1998, p. 328.
[2] Aristóteles, *op. cit.,* p. 332.
[3] Aristóteles, *op. cit.,* p. 333.

> *En cuanto a uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también, respecto del amigo. Ahora bien, la actividad de esa sensación surge en la convivencia, de modo que verosímilmente los amigos aspiran a ella. Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia.* [4]

A partir d'ací sorgeix el contrast amb el valor de l'absència, amb la productivitat literària de la no convivència, que esclata amb tota la força en l'expressió trobadoresca "*fina amor*". A partir del punt de fuga aristotèlic hom pot viatjar catorze segles endavant vorejant la mateixa Mediterrània fins arribar a uns dels bressols de l'elegància europea: l'Occitània trobadoresca. Allò que era condició i causa final de l'amistat per a Aristòtil, quasi mil·leni i mig després, esdevé negació literària de l'amor per als *fins aimadors*. El desig de conviure esdevé desig d'absència: desig indeterminat per cap article contra la determinació concreta de l'elecció aristotèlica. La manca d'activitat ja no és perill d'oblit del mode de ser de l'amic triat, ans al contrari, és la configuració d'un mode de ser dels amants produït en l'absència i en el risc d'una convivència fugaç, prohibida i furtiva. Aquest mode de ser configurarà un ideal romàntic que ja no fundarà l'amistat entre iguals sinó en la submissió a un mode de ser sublimat. [5] Aquesta submissió provocarà un desig que sempre fuig, ja que l'activitat del desig, a saber, la fruïció i el plaer produït per la convivència, anorrearà la matèria primera literària bastida per la *fina amor*.

A partir d'aquestes dues concepcions del desig i de la finalitat de l'amor/amistat, l'aristotèlica i la trobadoresca, hom escrutarà diverses situacions i llocs comuns de la literatura –i de la interacció d'aquesta amb el saber mèdic i moral i el poder polític. Els problemes de l'elecció de les amistats, com a activitat de la qual emana la virtut, i de l'obtenció del subjecte elegit, com a apaivagament del desig que fuig suscitat per l'elecció, serviran de fil conductor enmig del fangar literari que ha esdevingut la *fina amor* trobadoresca. Aquest fangar estès arreu de la literatura medieval servirà de rerefons vital on les reflexions dels autors medievals contrastaran amb el sempre latent seny d'Aristòtil.

Per ací

L'era literària de l'amor adúlter s'insereix dins dels dispositius dels poders feudals. Per tant, sols una gamma restringida de població adscrita de diverses maneres a les corts feudals practica un *deport* que crearà un vocabulari, amb el qual encara descrivim i analitzem aquest *deport* d'estimar. La forma trobadoresca d'analitzar-lo i

---

[4] Aristóteles, *op. cit.,* p. 377. Llegiu el poema "Hagamos un trato" dins M. Benedetti, *Poemas de otros,* Visor, 2001, p. 106.

[5] El mot "sublimació" grinyolaria en qualsevol oïda medieval. Tanmateix podem gastar el substantiu abstracte "alt" amb el sentit de *deport*, de goig productor de desig, junt amb l'amor. Llegiu el poema número tres d'Ausias March: *Les obres d'Auzias March,* ed. crít. per Amadeu Pagès, vol. I, CVC, València, 1995, p. 191:

> Alt e amor, d'on gran desig s'engendra,
> e esper, vinent per tots aquests graons,
> me són delits (...).

d'escrutar-lo ens ha pervingut literàriament. Tanmateix, el pas de les paraules als fets roman camp de batalla entre els historiadors. Vull dir, aquestes pràctiques són constructes literàries no confrontables amb els fets. Hem d'eliminar qualsevol referència a la sinceritat que la literatura destil·larà a partir del Romanticisme.

En aquesta era, els poders feudals, fragmentaris i dispersos, parcials i desgavellats, s'aniran fonent sota l'èxit aglutinant de les monarquies. A poc a poc i amb excepcions com Itàlia. L'estat modern ordenarà les jerarquies de poder i solidificarà les fronteres líquides dels dominis feudals. Les fronteres rígides modernes consoliden la imatge de l'estat com a conjunt unitari i homogeni, que exerceix la llei identificada amb la voluntat d'un sol senyor: el rei. Aquesta llei esdevé el braç visible del poder, exercida visiblement per mecanismes de prohibició. La imatge repressiva per assegurar la pau i la justícia ret els mecanismes constructius del poder transparents i, per tant, invisibles. Hom pot exemplificar aquest procés a la institucionalització de l'amor: la imatge de la prohibició de les 'bodes sordes' s'apareix darrere de mecanismes constructius invisibles que individualitzen els laics. El papa es fa visible prohibint el matrimoni secret, el poder eclesiàstic roman invisible construint identitat pública. La *fina amor* trobadoresca reunia pràctiques i lleis d'amor disperses i fragmentàries. La publicitat del matrimoni i la prohibició de les noces secretes/bodes sordes, aprovades el 1215 al quart concili de Letran, solidifiquen i ordenen dins del dret eclesiàstic una sèrie de disputes a l'entorn de la relació entre l'amor i el sexe, entre la publicitat del matrimoni i el secret del sentiment, entre la convivència quotidiana i ordinària i el servei fugaç i vassallàtic a l'estimada extraordinària.[6] Entre el mode de ser compartit i elegit pels amics i l'afecte gaudit i patit pels amants, recuperada de nou la terminologia aristotèlica.

Aquestes disputes adornen la crisi de les relacions de poder feudals i albiren la instauració d'unes noves relacions al si de les ciutats italianes en flor. Aquesta instauració s'apropia del vocabulari aristocràtic dels trobadors, així podem copsar com la mitologia de l'amor burgesa pot començar a construir-se des de la poesia toscana del *Dolce Stil Novo,* de la segona meitat del segle XIII. Aquesta mitologia començaria a apropiar-se de la sang blava aristocràtica mitjançant la intensificació del cor gentil, propietat compartida per qualsevol home adscrit a les regles nascudes de la *fina amor* dels trobadors occitans. L'invent de l'amor ja no és patrimoni de les corts, ni de les dames feudals ni dels seus trobadors; l'amor pertanyerà a qui se'l guanye.

Intentaré oferir una xarxa multiforme que replegue el dispositiu literari de la *fina amor* trobadoresca.[7] "*Fina amor*" significa en occità amor lleial. La *fina amor* trasllada, en gran part, els conceptes i les pràctiques del feudalisme a la vida i a la reflexió sentimental. El règim feudal uneix els homes pels lligams de dependència concreta i vassallatge. El vassall –ho són també els grans barons i els reis respecte als seus sobirans– jura fidelitat al seu senyor, el qual li promet la seua protecció i ajuda en un món on són bàsiques la defensa i la col·laboració mútua. Quan un trobador escriu que, davant la seua dama, "ajunta les mans", trasllada a pràctica amorosa l'homenatge que ret el vassall ajuntant les mans dins de les del senyor. L'acció de besar excedeix el plaer de la carn, per remetre al sentit d'*osculo fidei*, ritu següent entre vassall i senyor. Per això, l'acció d'amar una dona s'expressa amb el verb "servir-la", amb la fidelitat que el vassall jura damunt dels Evangelis com a ritu final de la cerimònia

---

[6] H. Jedin, *Breve historia de los concilios,* Herder, 1963.

[7] Per motius d'autoritat seguiré l'exposició de M. de Riquer, *Los trovadores,* 3 vols., Ariel, 1975.

feudal. La dama, consegüentment, serà designada amb un mot masculí: *midons (meus dominus)*.

En aquest dispositiu feudal la donzella, la fadrina, no pot tenir cabuda; la dama, en canvi, la *domina*, l'esposa del senyor es troba situada al lloc preeminent i més venerat de la cort o del castell. La fidelitat i el respecte del règim vassallàtic es transformen en la *fina amor* com a règim ordenador dels sentiments, dels desitjos i plaers interns. Per açò, l'estricta elecció de la dama a qui cantaven els trobadors. La possibilitat d'elegir esdevé condició de possibilitat de la *fina amor:* els senyors feudals no podien triar la seua esposa, mentre que un trobador havia de triar una dona sens par a qui dedicar les seues cançons. El matrimoni feudal responia a contractes públics estratègics contra els quals s'oposava la fidelitat i el servei secret dels trobadors. Al segle XII, l'era daurada de la literatura trobadoresca, la convivència pública dels senyors feudals possibilita *per negationem* el naixement de pràctiques vassallàtiques relacionades amb l'amor: la confidència, la fidelitat, el servei, la noblesa, la mesura o la generositat. L'amor literari trobadoresc parteix del pressupòsit que només es pot extraure plaer dels sentiments que s'arrisquen, de les relacions que s'oculten, dels amors que s'acaben. Del plaer viscut com si fos l'últim. Aquesta reflexió literària sobre el plaer construeix un receptacle interior on escrutar-ne els orígens i les variacions. El fet d'escriure esdevé el referent d'unes ficcions construïdes per tal d'explorar i fins crear uns sentiments o, també, per seguir un ordre o *mesura*.

EL DESIG DE LLUNY

A partir d'ara, hom analitzarà porcions del fonament lèxic d'aquesta pirueta introspectiva d'exploració ordenada d'un camp sentimental fecundat mitjançant el bell fet d'escriure. El verb "*cossirar*" en occità prové del llatí "*considerare*", amb el sentit moral de "pensar: cuidar-se". Ho analitzaré de primeres amb un poema de la *trobadoiritz* més famosa, la Comtessa de Dia: "*Estat ai en greu cossirier*". El poema serveix de marc tecnològic, de constructe on s'entén l'amor com a compromís, entrega: la comtessa *trobadoiritz* es penedeix de no haver correspost totalment l'amant, perquè "*eu no l'autrei* (entreguí) *mon cor e m'amor, mon sen, mos huoills e ma vida*". [8] El penediment s'agreuja ara que el pretendent l'ha traïda. La tecnologia del compromís, podíem titllar-la de "gelosia", es barreja amb la tecnologia del desig intel·lectualitzat. El poema com a construcció rigorosa, acurada segons unes convencions, mostra com s'elabora l'estat de desig perpetu, propi de la tradició occidental. Des del moment en què s'intel·lectualitza el plaer, aquest sempre és insatisfactori respecte al desig. Se'ns torna a presentar l'objecció que aquesta intel·lecció és una convenció formal, allunyada de la vida quotidiana. Aquestes convencions intel·lectuals,

---

[8] L. Badia (ed.), *Poesia trobadoresca,* Barcelona*,* Edicions 62, MOLU, 1991, p. 184.

v. 5 *Ara vei q'ieu sui trahida*
car eu non li donei m'amor
don ai estat en gran error
en lieig e qand sui vestida.

v. 21 *Sapchatz, gran talan n'auria*
qe·us tengues en luoc del marit,
ab so que m'aguessetz plevit
de far tot so qu'eu volria.

tot i arbitràries, no neguen el valor dels constructes, sinó que els il·lumina més encara com a procediments d'extracció de discurs sobre la matèria primera del desig creat. Hom pot pensar que ací es troba una confiança recent nascuda en l'objecte del desig com a referent extern al desig d'escriure, com a part de les modificacions de la conducta humana produïdes pel fet d'aprendre a escriure. [9]

Aquesta confiança permet que l'escriptor renuncie a una part del jo, perquè es valora una altra com a més productiva de discurs. Aquest cuidar-se consisteix en una vigilància, com a confiança en la font discursiva, sobre els desigs que pogueren ser experimentats, sobre els impulsos que portaven a buscar a l'interior qualsevol sentiment representat o ocult, qualsevol moviment de l'ànima, qualsevol desig disfressat de formes il·lusòries. La *mesura* trobadoresca respon a aquesta vigilància de no sentir allò que no es pot sentir, aquest ideal de capteniment remet a la racionalització del desig, com a màxima paradoxa de l'amor no consumat.

La Comtessa de Dia, com a *trobadoiritz*, s'entén a si mateixa escrutant-se mitjançant la *invenio,* la trobada en tant que construcció del poema. S'hi entén pesarosa, *cossirosa*, perquè no ha correspost quan tenia oportunitat i ara se sent traïda. Paral·lelament es deixa d'entendre com a *midons,* senyor poderós del pretendent, i ha de tornar a pensar-se, a *cossirar-se,* novament, perquè el marit no té *talan,* no li plau, açò és, no dóna sentit com ho feia el pretendent adúlter despatxat. Recordem que la Comtessa de Dia s'hauria casat com totes les donzelles nobles com a contracte feudal. El saber inventat amb l'amor trobadoresc, amb aquesta recerca tècnica per entendre's a si mateixa, li permet efectuar pel seu compte cert nombre d'operacions sobre el seu cos i ànima, pensaments, conducta... per obtenir una transformació de si mateixa.

En aquest cas, el secret de l'amor adúlter i el discurs que se n'extrau, com a tecnologia productora del jo, no es destria del poder feudal que projectava les relacions de poder al servei amorós. Així, la *midons,* recordem: del llatí *meus dominus*, més desitjada, solia ser l'esposa del senyor feudal més poderós. Alhora, la relació de vassallatge amorós comporta una exacerbació del sentiment de lleialtat i fidelitat.

El desig perpetu trobadoresc es pot aplacar amb la tàctica promulgada per diversos predicadors d'obtenir allò que es desitja. Aleshores, la calma tornarà al jo produït per la introspecció i la identificació d'allò que es desitjava. L'autenticitat del jo que desitja remet als invents del poder modern que individualitza al jo com a productor alhora que esdevé dòcil.

El naixement de la fidelitat moderna, com veurem després, s'escau per la medicalització i moralització d'aquesta relació de l'amor cortés amb el feudalisme, quant a camp lèxic i quant a homenatge i vassallatge. Com a mostra d'aquesta semàntica i sintaxi amatòria copiada del règim vassallàtic basta assenyalar la discussió entre el rei trobador Alfons II d'Aragó i Giraut de Bornelh. [10] L'últim denuncia que les dames acceptaran l'amor del rei per obligació feudal i no pas per *fina amor.*

La fidelitat feudal exclou del tot la fidelitat lligada per la confiança literària. Alfons II d'Aragó es desmarca de les pràctiques amoroses de la resta de senyors feudals perquè ell és també capaç de captenir-se com a vassall confiat en la receptora de les seues cançons. Per tant, el fet d'escriure trasbalsa uns valors que la piràmide esta-

---

[9] L. Wittgenstein, *Investigacions filosòfiques,* ed. Laia, 1983, p. 297. "¿Només pot tenir confiança qui pot parlar? Només aquell que domina la utilització d'un llenguatge. És a dir, els fenòmens de tenir confiança són modificacions d'aquesta complicada forma de vida."

[10] L. Badia (ed.), *op. cit.,* pp. 129-133.

mental havia assignat a cadascú segons el seu bressol. [11] Aquest tipus de guerres dialèctiques formaven part de la destresa poètica entre els trobadors. Sovintejaven tant que tot un gènere com el *sirventés* es dedicava a aquests atacs personals entre trobadors, i no sols per enemistats individuals, ans també per raons d'estil o raons polítiques. El *sirventés* polític es propagava mitjançant els joglars com a antecedent dels moderns serveis de propaganda en temps de guerra.

El trobador clàssic Jaufré Rudel descriu aquest estat de desig perpetu, nodrit per la fantasia o la confiança escrita, en la cançó "*Lanqand li jorn son lonc en mai*". Aquest trobador etiqueta el desig produït per la confiança literària amb els mots "*amor de loign*". [12] Jaufré Rudel estava enamorat només d'oïdes, d'una dama de Trípoli, Palestina. "*Ja mais d'amor no·m gauzirai si no·m gau d'est'amor de loign*" ("Mai més d'amor no gaudiré si no gaudisc d'aquest amor de lluny"). La creació del desig com a tecnologia poètica correspon al desig de la creació discursiva. L'elecció de la millor i sempre inaccessible estimada "*que gensor* (més gentil) *ni meillor non sai vas nuilla part, ni pres ni loign*", coincideix amb la creació d'aquest estat poètic d'infinita melangia i contradicció: "*Iratz e gauzens m'en partrai qan veirai cest'amor de loign*" ("aïrat i joiós me n'aniré quan veuré aquest amor de lluny"). Aquesta *natura naturans* del plaer inaccessible enlaira la importància del desig que fuig, així s'expressa al capítol 178 en boca del *Tirant*, enamorat de la princesa Carmesina, pretesa en matrimoni com a contracte de pau pel Soldà:

> E si l'altesa vostra se'n va, la pena del desig que jo sentiré com no us poré veure serà tal com lo de Tàntalus, qui vol prendre les pomes que li fugen e seguir ab la boca l'aigua que li fuig. ¿E què resta, doncs, a mi que puga fer? Si la majestat vostra se'n va, que em done jo mateix la mort e serà senyal per lo qual jo seré cregut que sens ficció amava la celsitud vostra més que a mi mateix. [13]

Les mostres d'aquesta paradoxa s'encarnen en la jerarquització de les *midons,* on reeixien a l'època feudal les maridades contra les donzelles. Tirant és més modern i veu en l'amor de Carmesina, molt més que l'obtenció d'una dona bonica, hi veu l'obtenció de l'imperi de Constantinoble. Recordem que originalment es tractava d'un amor adúlter, on el secret i la discreció inclinen la balança envers el silenci i la prudència, contra la publicitat i la consumació sexual. Prenem la metàfora de les balances de Carmesina, esporuguida per l'himeneu i la fecundació pel Tirant. A partir de l'amor trobadoresc que situava el seu objecte adúlter en una senyora feudal, Tirant evoluciona fins a situar el seu objectiu en la filla de l'emperador, la donzella que pot satisfer els seus desigs de poder polític i sexual. Tirant palesa ja el lliure mercat dels intercanvis comercials entre les ciutats renaixentistes, qui més val, més obté públicament.

---

[11] L. Badia (ed.), *op. cit.,* p. 132. El rei li respon al trobador contrincant:

Giraut, anc trop rics no·m depeis
en bona domna conquerer;
mas en s'amistat retener
met be la fors'e la valor.
Si·lh ric se son galiador
e tan non amon oi com er,
de me no·n crezatz lauzenger
qu'eu am las bonas firmamen!

[12] L. Badia (ed.), *op. cit.,* pp. 38-41.

[13] J. Martorell, *Tirant lo blanc,* Barcelona, Eds. 62, MOLU, p. 396.

Ara bé, ¿com s'obliga al subjecte a desxifrar-se a si mateix respecte al que està prohibit? o ¿què s'ha de saber sobre un mateix per desitjar renunciar a quelcom? En termes tirantians, ¿per què la balança de la prudència i la *mesura* pesarà més si Tirant és savi? La saviesa o la perícia per tal d'interpretar i regir els propis sentiments i els dels altres, els capítols 180-186 del *Tirant,* recomanen la discreció del mercat, cal no fer propaganda del teu objecte de desig per tal de no augmentar-ne la demanda.

De lluny el desig

Les disputes medievals sobre la naturalesa de l'amor capil·laritzen els efectes del poder fins a les pràctiques quotidianes. L'efecte de saber d'aquestes disputes globals es concreta a partir de les traduccions al llatí i les divulgacions dels grans autors mèdics via islàmica, als segles XII i XIII. [14] Els efectes de saber-poder mèdic concreten i solidifiquen aquestes coordenades històriques atzaroses, amb una visió ordenadora de les relacions amb el cos propi: L'amor és una malaltia mental, extensible a d'altres òrgans. Aquestes disputes s'han efectuat amb el prestigi de la medicina universitària i la influència de la moral dels grans predicadors. Aquests dos mitjans de difusió del poder, medicina i moral, s'han alimentat recíprocament, han diluït els perímetres dels seus objectes de saber. Aquests dos règims ordenadors del discurs amorós implanten dins del pacient o del laic, com a remei de la seua malaltia, un mateix objectiu: l'obtenció d'allò que es desitja. Si no s'obté, els problemes sorgiran arreu fins a la mort. Per tant, la solució moral última o més segura: desitjar que hom no desitge. L'objectiu comú de medicina i moral esdevé l'ordre.

> *Altri in contraria oppinion tratti, affermavano il bere assai e il godere e l'andar cantando attorno e sollazando e il soddisfare d'ogni cosa allo appetito che si potesse e di ciò che avveniva ridersi e beffarsi essere medicina certissima a tanto male; e così come il dicevano il mettevano in opera a lor potere, il giorno e la notte ora a quella taverna ora a quell'altra andando, bevendo senza modo e senza misura, e molto più ciò per l'altrui case facendo, solamente che cose vi sentissero che loro venissero in grado o in piacere. E ciò potevan far di leggiere, per ciò che ciascun –quasi non più viver dovesse– aveva, sì come sè, le sue cose messe in abbandono; di che le più delle case erano divenute comuni e così l'usava lo straniere, pure che ad esse s'avenisse, come l'avrebbe il proprio signore usate; e, con tutto questo proponimento bestiale, sempre gl'infermi fuggivano a lor potere.* [15]

Aquest text pertany a la introducció del *Decameron*. Abans de començar les cent narracions, Boccaccio les justifica amb un proemi i una introducció, en la qual pretén fer historiografia sobre els efectes de la gran pesta que assolà Florència el 1348. Boccaccio emmarca així, en un context anormal, aquesta obra sobre diversos tòpics literaris que transgredeixen l'ordre tant social com individual. L'escriptura d'aquesta obra s'insereix dins d'una llarga tradició de reculls de contes, en italià *novellini,* que s'endinsen tant en fonts orientals com en la transmissió oral. L'interès que destil·la Boc-

---

[14] R. Cantavella, "Terapèutiques de l'amor hereos a la literatura catalana medieval", dins *Actes del novè col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes*, vol. II, 1991, Abadia de Montserrat.

[15] Boccaccio, *Decameron*, Torino, ed. Tea, 1956, p. 47, ed. crítica per Natalino Sapegno. La traducció castellana ho condensa així: "*Día y noche erraban de taberna en taberna, bebiendo sin medida y sin tino, y aun excediéndose más en las otras cosas que les venían en grado o placer. Podían entregarse a esto con ligereza, porque todos, como si no debieran seguir viviendo, habían echado al olvido sus asuntos*".

caccio remet al fet que justifica la publicació d'unes narracions de pràctiques secretes, perquè alleugereixen els temors i les ansietats provocats per una mort omniabarcant. En un moment de crisi, quan ningú no sabia si viuria a l'endemà, els valors tradicionals es relativitzen, així s'escau amb els valors referents a la vida sexual, com el secret, la discreció o el pudor. Amb aquesta relativització, Boccaccio s'allibera del poder que duia incorporat respecte a la discreció. Els secrets sexuals contats elegantment esdevenen el complement literari de la confessió. El marc extern de les narracions: un grup de joves burgesos desenfeinats als suaus i brillants pujols de la Toscana, connota l'aire íntim d'una confessió.

L'ordre, l'organització i la seguretat d'una vida que es viu a llarg termini, configura una de les pretensions burgeses de la nostra forma de vida. Quan hom no està segur que viurà fins a la nit, tot aquest ordre s'ensorra com a projecció inútil, invenció desficaciada o opressió barata. Aquesta inseguretat es pot expressar amb la màxima "*Carpe diem!*". No sols com a màxima de la disbauxa i la luxúria, ans també com a màxima dels místics per a l'accés a la llibertat. El tòpic bíblic del "*semper vigilandum*" (Mt. 24, 42) és a la literatura espiritual allò que el "*carpe diem!*" a la pagana. L'ordre permet que els homes projecten les seues accions al futur que se'n derivarà, açò és, quines conseqüències se seguiran de les accions puntuals. L'ordre i la seguretat permeten inserir la quotidianeïtat en un sentit de tota l'existència, per tant, permeten sacrificar l'instant irrepetible a la repetició i universalització categòrica. La força arrabassadora del present queda subjugada a un saber obrar vigilant i tecnològic. Aquest saber obrar construït per segles de tradició es presentarà modernament com una càrrega feixuga, titllada amb el mot negatiu perillós i màgic "repressió" de la qual ens hauríem d'espolsar o d'alliberar.

Hom pot adduir ara diverses interpretacions de la màxima dèlfica "coneix-te a tu mateix". Aquesta màxima l'han entesa diversos filòlegs com "tin cura de tu mateix". Quan la cura d'un mateix requereix del conèixer-se, del pensar-se, hom estableix una vigilància personal, un ordre *quasi più vivir dovesse,* més enllà de l'*hic et nunc*. Aquesta equació entre coneixement interior i cura necessita d'una geografia del cos i de l'ànima. L'*aleph* d'aquesta geografia interior esdevindrà, travessant la història de la nostra cultura, el sexe. No el sexe com a reproducció de l'espècie o com a plaer autònom, ans el sexe com a discurs susceptible de veritat interior i autenticitat individual.

Aquesta equació es reflecteix al català medieval amb el significat de "cuidar", ja que prové de l'ètim llatí "*cogitare*", des d'on podem rastrejar aquesta confluència semàntica del pensar i del cuidar-se. El canvi semàntic de "cuidar: pensar" a "cuidar: tenir cura" es produí a partir de la hispanització lèxica del segle XV. Potser, per una influència occitana, "*cuitar*" era emprat en català fins al segle XV, quan es generalitza l'ús de "pensar". "Pensar" com a cultisme prové del verb llatí "*penso*", intensificador del sentit de "*pendo*", mecanisme habitual en formació de noves paraules. En llatí ja cohabitaven "*penso*" i "*pendo*", amb dos sentits: el literal de "pesar", en una balança per exemple, i el metafòric de "pagar", fins i tot, el de "pagar els deutes" o "expiar". En les llengües vulgars trobem que "pensar" i "pesar" tenen el mateix ètim, cosa que conflueix amb l'anàlisi filològica nietzscheana de l'home com a "animal taxador en si". D'animal racionalpensador a animal pesador, com a diferència específica de la nostra espècie, no va molt; solament la reducció del grup intervocàlic "ns" a "s", o la conservació de la nasal en el cultisme.

El temps malalt del desig

L'ordre i la seguretat de la futura burgesia van creant paral·lelament identitats monolítiques, unifiquen poders i intensifiquen la docilitat de l'individu. El pensar-se interiorment i el pesar-se, en tant que els pecats ens produeixen "pesar", provoquen una vigilància perpètua d'acord al tòpic bíblic i una docilitat respecte a aquells que et cuiden-curen-guareixen. L'ordre i la seguretat burgesa es capil·laritzarà mitjançant la cura del confessor o del metge fins a efectuar-se en la docilitat del pacient o del pecador individuats. La implantació d'un discurs teòric dins de l'individu objectivitza el subjecte de la malaltia o del pecat. De bell nou al quart concili de Letran s'hi aprova també l'obligació de la comunió i la confessió pasqual, per tant, una vegada a l'any almenys. La pràctica de la confessió anual o de la simptomatologia mèdica objectivitzen l'individu, qui hi interpretarà les seues accions i intencions per tal de considerar-se un luxuriós o un boig i per tal de confessar-se com a tal. L'examen de consciència pren un caràcter obligatori de cara a la redempció. La recapitulació dels pecats de la carn esdevé obligatòria anualment per a la salvació de l'ànima. L'examen de consciència, alhora, crea identitat, objectivitza i vigila interiorment el subjecte com a boig o luxuriós. Les pràctiques d'exclusió que comporta el poder global de qualsevol discurs tingut per vertader s'internen i s'objectiven concretament, individualment.

La confessió anual i la simptomatologia mèdica vinculen el sexe i la voluntat de veritat individual, la pràctica del plaer i la incansable vigilància d'una veritat extreta de l'interior. Un bon exemple: un sermó de sant Vicent Ferrer. Els sermons medievals agafaven com a lema qualsevol verset de l'evangeli per tal d'extraure-li totes les analogies possibles, mitjançant les quals poder extraure una moral que vincule anagògicament fets de la terra i efectes del cel. El lema d'aquest sermó és "la sogra de Simó Pere tenia febra". A partir d'aquest verset, sant Vicent comença a explicar els set tipus de febra, segons les divulgacions mèdiques de l'època, relacionades analògicament amb els set pecats capitals. El sisé pecat capital és la luxúria:

> La VIª febra és apellada eràtica, que quan ve no té negun orde: adés vindrà al matí, adés al mig jorn, l'altre dia a tèrcia, l'altre dia a vespres, e de nit; veus ací què vol dir eràtica, quan hom no sap la hora que ve. Mas la febra del ànima és luxúria, que la persona luxuriosa no li té orde quan li ve, com ara veus que serà un hom qui haurà muller e usarà ab ella, e quan haurà fet, dirà en si mateix: "No m'ha plagut; mas, de tal fembra, que és axí bella, (potser...)". E per ço de tals persones que van axí al delit no guarden parents, ne comares, ne religioses. E si hom diu a un capellà: "Digau: e per què teniu tal fembra?". "Sènyer, per tal que no haja anar a les altres fembres". He! Què bona raó! Ans te encendrà a les altres, per tal com no·y tens orde; e açò dix lo philòsof Aristòtil: *Concupisciencia carnis est infinita*. Ja huy no s·y té ley; tot ho volen tastar: mores e juhyes, bèsties, hòmens ab hòmens; no·y ha terme, en tant, que ja és complida la profecia de David (psalm 52). Ja los infants pertits no saben jugar a altre, e fan axí: "Tu seràs lo compare e tu la comare"; e ella fa's prenyada, pose's un capçalet davall la falda: "Oh, yo só prenyada. Açò és per lo guardar, que no se'n poden fartar, ni de cor pensar, ni de parlar de aquella matèria. E aprés què se'n segueix? *In operatione omnis inmundicie*.

D'aquest sermó impacta la pedagogització del sexe infantil i la condemna del plaer desordenat i pervers. La pedagogització del sexe infantil i l'ordenació del plaer pervers són una constant de les predicacions contra la luxúria. La predicació medieval

sol semblar prou unitària, ja que les fonts i els exemples morals es divulgaven mitjançant una xarxa extensa de temes compilada a partir d'uns mateixos manuscrits. L'obtenció d'un ordre és l'objectiu final de la predicació. L'ordre de Vicent Ferrer remet a l'extinció del desig carnal, perquè la concupiscència carnal és infinita. Vicent Ferrer considera negativa la legislació del sexe fins i tot dins del matrimoni. Aquest sexe s'anomenava *amor ardentior*, sintagma que apareix sovint en la simptomatologia mèdica de la malaltia d'amor. Des de l'àmbit moral se solia emprar com a autoritat contra el plaer sexual legislat dins del matrimoni la següent sentència de Pere Llombard: *amor ardentior in suam uxorem adulter est.* Gregori Nicè propugnava la renúncia al món i al matrimoni com a alliberació dels lligams de la carn, açò és, amb virginitat d'esperit i de cos, que reconstituïa la immortalitat perduda. El qui coneix el seu cos, el mantindrà verge i sabrà cuidar-se autònomament, qui no, heterònomament perquè dependrà d'un metge. La raó aportada per sant Vicent remet a la manca d'estabilitat dins del marc legislat del matrimoni, ja que des de xiquets no fan altra cosa que mirar-guardar, desitjar-pensar de cor o parlar de sexe. La curiositat insaciable de tastar parents, comares i religioses, mores i jueves, bèsties, o homes amb homes, identifica les perversions epocals alhora que prohibeix tot plaer, perquè el plaer legislat dins del matrimoni comporta el perill de tastar el prohibit.

Amb la pesta del 1348 a Florència, molts ministres, executors visibles de les lleis divina i humana, havien mort o estaven malalts o sense homes disponibles: cadascú feia el que volia. La manca de poder visible i autoritat externa s'uneix a la manca d'autoritat interna per la inseguretat que provoca la por a morir de seguida. Boccaccio, de nou a la introducció del *Decameron,* escriu:

> *E in tanta afflizione e miseria della nostra città era la reverenda autorità delle leggi, così divine come umane, quasi caduta e dissoluta tutta, per li ministri ed esecutori di quelle, li quali, sì come gli altri uomini, erano tutti o morti o infermi o sì di famigli rimasi stremi che uficio alcuno non potean fare; per la qual cosa era a ciascuno licito quanto a grado gli era d'adoperare.* [16]

La qüestió del secret organitza la part visible de la configuració de l'individu dòcil, que s'amaga dels ministres i executors de les lleis. Les pràctiques sexuals perverses s'amaguen com s'amaguen els jueus de la Inquisició. Allò que roman transparent i invisible als ulls del creient o del súbdit dòcil és la vigilància interna que el fa considerar-se com a transgressor i escrutar-se com a diferent. Un exemple d'aquest joc de transparències invisibles sobre els individus és el famós calambur "mal de mar". Aquest calambur juga amb la fonètica de l'elisió "de mar/d'amar" per tal d'amagar sota un mareig el sentit vertader de la malaltia de l'enamorament. Al *Tirant* o al *Cligés* de Chrétien de Troyes, els herois s'enamoren malaltissament i addueixen els símptomes de l'absència de l'amada al viatge en vaixell que estaven fent, el "mal d'amar" esdevenia "mal de mar". El secret esdevé el complement de la confessió, l'ocultació esdevé el complement de la delació. Els manaments morals fisiològics poden servir de pont visible per a la confluència entre el conèixer-se i el cuidar-se.

El *drutz,* l'acte sexual, segons Andreu el capellà del rei de França, el preceptista més famós de l'amor lleial trobadoresca, tenia conseqüències més negatives que positives. Aquest precepte torna a remarcar la preponderància del desig contra el plaer.

---

[16] Boccaccio, *op. cit.,* p. 47.

Andreu el Capellà recomana la visió nua de la dama, però sense passar a l'acció. Tirant es troba en aquesta mateixa situació, quan no passa a l'acció la primera vegada que pot jaure amb Carmesina, hauran de passar quatre-centes pàgines per consumar el *drutz*. La cortesia de Tirant contrasta amb el sermó vitalista de Plaerdemavida, basat en l'art eròtica ovidiana, del *Facetus*, qui insulta tot aquell que podent no passa a l'acció. Segons les arts eròtiques medievals la negativa femenina al sexe sols és una aparença, ja que una vegada en acció, tots els pensaments i totes les tecnologies de la discreció són inútils contra l'excitació.

Podem complementar aquest rebuig a mostrar el desig sexual amb la relació entre la decència, amagar allò que es vol fer, i desxifrar allò que som. El sermó de Plaerdemavida es pot llegir com una genealogia d'aquesta moral, com una recerca de l'origen del fet d'amagar uns desigs per tal de consumar-los, inesperadament o involuntària, o vèncer la resistència a passar a l'acció, al plaer. El sermó de Plaerdemavida, capítol 232 del *Tirant*, és un manual pragmàtic, de conquesta, que desmunta un coneixement del jo basat en la igualació entre amor i pols de l'ànima. En aquest sermó, per exemple, es reconeix que les dones han de negar-se als desigs de l'amant encara que vulguen passar a l'acció, però alhora, l'amant ha de forçar la donzella, per seguir el mateix joc, la mateixa raó. Així, quedarien tots contents, la donzella pudorosa i l'amant conqueridor.

La lectura utilitarista del sagrament del matrimoni concorda amb les terapèutiques medievals per curar la malaltia d'amor, com a desordre i perill constant (eràtic en l'analogia de Vicent Ferrer) que pot derivar en la mort o el crim. La pràctica d'exclusió dels amadors passionals es palesa amb singularitat amb els diagnòstics medievals. Aquests diagnòstics funcionaven amb el mateix idioma analític fundat tres segles abans pels trobadors. Podem situar la data simbòlica de canvi de referents d'aquest vocabulari sentimental a la segona meitat del XIII. Els redactors de les *Leys d'amors* del consistori de Tolosa de Llenguadoc, que premiava les millors composicions en un intent de revifar l'antic estil trobadoresc, havien prescrit un canvi de contingut de les composicions, si bé la forma exterior continuava idèntica. A partir d'ací, l'única manera de salvar la passió i la lloança envers l'estimada consistia a camuflar al·legòricament la dedicatòria de la composició a la Mare de Déu o a una donzella casadora amb propòsits matrimonials. La forma exterior i el vocabulari havien perdut el referent antic de la passió secreta i del servei adúlter. La regulació sacramental servia de legislació per solidificar l'apropiació del discurs trobadoresc per part dels nous poders burgesos i eclesiàstics. Un sol poder del rei i un sol poder del papa. El discurs i la poesia trobadoresca esdevenien així un instrument de la regulació del poder públic eclesiàstic i matrimonial, la utilitat es convertia en poesia, l'amor útil en matrimoni.

El nom analògic que sant Vicent dona a la sisena febra mostra la gran confusió, per la desconeixença del mot grec "*eros*", que envoltava el nom de la malaltia d'amor. Sant Vicent la relaciona amb "hora", ja que "eràtica" significa que la passió i el desig poden fer caure en pecat a qualsevol instant. El *semper vigilandum* s'imposa de nou. El pecat s'ha de tallar de socarrel, cal evitar l'acció i vigilar la intenció, cal defugir la passió i escrutar el desig, cal controlar la carn i cuidar l'ànima. Els metges medievals motejaven aquesta alteració de l'organisme, aquesta malaltia de la ment, "*amor hereos*". Bernat de Gordon definia aquesta malaltia així: "*Amor est mentis insania quia animus vagatur per inania cerebri doloribus permiscens pauca gaudia*". [17]

---

[17] Vegeu R. Cantavella, *op. cit.*

La coincidència amb la malenconia d'aquesta definició incorpora els malalts d'amor a la llista d'ofuscats mentals i criminals, resultats de l'exclusió. Aquesta definició s'insereix dins d'un sistema on la literatura ovidiana ha informat la medicina. Els efectes de veritat salten l'abisme entre la realitat i la ficció, entre la ciència i la literatura. Les pràctiques d'exclusió d'aquest discurs palesen l'origen trobadoresc dels termes emprats ara científicament. Aquesta pèrdua d'ordenament vital pot produir la mort per inanició, ja que l'únic que pot moure el subjecte enamorat és el servei per tal d'obtenir els favors i la gràcia de la dama. La dama esdevé un jutge de la vida i de la mort del subjectat pel seu amor, per la seua visió o pel seu gest. La por a ofendre aquest jutge paral·litza la vida mental i anímica del subjectat per amor.

L'elecció del company idoni d'amors i sexes sempre ha estat una legitimació difícil. El petit fragment del nostre sexe es replega fins a adornar-se a l'infinit de detalls que ens fan gaudir-ne. El plaer del saber sobre el plaer pot operar igual. La legitimació del sexe mitjançant l'elecció burgesa del company palesa aquest efecte de saber sobre el plaer.

La transacció entre realitat i ficció ha estat canonitzada pel cant V de *l'Inferno* de la *Commedia* dantesca. Després de travessar les portes de la geografia del càstig, Dante i Virgili han baixat fins al segon cercle de l'embut on els condemnats per luxúria s'ajupen contra una bufera infernal. Aquest càstig soterrani reverteix la vida terrenal d'aquestes ànimes sotmeses a les sotragades de la passió i als impulsos del desig carnal. Al final del cercle, trobem dos enamorats, Paolo i Francesca, qui explica per què han estat condemnats (vv. 121-138):

Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria; e ciò sa'l tuo dottore.
Ma s'a conoscer la prima radice
del nostro amor tu hai cotanto afetto,
dirò come colui che piange e dice.
Noi leggiavamo un giorno, per diletto,
di Lancialotto come amor lo spinse:
soli eravamo e sanza alcun sospetto.
Per più fiate li occhi ci sospinse
quella lettura, e scolocci il viso;
ma solo un punto fu quel che ci vinse.
Quando leggemmo il disïato riso
esser baciato da cotanto amante,
questi, che mai da me non fia diviso,
la bocca mi basciò tutto tremante.
Galeotto fu'l libro e chi lo scrisse:
quel giorno più non vi leggemmo avante. [18]

Dante escriu sobre els efectes de l'escriptura. L'adulteri s'havia d'analitzar entre dues aigües: el secret de la *fina amor* i la publicitat promulgada del matrimoni a partir del concili del 1215. Els efectes de poder-saber lliguen inextricablement la realitat i la ficció; i la veritat i la mentida en tant que els seus efectes. Paolo és el cunyat de Francesca, l'espòs els assassinarà després de pillar-los *in fragranti*. De nou, el quart concili de Letran, el 1215, és clau per a comprendre la publicitat institucional de l'església,

[18] Dante, *La Divina Commedia,* Milano, Mondadori, 1991, p. 46.

com a garantia de l'amor heretat de l'amor de Jesús. La majoria dels capítols aprovats s'han incorporat al Dret Eclesiàstic. El capítol 21 prescriu l'obligació de la confessió i la comunió pasqual per tot cristià arribat a l'ús de raó. La lluita pel domini dels confessionaris recorrerà les històries locals dels ordes conventuals entre ells i contra el clergat regular. Aquesta publicitat de la fe i de la confessió concorda amb la prohibició d'una pràctica comuna que satura les pàgines d'amors impossibles de la literatura medieval: el matrimoni secret. A partir d'ara els amants hauran de certificar el seu amor en públic. Aquesta publicitat contrasta amb un dels ingredients fonamentals de la *fina amor*: el secret i el fingiment. Francesca confessa que llegia amb el seu cunyat Paolo, tots dos sols i *senza sospetto*. Afegit l'hàbit de la lectura en veu alta, es comprén millor com la ficció pot influir i alterar la realitat, com les pràctiques del passat poden ressuscitar al present. Aquestes pràctiques remeten al paper de Gallahat o Galeotto a la italiana, un cavaller que fa de mitjancer de l'adulteri entre la reina Ginebra i el valent Lançalot. El cavaller mitjancer de l'adulteri de la ficció esdevé el llibre i l'autor com a mitjancers del famós adulteri 'real' que Dante reporta. Aquest metadulteri serveix d'exemple del poder de la ficció sobre l'anàlisi dels fets de la realitat. La interpretació dels fets de Francesca, delitant-se en el punt exacte en què es consumeix l'adulteri en la ficció metadiegètica i paral·lelament en la realitat diegètica, mostra l'interès per escrutar els moviments de l'ànima anteriors als fets. Hi ha plaer de saber sobre el plaer. Cal escrutar el desig com a constituent d'un metaplaer. Un metaplaer produït per les modificacions que la confiança opera en el mode de vida determinat pel bell fet d'escriure.

INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN: PROBLEMAS Y SOLUCIONES

Pascual Casañ Muñoz

0. Introducción

Los movimientos migratorios internacionales surgidos en los últimos tiempos se caracterizan porque afectan a la mitad de los estados existentes en el mundo, siendo cada vez menos las zonas de éste que quedan al margen de las corrientes migratorias. Además, los colectivos de personas que migran no cesan de crecer en los últimos veinte años y, por otra parte, no responden a un modelo o patrón único: hay refugiados de guerra, refugiados económicos, mano de obra barata, trabajadores altamente cualificados, estudiantes..., y coexisten personas asentadas y con estabilidad jurídica con personas sin este tipo de seguridad.

En los últimos años la sociedad española asiste al fenómeno de la inmigración que está cambiando el perfil de los habitantes y, por extensión, de la escuela. Se trata de un fenómeno al que se asiste con bastante perplejidad, debido a que España ha sido tradicionalmente un país de emigrantes.

No obstante, pese al cambio de dirección del fenómeno migratorio y según el Anuario Estadístico de Extranjería, por cada extranjero residente en España hay 3,5 españoles residentes en el exterior. En nuestro país el porcentaje de extranjeros sigue estando muy por debajo de países de la Unión Europea como Francia, Alemania, Bélgica y Holanda. Conviene recordar al respecto que en la Unión Europea viven legalmente unos 12.200.000 ciudadanos no comunitarios, de los que 3.000.000 son africanos, más de 1.000.000 europeos del Este y 650.000 argelinos.

Estas cifras nos hacen ver que vivimos en una sociedad cada vez más plural, con una nueva dimensión internacional de la que surge la necesidad de educar para la solidaridad entre los pueblos.

En el presente trabajo vamos a abordar las siguientes cuestiones: en primer lugar, centraremos la cuestión distinguiendo entre multiculturalidad e interculturalidad; en segundo lugar, veremos las características del flujo migratorio en España; después expondremos las cifras dentro de la Comunidad Valenciana; y, por último analizaremos qué problemas se plantean y qué soluciones se están dando o se podrían ofrecer en el seno de la Comunidad Valenciana. Las cifras que barajamos se refieren a 1 de enero de 2002.

1. Multiculturalidad vs. interculturalidad

En un primer momento la multiculturalidad se abordó desde las políticas sociales y educativas como la necesidad de adaptar al otro a las costumbres, valores y formas organizativas de la sociedad receptora, considerada como superior. Esta perspectiva, claramente fundamentada en una ideología asimilacionista, estuvo ligada a los fenómenos migratorios y se apoya en la creencia de que diferentes culturas no pueden convivir en un mismo contexto social. En este sentido, el grupo mayoritario absorbe al minoritario de manera que este último se confunde con el anterior perdiendo su identidad, su lengua, sus hábitos alimenticios, incluso su religión. De este enfoque se ha pasado a entender la multiculturalidad como la valoración del Pluralismo cultural. Se tiende por tanto al reconocimiento formal de la diversidad, se acepta y es tolerado el mantenimiento de la identidad cultural de los grupos minoritarios.

Frente a esta concepción la perspectiva intercultural parte de un planteamiento donde lo sustantivo es la interacción, el reconocimiento de que lo cultural es necesariamente un fenómeno interactivo donde no es posible poner barreras, Construir la interculturalidad precisa de la posibilidad de afirmar la propia cultura en su relación con las otras culturas.

Esto sólo es posible si se establece un proceso donde todas y todos puedan aportar y donde estas aportaciones sean sujeto de intercambio y valoración crítica. La interculturalidad va más allá de la perspectiva multicultural porque, partiendo de la constatación y el reconocimiento del hecho de la diversidad cultural, sitúa la interacción cultural como un hecho educativo en sí mismo. La interculturalidad obliga a pensar en las relaciones culturales dentro de un proyecto educativo, pero también dentro de un proyecto social, que supone hacer posible la igualdad de derechos y de oportunidades entre los seres humanos que conviven en una sociedad determinada.

El centro educativo es un lugar privilegiado para una educación intercultural. La interculturalidad supone pasar de poner el acento en la integración de la población inmigrante en la sociedad de acogida a pasar a poner el acento en una educación que se destina a la generalidad de la población y no sólo a las minorías nacionales o inmigrantes. Por tanto, no se concibe la educación intercultural como las actuaciones que hay que tener o realizar solamente con los miembros de uno de los grupos culturales en contacto, sino que supone enseñar a la ciudadanía a mirar a la otra persona con una óptica distinta para comprender cómo piensa y cómo siente y entender que desde la educación intercultural se obtiene un beneficio que afecta a todos los sujetos.

En este sentido, hablar de educación intercultural no supone hablar de un conjunto de objetivos y estrategias educativas que deban tenerse en cuenta exclusivamente en aquellos centros que escolarizan alumnado perteneciente a las minorías culturales, sino que uno de los objetivos fundamentales es conseguir que los miembros del grupo mayoritario acepten como iguales a los de los grupos minoritarios.

2. Características de la población extranjera en España

La población extranjera en España se caracteriza por:

1) *Fuerte concentración*: según datos del colectivo IOE (Inmigrantes en España), la población extranjera en nuestro país muestra una pauta de fuerte concentración. Seis CCAA (Andalucía, Baleares, Canarias, Cataluña, Comunidad Valenciana y

Madrid son el lugar de residencia de más del 85% de los extranjeros que viven en España. Por provincias destacan Madrid, Barcelona, Málaga, Baleares, Las Palmas, Tenerife y Alicante. Las CCAA del interior y las de la cornisa cantábrica tienen muy poca población extranjera.

2) *Diversidad:* los ciudadanos de algunas ciudades dormitorio de Madrid y Barcelona suelen tener la impresión de que existe una invasión de extranjeros. Su impresión se debe a la concentración de personas procedentes del Tercer Mundo y de la Europa del Este en esas localidades, debido al menor coste de la vivienda, la alimentación, etc. En España, la inmigración se caracteriza, pues, por la diversidad. De esta población los originarios del "Tercer Mundo" se concentran preferentemente en Madrid y Cataluña mientras que los del "Primer Mundo" están establecidos en Andalucía, Comunidad Valenciana, Canarias o Baleares.

3) *Existencia de un doble flujo migratorio*: por una parte, una inmigración económica Sur/Norte; por otra, una inmigración de rentistas, jubilados y trabajadores muy cualificados procedentes de países más desarrollados que el nuestro.

4) *Existencia de un colectivo más o menos amplio en situación irregular.*

5) *La mayoría de los inmigrantes asentados en España suelen ser hombres jóvenes de 25 a 44 años* aunque hay –como ocurre en el resto de Europa– colectivos de fuerte presencia femenina: República Dominicana, Filipinas, Perú... Sólo una parte mínima tiene el español como lengua materna; la mayoría vive de alquiler y con una fuerte tendencia a agruparse y ocupan puestos de trabajo muy por debajo de su cualificación académica y/o profesional.

3. La población escolar extranjera en la Comunidad Valenciana

A 31 de enero de 2002 existían en la Comunidad Valenciana 23.867 estudiantes matriculados en los diversos niveles educativos no universitarios. La distribución por niveles es la siguiente:

Nivel	*Número de alumnos*	*Porcentaje*
Infantil	4.579	19%
Primaria	11.297	47%
E.S.O.	6.423	27%
Bachillerato	947	4%
C. Formativos	621	3%
Total	23.867	100%

El incremento de alumnado extranjero en los últimos años es realmente espectacular, como podemos apreciar en el siguiente cuadro:

Año	*Alumnos*	*Incremento*	*Porcentaje*
1997	5.746	–	–
1998	7.757	2.011	35%
1999	9.461	1.704	22%
2000	15.331	5.870	62%
2001	23.874	8.543	56%

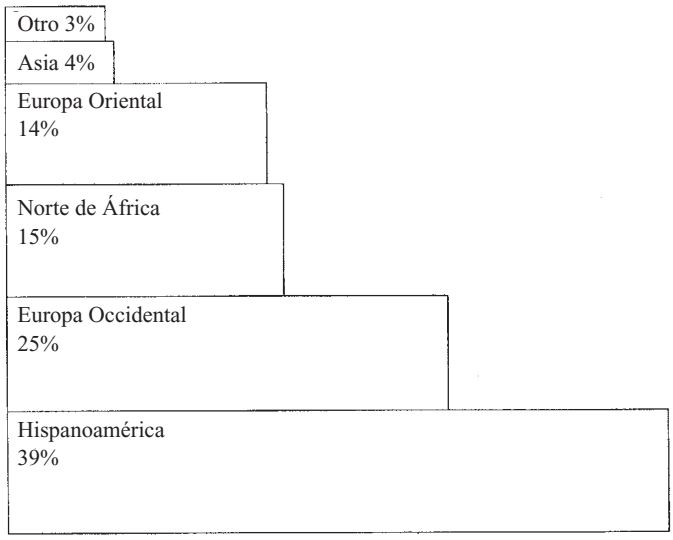
Prácticamente en apenas cinco años hemos multiplicado por cinco la población escolar extranjera.

Su distribución geográfica entre las tres provincias es como sigue:

Provincia	*Curso escolar*				
	1997-98	*1998-99*	*1999-00*	*2000-01*	*2001-02*
Total Alicante	3.091	4.416	5.463	8.496	12.175
Total Castellón	682	926	1.203	2.088	3.304
Total Valencia	1.973	2.415	2.795	4.747	8.395
Total C. V.	5.746	7.757	9.461	15.331	23.874

El mayor número de alumnos se encuentra, por tanto, en la provincia de Alicante, aunque Valencia ha experimentado en este último curso un incremento muy por encima de las otras dos provincias. Concretamente del curso pasado a éste en Alicante se ha incrementado un 43%, en Castellón un 58% y en Valencia un 77%.

La procedencia del alumnado es diversa:



Por países, los diez que proporcionan más población escolar son:

País	*Infantil*	*Primaria*	*E.S.O.*	*Bach.*	*C.F.*	*Total*
Colombia	663	1.648	827	79	78	3.295
Ecuador	562	1.316	544	75	39	2.536
Marruecos	559	1.079	628	20	42	2.328
Gran Bretaña	560	943	464	42	18	2.027
Rumanía	286	534	263	40	14	1.137
Argentina	177	436	385	93	46	1.137
Alemania	180	554	381	72	28	1.215
Argelia	146	317	159	13	15	650
Francia	91	277	205	39	36	648
China	96	248	208	32	12	596

De acuerdo con esto, el mayor porcentaje de alumnos procede de Hispanoamérica, aunque hay un elevado número de alumnos que proceden de la Unión Europea, especialmente de países como Gran Bretaña y Alemania cuyas familias suelen instalarse en localidades de atractivo turístico como Benidorm, Calpe, Altea o Gandia.

4. Problemas y soluciones

Contrariamente a lo que ocurre en alguna otra Comunidad, los alumnos inmigrantes no plantean problemas de disciplina. En general, las principales dificultades obedecen a:

– El desconocimiento del valenciano por parte de los alumnos procedentes de Hispanoamérica y de las dos lenguas oficiales de la C.V. por parte del resto de alumnos extranjeros.

– Carencias conceptuales por parte de los alumnos procedentes de Hispanoamérica y África: desconocen conceptos como "románico", "gótico", "cultura griega", "cultura romana", etc., que son simples para el resto del alumnado.

– La lengua materna de algunos sectores del alumnado posee caracteres orales y escritos completamente diferentes a los nuestros.

– Mucha menor integración en el centro y con los propios compañeros, especialmente, del alumnado que no se expresa en castellano.

– Un sector significativo del alumnado tiene necesidades educativas, especiales, derivadas de situaciones de desigualdad en los ámbitos social y económico.

Ante estas dificultades las soluciones a tener en cuenta pueden ser:

– Potenciar las jornadas de acogida para favorecer la integración del alumnado.

– Introducir una adaptación curricular en la que, por una parte, se gradúe el aprendizaje progresivo del valenciano y, por la otra, se intensifique la enseñanza del castellano para el alumnado que no domine esta lengua.

– Establecer apoyos extraordinarios en determinadas áreas o materias, mediante refuerzos o grupos flexibles.

– Dotar a los centros de mayores recursos humanos y materiales.

– Fomentar la convivencia entre todo el alumnado, mediante la organización de actividades colectivas.

– Implicar a los padres y madres en la educación de sus hijos.

– Establecer programas de colaboración con los Ayuntamientos.

En esta línea, y con esto termino, la Administración Educativa ha destinado 130 millones de pesetas (78.300 euros) para que los centros educativos que escolarizan alumnos inmigrantes puedan hacer frente a los gastos ocasionados en concepto de talleres, material complementario, actividades de ocio y tiempo libre, y actividades culturales. A los centros públicos se han destinado 82 millones y a los privados 48. La cantidad otorgada por centro oscila entre las 180.000 y 1.486.000 ptas. en función de las necesidades.

Asimismo, algunos centros han sido dotados con profesorado para atender las carencias en valenciano y castellano. Un total de 65 profesores, con el título de diplo-

mado, bien a tiempo parcial, bien a tiempo completo se incorporaron a principios del presente año a los centros.

En general, estas medidas proporcionadas por la Administración han sido recibidas satisfactoriamente. Aunque dado el progresivo flujo de alumnado inmigrante debería considerarse la posibilidad no sólo de mantenerlas en cursos próximos sino de incrementarlas.

UNA LECTURA BERGSONIANA DEL EGOÍSMO RACIONAL

Jesús Pardo Martínez

Abstract: The fact of being determined by different values and the fact of interpreting them rationally have nothing to do. Gauthier's rejection of the second justice principle –as Rawls presents it– would be due to the fact of not having taken into account this distinction. Bergson defends a similar position.

Key words: Values, motivation, justification.

¿Es la razón el fundamento, cuando no el origen, de la moral?, ¿nos sentimos inclinados a respetar sus normas por motivos puramente racionales? La respuesta de Bergson, [1] de sobra conocida, es que no. Voy a tomarla no obstante en consideración porque pienso que puede ayudarnos a entender por qué Gauthier [2] malinterpreta, según creo, *el segundo principio de justicia rawlsiano* y fracasa en su personal *proyecto de completa racionalización de la moral.*

Las siguientes palabras de J. Conill centran bien la cuestión que quiero discutir: "Según Gauthier, afirma Conill, los contractualistas kantianos (Rawls, Hare, Nagel) juegan con una cierta ventaja, la de suponer que los personajes que van a sellar el pacto ya tienen sentimientos morales, que ya tienen un sentido de la justicia por el que creen que lo racional es distribuir las cargas y los beneficios poniéndose en lugar de cualquier otro. Evidentemente, cuando este es el punto de partida, ya no queda sino decidir cuáles serán las normas más adecuadas para organizar esa distribución justa, porque ya tenemos *la motivación* que llevará a los individuos a seguirlas en los casos concretos. ¿Pero y si los individuos carecen de motivación?". [3]

Una cosa es, en efecto, el hecho de estar motivados por determinados valores y otra interpretarlos racionalmente, arbitrando a continuación el procedimiento más adecuado para su mejor realización. Sin aquella ésta carece de interés y, sobre todo, de eficacia. En el caso concreto de Rawls, la distinción de ambos aspectos vendría a coincidir con la diferencia entre *lo razonable* y *lo racional.* Y la no aceptación por parte de Gauthier del segundo principio de justicia, en los términos en que Rawls lo presenta al menos, se debería al hecho de no haber tenido suficientemente en cuenta esta distinción, de significación muy parecida, según creo, a la que Bergson defiende.

---

[1] H. Bergson, "Les deux sources de la moral et de la religion", *Oeuvres*, P.U.F., 1959.

[2] Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal,* Paidós, 1998.

[3] J. Conill, "¿Contrato de esclavitud? Una versión del Contractualismo (de Hobbes a Buchanan)", *Pensamiento*, vol. 57, p. 354.

Las dos fuentes de la moral

La cuestión que plantea Bergson es la del origen de la moral y por consiguiente también, de la obligación o del deber en tanto que característica esencial suya. Ahora bien, este origen, según Bergson, es doble: *infraintelectual*, en la primera y más básica de sus dimensiones, identificándose con la disciplina que la sociedad impone al individuo para su normal funcionamiento, y *supraintelectual* en la otra, fruto de una *emoción creadora* de formas de vida nuevas, emoción creadora que sólo determinados individuos experimentan, poseyendo además la fuerza de convicción suficiente para que las innovaciones por ellos soñadas arraiguen en el entramado de hábitos que constituyen la vida social, es decir, en el elemento cerrado de la moral, que consigue así abrirse, al menos provisionalmente y, en tal sentido, progresar. Es imposible no advertir, afirma Bergson hacia el final del primer capítulo de *Deux Sources*, la semicoacción ejercida por hábitos correspondientes simétricamente al instinto,[4] imposible igualmente no tener en cuenta esta elevación del alma que es la emoción: en un caso tenemos la obligación original, y, en el otro, algo que viene a ser como una prolongación suya; pero, en ambos, estamos delante de fuerzas que no son propia y exclusivamente morales, y cuyo origen el moralista no está en condiciones de establecer. Por haber querido hacerlo, los filósofos han desconocido el carácter mixto de la obligación bajo su forma actual *y han atribuido a tal o cual representación de la inteligencia el poder de arrastrar a la voluntad*: *¡como si jamás una idea pudiera exigir categóricamente su propia realización! ¡Como si la idea fuera aquí otra cosa que el extracto intelectual común, o mejor, la proyección sobre el plano intelectual, de un conjunto de tendencias y aspiraciones de las cuales unas están por encima y otras por debajo de la pura inteligencia!*[5]

No me ocuparé ahora del peculiar *biologismo metafísico* desde el que adquieren todo su sentido los dos elementos, *presión social* y *aspiración*, en los que, según Bergson, radica el origen de la moral. Sólo retendré su idea acerca del papel de la razón en ella, porque creo que está en lo cierto cuando le niega el carácter de fundamento, al menos de fundamento último, como bien ponen de manifiesto las anteriores palabras, con la consecuencia añadida de empobrecer drásticamente su contenido. Trataré de mostrar que eso es precisamente lo que acontece en el caso concreto de Gauthier, primero en la crítica que hace del segundo principio de justicia[6] y en segundo lugar, en su personal propuesta de una moral íntegramente racional.[7]

---

[4] El instinto animal, se entiende. Bergson establece, como es sabido, una comparación entre las sociedades humanas y las sociedades animales, resultantes ambas de la tendencia general de la vida a la forma social. Ahora bien, no hay posible sociedad sin cohesión entre los miembros que la forman. Ésta se logra, en las sociedades animales, mediante el instinto. En las humanas mediante el hábito. La obligación moral propiamente dicha en él tiene su asiento.

[5] Bergson, o.c., pp. 1056-1057. Las cursivas son mías así como la traducción de éste y de los restantes textos de Bergson a los que haré referencia.

[6] Gauthier, o.c., "Justicia y dotación natural: hacia una crítica del marco ideológico de Rawls", p. 41 y siguientes.

[7] Ibid., "El egoísta incompleto", p. 67 y siguientes. El mismo planteamiento se encuentra en: *La moral por acuerdo*, Gedisa, 1994.

El principio de diferencia

Nos recuerda Gauthier que según Rawls, nuestros juicios reflexivos acerca de la justicia, nos exigen no tener en cuenta, a la hora de establecer los principios, las *desigualdades sociales*, pero tampoco las *diferencias en dotación natural*. Esa es la razón de que la posición original las excluya mediante *el velo de ignorancia.* Gauthier sin embargo arguye que el concepto de racionalidad estratégica o maximizadora del propio interés que utilizan *las partes* reclama, en función de su propia lógica, que éstas sí tengan en cuenta las diferencias en dotación natural de los individuos cuyos intereses tienen la misión de defender. "Este carácter *anulador* –afirma– de las diferencias en cuanto a dotación natural de la concepción rawlsiana de la justicia es incompatible con su base contractual". [8]

Pienso que esta apreciación de Gauthier es contraria al sentido que Rawls atribuye al velo de ignorancia y a la naturaleza del pacto que se fragua tras él. El velo de ignorancia no hace sino representar la igualdad en tanto que valor básico de la personalidad moral. Innumerables son los pasajes de la obra de Rawls que así lo atestiguan. Valga como muestra el siguiente: "el único rasgo relevante en conexión con (los) principios (de justicia) es la capacidad para la personalidad moral...la posición original es equitativa entre personas morales iguales tan pronto como admitimos que la distribución natural de capacidades no sirve de base para pretender...un esquema particular de instituciones de fondo...que favoreciera los especiales talentos de esa persona por encima de los talentos especiales de otras...La estructura básica, y los títulos que genera y las legítimas expectativas a las que hace honor, han de estar gobernadas por principios de justicia que las partes adopten como representantes de personas morales libres e iguales". [9] Lo razonable, en definitiva, engloba y condiciona a lo racional. Ahora bien, Gauthier invierte el orden y pretende que sea lo racional lo que englobe y condicione a lo razonable. Así lo da claramente a entender a propósito de la doble consideración a que deben ser sometidos, según Rawls, los principios de justicia: bajo el velo de ignorancia y después de haberse levantado el velo, es decir, en el llamado *equilibrio reflexivo.* "Mi opinión –afirma Gauthier– es que un principio que establece los términos de una asociación debe ser *racional* no sólo prospectivamente, sino retrospectivamente...aquella decisión debe ser *racionalmente* aceptable...para todas las personas representativas una vez que se levanta el velo de ignorancia. Me parece que este requisito está implícito en la tesis rawlsiana de que 'la posición original se interprete de tal modo que uno pueda adoptar su perspectiva en cualquier momento'. [10]

La perspectiva a la que Rawls se refiere, sin embargo, es *nuestro compartido sentido de lo justo,* el cual no sólo es *racional* sino también *razonable.* Y sin duda lo razonable condiciona a lo racional en la posición original merced al velo de ignorancia, pero sigue condicionándolo una vez que el velo ha sido levantado, no teniendo aquella otra función que la de facilitar, mediante una articulación coherente, *razonable* y *racional*, de aquel compartido sentido de lo justo, la plena comprensión y aceptación de los principios de justicia. En eso consiste precisamente el equilibrio reflexi-

---

[8] Gauthier, "Justicia y dotación natural", p. 46.

[9] Rawls, *Justicia como equidad,* "El constructivismo kantiano en la teoría moral", Tecnos, 1986, p. 168.

[10] Gauthier, o.c., p. 48. Las cursivas son mías.

vo. Gauthier, sin embargo, al liberar, por decirlo así, a la racionalidad estratégica, operante tras el velo de ignorancia, de sus presupuestos morales, lo razonable propiamente dicho, no ve el modo de seguir manteniendo en la derivación del segundo principio la exigencia de que no sean tenidas en cuenta las diferencias en dotación natural. Lo cual es tanto como desconocer la importancia que la igualdad, en su estricta acepción moral, tiene en la concepción rawlsiana de la justicia, estando dispuesto a admitir, en tanto que racional precisamente, sólo aquella igualdad consubstancial al funcionamiento del mercado, en perfecta coherencia con el contractualismo de Hobbes. [11] Y sólo desde este supuesto se comprende que no sea racional para las partes ignorar las diferencias en la dotación natural a la hora de pactar los principios de la cooperación.

Planteada así la cuestión son de difícil aceptación, en efecto, determinadas afirmaciones de Rawls. Por ejemplo, que "el principio de diferencia representa un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de los talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acerbo común, y compartir los beneficios de esta distribución, cualquiera que sea de hecho". [12] La razón de ello, como ha señalado, críticamente por lo demás, la corriente comunitarista, [13] es que para Rawls el yo no se confunde con, ni consiste en, sus atributos o pertenencias. Todas, ya sean de naturaleza social o natural, son contingentes y, por tanto, irrelevantes para la caracterización de la persona moral, fundamento de la igualdad. Igualdad desde luego no susceptible de ser captada desde las categorías propias de la racionalidad estratégica. De ahí que Gauthier concluya que "la compensación o anulación de los accidentes de la dotación natural no forma parte de ningún principio que pudieran acordar personas interesadas en avanzar sus propios intereses para regular la distribución del fruto de su cooperación". [14]

Una vez que se adopta esta perspectiva, la interpretación del segundo principio tiene que ser por fuerza diferente de la que defiende Rawls. Para Gauthier resulta totalmente pertinente tener en cuenta que "las diferencias en dotación natural influirán no sólo en el nivel de beneficios que la gente puede alcanzar por su cuenta en ausencia de acuerdo, sino también en los niveles posibles de beneficio que pueden lograrse mediante la cooperación". [15] Así tendría que ser desde luego si, como pretende Gauthier, la única motivación de los individuos para sellar el pacto no fuera otra que la de asegurarse el máximo beneficio posible y no, como Rawls sostiene, el modo más *racional* de cumplir la exigencia *razonable* de garantizar a todos los ciudadanos los bienes primarios, en este caso los de naturaleza económica, que como personas morales, libres e iguales, necesitan para llevar adelante sus intereses de orden supremo y su propia concepción del bien. [16]

---

[11] Para el concepto de igualdad en Hobbes propio de la sociedad de mercado y fundamento de la obligación no solo política sino también moral, C. B. Macpherson, *La Teoría Política del Individualismo Posesivo,* Editorial Fontanella, Barcelona, 1970. También J. Conill, o.c.

[12] Rawls, *Teoría de la Justicia,* F.C.E., México, 1979, pp. 123-124. La cita es de Gauthier, o.c., p. 54.

[13] Especialmente Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia,* Gedisa, Barcelona, 2000.

[14] Gauthier, o.c., p. 54.

[15] Ibid., p. 56.

[16] Para Gauthier será preciso en cambio distinguir entre el beneficio que cada uno recibiría, de acuerdo con su dotación natural, en ausencia de acuerdo y el que recibiría una vez que el pacto ha sido sellado. Habrá de tener en cuenta "el potencial social", esto es, "una medida de los efectos sociales potenciales de las diferencias en dotación natural" (Ibid., p. 57). Los beneficios de la cooperación deberán distribuirse proporcionalmente a las diferencias en la capacidad de producción de los individuos, en caso contrario no sería racional para ellos establecer un contrato de cooperación para beneficio mutuo.

El egoísta racional

Decía que, en Rawls, lo razonable constituye el componente moral, no contrario, por cierto, a lo racional propiamente dicho pero sí distinto. Componente moral que la posición original representa, condicionando la derivación de los principios que, una vez levantado el velo de ignorancia, deben ser cotejados en equilibrio reflexivo con nuestro compartido sentido de lo justo. Pero si Gauthier está en lo cierto al pretender modificar el significado del segundo principio en el sentido indicado, es claro entonces que el equilibrio reflexivo que Rawls reclama no resulta ya posible. El tipo de sociedad al que conduce la versión modificada del segundo principio, [17] afirma, "es una sociedad de mercado competitivo...porque el mercado competitivo es el mecanismo mediante el cual se produce un excedente social óptimo, y es distribuido de acuerdo a la contribución hecha por cada persona. [18] Ahora bien Gauthier mismo reconoce que el sentido de lo justo presente en nuestras sociedades no coincide con este modelo individualista-liberal. Pero si, como también dice, "el problema principal de la ética es la reconciliación de la moralidad con la racionalidad", la conclusión no puede ser otra que declarar fracasado el proyecto rawlsiano, eso siempre que entendamos por racionalidad lo racional estricto sin ninguna connotación moral antecedente.

Es Gauthier, sin embargo, quien en realidad fracasa. Al circunscribir la moral en el marco de la racionalidad estratégica no es capaz, en efecto, de dar razón de otro concepto de justicia que la del mercado, esto es, de una justicia relativa basada en la mera reciprocidad o compensación de servicios mutuos entre los firmantes del pacto, cuyo lema es "participaciones iguales para los iguales y participaciones desiguales para los desiguales". [19] No de una justicia acorde con la dignidad de toda persona, esté o no en condiciones de pactar de acuerdo con las exigencias del mercado. No es que la igualdad proporcional del mercado no sea justa, es que resulta insuficiente y en realidad incompatible, cuando se la acepta sin determinados correctivos *razonables*, con nuestro arraigado sentido moral. Oigamos otra vez a Bergson: "de esta justicia... ¿cómo pasar a aquella que no implica intercambios ni servicios, siendo la afirmación pura y simple del derecho inviolable, y de la inconmensurabilidad de la persona con todos los valores?". [20] Y, dos páginas más abajo, refiriéndose a los pactos o compromisos de poder entre grupos sociales, "lejos quedan estos equilibrios mecánicamente obtenidos, siempre provisionales, como el de la balanza en manos de la justicia antigua, de una justicia como la nuestra, la de los "derechos del hombre", que no evoca ya ideas de relación y de medida, sino al contrario de inconmensurabilidad y de absoluto". [21]

Entre la moral del egoísta inteligente que Gauthier postula y la moral cerrada de Bergson hay notables analogías, especialmente por lo que se refiere al papel que en ambas desempeña la razón. Aunque sin entrar propiamente en el tema, como ya seña-

---

[17] "Personas racionales en el sentido aceptado por Rawls...acordarán un sistema de cooperación social regulado por un principio de diferencia que especifique que cada uno recibirá tanto beneficio como esperaría al margen del acuerdo y una distribución del excedente social (fruto de la cooperación) proporcional al potencial social". Ibid., p. 59.

[18] Ibid., p. 61.

[19] G. Sartori, *Teoría de la Democracia,* Alianza, 1987, p. 497.

[20] Bergson, o.c., p. 1035.

[21] Ibid., p. 1037.

lé al principio, creo que es interesante al menos señalar que la moral cerrada surge, según Bergson, como consecuencia del ejercicio mismo de la razón, que hace al individuo necesariamente egoísta, atento exclusivamente a su particular interés, aunque es la razón igualmente la que aporta el remedio a los inconvenientes derivados de este proceder. Gauthier por su parte afirma taxativamente que "la auténtica razón de ser de una moralidad es producir razones que se impongan a las razones del autointerés en aquellos casos en que la adhesión de cada uno a su propio interés sea perjudicial para todos". [22] A esto Bergson, naturalmente, añadiría que en este caso, como también en el de la moral abierta, la razón actúa como mero auxiliar de fuerzas que le anteceden. Pero aún si dejamos de lado el fundamento metafísico de la ética de bergsoniana, vemos que la razón cumple para ambos autores idéntica función correctora de una tendencia que procede de ella misma.

Para Gauthier esto es especialmente relevante cuando se dan las circunstancias que ilustra el *dilema del prisionero,* a saber, que las decisiones de cada individuo están condicionadas por las decisiones de los demás. El dilema abre en concreto la posibilidad de elección entre dos actitudes posibles: de cooperación o, al contrario, de no cooperación. En ambos casos se trata de lograr la misma finalidad: la maximización del propio interés, lo que Gauthier llama en su personal jerga *valor-relativo-al agente.* Ocurre, sin embargo, que una opción, al de cooperar, es más racional que su contraria, si es que por racionalidad entendemos exactamente eso: la maximización de beneficios, porque permite obtener un beneficio mayor para ambas partes. En caso de optar por la no cooperación a lo más que puede llegarse es a un equilibrio entre estrategias; las dos partes ganan, pero menos de lo que podrían obtener si se decidieran a cooperar, porque en tal caso lo que se produciría es un *óptimo de Pareto*, o sea, un resultado en el que "no hay ninguna alternativa factible que procure mayor valor para una persona sin dejar a alguna otra con un valor inferior". [23] "Lo que el dilema del prisionero demuestra –prosigue Gauthier– es que al elegir entre estrategias el egoísta es incapaz de maximizar su pago dados los pagos de otros; incapaz de obtener un beneficio sin coste para los demás...el egoísta se enfrenta a un conflicto entre estrategia y pago." [24]

La salida racional a este conflicto es que el egoísta se decida a cooperar, siempre que los demás, que se supone que son por lo menos tan racionales como él, hagan lo mismo. Ahora bien, cooperar implica renunciar a la obtención del máximo beneficio que uno podría obtener por su cuenta al margen de la cooperación, sabiendo que a la larga esto es beneficioso para él. De ahí que –concluye Gauthier– "dada la capacidad de elegir entre el egoísmo y la cooperación condicional, y dada también la pericia suficiente para identificar las disposiciones de otro y facilitar la identificación de las propias, una persona racional decidiría disponerse a cooperar condicionalmente". [25]

Gauthier extrae un última consecuencia, sin duda sorprendente y es que: "esta decisión es ella misma egoísta...pero su efecto es transformar a una persona egoísta en cooperadora, en alguien que, bajo determinadas circunstancias, no elige de modo egoísta [26]... lo decisivo es lo que se elige, no por qué, o cómo se ha elegido". [27] Reconozco

---

[22] Gauthier, o.c., p. 92.
[23] Ibid., p. 95.
[24] Ibid., p. 98.
[25] Ibid., p. 107.
[26] Ibid., p. 107.
[27] Ibid., p. 109.

que no entiendo muy bien qué sentido puede tener atribuir el egoísmo a la intención y no a la acción. En todo caso no será la pura y simple razón estratégica la que nos lleve a ser incondicionalmente no-egoístas sino, en el mejor de los supuestos, a serlo menos, es decir, a serlo inteligentemente. Lo que de ello se sigue es, como indiqué al principio, un drástico empobrecimiento de la moral tal como ésta se presenta al sentido más común. Y por tanto "resulta difícil –como bien nos recuerda Adela Cortina en su último libro– que estos diseños tengan éxito en la práctica si no es contando con la capacidad humana de apreciar lo en sí valioso, traspasando el juego del autointerés y la utilidad y reconociendo que hay acciones y seres –las personas– que valen por sí mismas". [28]

Muy otra es sin embargo la pretensión de Gauthier cuando explícitamente aboga por que lo racional se independice completamente de lo razonable. Así afirma que "es previsible que los principios morales para la cooperación mutuamente beneficiosa requieran virtudes tradicionales como decir la verdad y mantener las promesas, como la honestidad, gratitud y benevolencia recíproca. Pero no hay por qué pensar que toda la moralidad tradicional va a superar el escrutinio del punto de vista cooperativo. La relación establecida entre la moralidad y la decisión racional pretende que la derivación de principios sea independiente de cualquier apelación a la práctica establecida. *No estamos interesados en el equilibrio reflexivo*". [29] O sea, que en ausencia de otra apoyatura que no sea la pura y simple razón instrumental, no se ve la manera de defender la obligación de no mentir y de ser fiel a la palabra dada, salvo en los casos en que tales prácticas sean requeridas por el propio interés, porque sólo entonces adquieren significado moral.

Conclusión esta, conviene insistir, que choca con nuestras convicciones morales más arraigadas, según las cuales la justicia no puede reducirse a una simple relación contractual de toma y daca, que por fuerza tiene que excluir del pacto a todos aquellos que por su situación de debilidad no están en condiciones de firmarlo, [30] sino una exigencia incondicionada de tratar a todos los individuos humanos con la misma consideración y respeto. Volviendo de nuevo a Rawls, cuando de distribuir las cargas y los beneficios resultantes de la cooperación se trata, el modo más *racional* de hacerlo es probablemente el segundo principio de justicia: *Razonablemente* nadie merece beneficiarse de contingencias que no dependen de su elección, pero *la razón* nos advierte de que la forma más eficaz de satisfacer aquella exigencia es permitir tal beneficio cuando mejora la situación de los que están peor situados, porque en caso contrario quedarían peor de lo que están.

Racionalidad y moralidad

Que esta exigencia no pueda justificarse desde la razón instrumental exclusivamente me parece evidente. Naturalmente que existe otro modo de entender la razón, otra racionalidad diferente de la estratégica, la racionalidad dialógica. Pero mi impresión es que la conclusión habrá de ser la misma. La racionalidad estratégica no es

---

[28] A. Cortina, *Alianza y contrato,* Trotta, 2001, p. 32.

[29] Ibid., p. 113. Las cursivas son mías.

[30] Como dice J. Conill: "una consecuencia de esta teoría de las ventajas mutuas es la de *dejar a los débiles al margen de la justicia.* Pues *para los fuertes puede resultar ventajoso esclavizar a los débiles*", o.c., p. 358.

menos racional que la otra, la dialógica. Y en nuestras manos queda optar en los casos concretos por la que más nos convenga. No por ello dejaremos de ser racionales. Cabría también preguntarse qué motivos tenemos para dar tanta importancia a la razón. Y la respuesta de Bergson no está exenta de interés, según creo: "no digamos solamente que la razón, presente en cada uno de nosotros, se impone a nuestro respeto y obtiene nuestra obediencia en virtud de su valor eminente. Añadamos que hay detrás de ella hombres que han hecho divina a la humanidad, y que han impreso así un carácter divino a la razón, atributo esencial de la humanidad". [31]

Pero con independencia de esto, el que debamos optar moralmente por la racionalidad dialógica no es algo que la razón misma pueda establecer de manera incontrovertible. "La razón, dice Bergson, no puede alegar otra cosa que razones, a las cuales siempre resulta factible oponer otras de signo diferente". [32] Esto en primer lugar. Pero es que, además, si bien es cierto que contamos con muy poderosas *razones* para adoptar el modo de relación con nuestros semejantes que el uso dialógico de la razón demanda, [33] lo verdaderamente importante es el motivo que nos inclina a hacerlo y que no es otro que el previo convencimiento del igual respeto debido a todo ser humano, y no el temor ciertamente, o el escrúpulo, de incurrir en contradicción, ya sea pragmática o formal. En relación a este punto creo que vale la pena oír otra vez a Bergson: "cuando Kant nos dice que un depósito debe restituirse porque, si el depositario se lo apropiara, ya no sería un depósito, evidentemente juega con las palabras. O entiende por depósito el hecho material de poner una cantidad de dinero en manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que vendrá a reclamárselo más tarde. Pero este solo hecho material, con esta sola advertencia, tendrá como consecuencia determinar al depositario a devolver la suma si no tiene necesidad de ella, y a apropiársela pura y simplemente si anda mal de dinero: ambos procederes son igualmente coherentes desde el momento en que la palabra 'depósito' no evoca sino una imagen material sin acompañamiento de ideas morales. O las consideraciones morales están ya ahí: la idea de que el depósito ha sido 'confiado' y que la confianza 'no debe ser traicionada', etc.; el término 'depósito' sería tomado (entonces) en la acepción que tiene en un grupo humano donde existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones: *no es ya a la necesidad vacía de no incurrir en contradicción a lo que quedará reducida la obligación moral, puesto que la contradicción consistiría en rechazar, después de haberla aceptado, una moral ya existente*". [34]

Es esta última afirmación la que me interesa retener. Dice Adela Cortina a propósito del valor de la comunidad reivindicado por Taylor: "es verdad que la tradición de los derechos humanos nace en el mundo occidental a partir de la valoración de determinadas capacidades para llevar adelante una vida plenamente humana, pero también es verdad que esta tradición pretende formalmente universalidad...por eso una argumentación sobre cuestiones de justicia requiere el diálogo de todos los afectados por ella. Y el diálogo, para tener sentido, exige el presupuesto de unos derechos pragmáticos y morales". [35] Hay aquí dos cosas perfectamente distinguibles, a mi modo de ver.

---

[31] Bergson, o.c., p. 1032.

[32] Ibid., o.c., p. 1033.

[33] Para la Ética del Discurso ver de Adela Cortina, entre otras, las siguientes obras: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1985. *Ética sin moral,* Tecnos, 1990. *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, 1993. *Alianza y contrato,* Trotta, 2001.

[34] Bergson, o.c., p. 1048. Las cursivas son mías.

[35] Adela Cortina, o.c., p. 49.

La tradición, en primer lugar, portadora de un determinado valor: el carácter imperativo e incondicionado de la justicia que no admite excepciones. Bergson mismo, haciéndose eco de esta tradición y mencionando expresamente a dos de sus principales protagonistas, los antiguos Profetas de Israel y el Cristianismo, dice con su peculiar patetismo: ¿qué haríamos nosotros si supiésemos que por la salvación del pueblo, por la existencia misma de la humanidad, un hombre inocente ha sido condenado a sufrir suplicios eternos...? [36] Podemos adivinar la respuesta. Pero en segundo lugar está la razón. Es ésta la que nos descubre el modo idóneo de dar cumplimiento a aquella exigencia incondicionada. Y entonces se nos habla de diálogo y de sus condiciones trascendentales de posibilidad, y de autocontradicción pragmática cuando dejan de cumplirse tales condiciones. Para decirlo con palabras de Apel, recogidas también por Adela: "*la realización práctica de la razón* a través de la voluntad (buena) siempre necesita un compromiso que no puede demostrarse. Y este *compromiso*...carece de sentido si no sigue a la *percepción de un valor*". [37] Creo por tanto que no es inapropiado considerar a la Ética del Discurso, como también a la rawlsiana Teoría de la Justicia, como dos traducciones intelectuales, excelentes sin duda, de un motivo moral anterior a todo trabajo de elaboración racional cuya aceptación es necesaria, no obstante, para que esta tarea tenga sentido y sea verdaderamente eficaz. Claro que entre el proyecto de *fundamentación última* pretendido por la Ética del Discurso y el menos ambicioso *constructivismo* que Rawls preconiza, hay una diferencia que, en mi opinión, se decanta a favor de este último, bastante próximo en su planteamiento, según creo, al punto de vista bergsoniano y, lo que sin duda es más importante, a los hechos mismos.

---

[36] Bergson, o.c., p. 1039.
[37] A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, 1992, pp. 222-223.

CONSIDERACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE A. DE TOCQUEVILLE

Juan Manuel Ros
Universidad "Jaume I". Castellón

Abstract: From its rediscovery in the middle of the 20th century, Tocqueville's work has been fairly acclaimed by its scientific-social virtues. We think that this work has also an important and discerning philosophical thinking about modern democracy. In that direction we'll try to prove that the main Normand aristocrat's contribution to the current discussion about liberal democracy lies mainly in its idea of freedom.

Key words: Tocqueville, democracy, freedom, citizenship, civil society.

INTRODUCCIÓN

DESDE su redescubrimiento a mediados del siglo XX, la obra de Tocqueville ha sido justamente aclamada por sus virtudes científico-sociales y éste elevado a la categoría de precursor fundamental en el desarrollo moderno de un buen número de disciplinas tales como la historia, la sociología, la politología y la psicología social. Sin negar el valor de tales reconocimientos, pensamos que dicha obra contiene también una clarividente e importantísima meditación filosófica sobre la democracia moderna y, por consiguiente, Tocqueville merece asimismo un lugar destacado entre los *clásicos contemporáneos* de la filosofía política. [1] En esta dirección, trataremos de argumentar aquí que la principal aportación del aristócrata normando a la discusión actual sobre la democracia liberal se encuentra fundamentalmente en su concepción de la libertad. Ahora bien, antes de adentrarnos en esta cuestión, y para evitar malentendidos, creemos necesario realizar un par de consideraciones previas.

En primer lugar, hay que señalar que en ninguna parte de su obra se halla una teoría completa y sistemáticamente desarrollada de lo que Tocqueville entendía por libertad. Sus principales intérpretes así lo han reconocido muy a su pesar y, no satisfechos con ello, han tratado de reconstruir la doctrina tocquevilleana de la libertad a partir de los numerosos retazos en los que trata de la misma y que se hallan esparcidos aquí y allá a lo largo de todos sus escritos y borradores, algunos de los cuales permanecen todavía inéditos. [2] Por nuestra parte, trataremos de hacer aquí algo parecido valiéndo-

[1] Juan Manuel Ros, *Los dilemas de la democracia liberal (Sociedad civil y democracia en A. de Tocqueville),* Barcelona, Crítica, 2001.

[2] Así, por ejemplo, J. C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties,* Paris, PUF, 1983, cap. 2º, pp. 59-90; R. Boesche, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville,* New York, Cornell University Press, 1987, 2ª parte, pp. 115-225.

nos, naturalmente, de tales intentos reconstructivos, pero intentando también ir más allá de ellos.

En segundo lugar, hay que considerar a Tocqueville como un pensador cuyo proceder argumentativo ante una cuestión determinada –en este caso la de la libertad– no es el de la especulación *in abstracto* sobre su significado metafísico, ni tampoco el de una descripción *more positivista* acerca de su facticidad, sino más bien el de una reflexión sobre el valor de la misma como algo incardinado en la realidad social, que se sirve profusamente del método comparativo (así la libertad aristocrática *versus* la democrática, la libertad de los Antiguos *versus* la de los Modernos, etc.), que atiende a las principales dimensiones prácticas del concepto (así, la libertad como *independencia privada* y la libertad como *participación en lo público*, la libertad como *derecho individual* pero también como *deber de ciudadano*, la libertad *sancionada legalmente* y la *vivenciada en las costumbres*, etc.) y que trata, finalmente, de ofrecer una guía para orientar racionalmente la *praxis* política. En este sentido, nuestro autor no hace otra cosa, podríamos recalcar, que lo que han venido haciendo los teóricos clásicos –antiguos y modernos– que se han ocupado de la política y que cierta tradición *academicista* tiende en demasiadas ocasiones a olvidar o a menospreciar invocando no se sabe muy bien qué especie de purismo filosófico o científico. Teniendo esto en cuenta, nuestra exposición girará sobre dos puntos que consideramos nucleares a la hora de reconstruir en sus principales trazos la concepción tocquevilleana de la libertad: a saber, el análisis crítico de la libertad *aristocrática* y la propuesta de síntesis que, según nuestra interpretación, propone nuestro autor como *modelo de libertad democrática* y que engloba la *libertad-independencia*, la *libertad-participación* y la *libertad-responsabilidad.* [3]

1. La concepción tocquevilleana de la libertad aristocrática

Como es sabido, Tocqueville dedica buena parte de su reflexión al análisis de la igualdad y ello porque está fundamentalmente convencido de que en la sociedad democrática moderna la libertad ya no puede fundarse legítimamente sobre los valores aristocráticos de la tradición, la jerarquía y el privilegio de unos cuantos. Léase si no el siguiente pasaje de *La Democracia en América*:

> Estoy convencido (...) de que todos los que en los siglos en que nos encontramos intenten apoyar la libertad en el privilegio y en la aristocracia fracasarán (...) No hay tampoco legislador tan sabio y tan poderoso que esté en condición de mantener instituciones libres si no considera la igualdad como principio (...) Es preciso que todos aquellos de nuestros contemporáneos que quieran crear o asegurar la independencia y la dignidad de sus semejantes se muestren amigos de la igualdad (...) Así no se trata de reconstituir una sociedad aristocrática, sino de hacer brotar la libertad del interior de la sociedad democrática. [4]

---

[3] Seguimos así una línea interpretativa abierta por J. C. Lamberti y retomada entre nosotros, aunque a mi juicio insuficientemente desarrollada en sus implicaciones filosófico-políticas, por H. Béjar en "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política,* Madrid, Alianza, 1991, t. 3º, pp. 299-339.

[4] A. de Tocqueville, *La Democracia en América II,* ed. crítica de E. Nolla, Madrid, Aguilar, 1989, p. 378 s.

No se trata, pues, de volver nostálgicamente la vista hacia atrás, sino de mirar hacia delante tratando de recrear la libertad en el seno de la sociedad democrática misma y combatir, de este modo, esa poderosa tendencia que empuja a dicha sociedad hacia la confusión de la igualdad con el igualitarismo, la individualidad con el individualismo, la extensión de la ilustración con la homogeneización espiritual y la búsqueda de la excelencia humana con la maximización utilitaria, preparando así el advenimiento de un nuevo género de despotismo –el *despotismo democrático*–. Ello no significa, sin embargo, el abandono por parte de nuestro autor de ciertas cualidades positivas que contiene la noción aristocrática de la libertad tales como el gusto por la independencia individual, el desprecio del servilismo y la orgullosa afirmación de la propia personalidad. Sobre este punto, no debemos olvidar la influencia que la tradición nobiliaria de su medio familiar ejerce sobre su pensamiento, pero sobre todo el atento seguimiento de los cursos que dictara el ilustre doctrinario F. Guizot sobre la civilización europea y la apasionada lectura de la obra de Montesquieu.

En una de sus más célebres lecciones sobre los antecedentes espirituales de la Europa Moderna y que tanto hiciera las delicias de Ortega y Gasset, distingue Guizot entre la visión de la libertad propia de la cultura grecolatina –esto es, *la libertad política, la libertad del ciudadano*– y la noción que de la misma tenían los pueblos bárbaros germánicos –*el sentimiento de independencia individual*– y que acabaría por introducirse también de manera importante en el seno mismo de la cultura europea. [5] Tocqueville toma buena nota de esta idea y la sitúa en la entraña misma de su concepción aristocrática de la libertad, resaltando además *el gusto de la independencia por la independencia* –o, si se prefiere, la experiencia apasionadamente vivida de la libertad *como fin en sí misma*– que dicha concepción trae consigo y cuyo amor solamente arraiga, por así decirlo, en el espíritu de los mejores y más excelentes individuos. Así parecen confirmarlo las siguientes palabras que nuestro autor escribe a propósito de la libertad en uno de los más bellos pasajes de *El Antiguo Régimen y la Revolución*:

> Lo que le ha ganado en todas las épocas el corazón de ciertos hombres son sus mismos atractivos, su propio encanto, con independencia de sus beneficios (...) El que busca en la libertad otra cosa que no sea ella misma está hecho para servir (...) No me pidáis que analice esta sublime satisfacción; es preciso sentirla. Penetra por sí misma en los corazones grandes que Dios ha preparado para recibirla; los llena y los inflama. [6]

A Tocqueville no se le escapa, sin embargo, el *aspecto negativo* de esta visión aristocrática de la libertad, ya que si bien es verdad que en ella encontramos el noble y excelso sentimiento de la independencia individual –con el consiguiente rechazo de toda forma de servilismo o de gregarismo–, no lo es menos que dicho sentimiento puede albergar asimismo un *acrecentamiento del egoísmo individual* que resulta de todo punto injustificable cuando coarta la independencia a la que también tienen derecho los otros individuos. En este sentido, escribe lo siguiente:

> Esta noción aristocrática de la libertad produce en quienes la han aceptado un exaltado sentido de su valor individual, un apasionado amor por la independencia, pero esta noción da también al egoísmo una energía y un poder singulares. [7]

---

[5] F. Guizot, *Historia de la civilización en Europa,* Madrid, Alianza, 1966, p. 62.
[6] A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución I,* Madrid, Alianza, 1982, p. 177 ss.
[7] Idem que nota anterior, p. 38.

Por esta razón –viene a decir nuestro autor inspirándose en las enseñanzas de Montesquieu–, la libertad como independencia individual resulta injusta si ella no trae consigo la afirmación de un derecho igual para todos a la independencia que esté sancionado y protegido legalmente. De este modo, para que esta concepción *germánico-aristocrática* de la libertad no degenere en libertinaje y tenga un valor positivo en una sociedad democrática, debe ir acompañada y modulada por un *componente liberal* que les recuerde a los individuos continuamente que el ejercicio de su independencia tiene su límite allí donde comienza la independencia de los demás y por un *componente democrático* que afirme el derecho igual que han de tener esos mismos individuos a conducirse independientemente. Y es que lo que Tocqueville cuestiona, en resumidas cuentas, no es tanto el espíritu de la libertad aristocrática, como el hecho de que este género de libertad sea un privilegio reservado a una élite, y que dicha libertad-privilegio se establezca al precio de condenar a los demás a una sumisión más o menos completa y degradante. En este sentido, cabe subrayar siguiendo a nuestro autor que la condición de posibilidad de un ciudadano libre en la Antigüedad clásica era la existencia de la esclavitud de quienes no eran considerados ciudadanos; y lo mismo podríamos decir *mutatis mutandi* del señor feudal con respecto a los siervos durante la Edad Media y del noble del Antiguo Régimen con respecto a los miembros del pueblo. Lejos pues de preconizar ninguna suerte de retorno al universo aristocrático, lo que se pretende –podríamos interpretar– es introducir el espíritu de la libertad aristocrática en el seno mismo de la cultura democrática con el muy noble objetivo de combatir sus perniciosas tendencias hacia la masificación social, la indiferencia política, el consumismo materialista y la mediocridad espiritual. En definitiva, lo que teme fundamentalmente Tocqueville a este respecto es que al inmovilismo del pasado, basado en la tradición, la desigualdad y el privilegio, le suceda ahora un *nuevo inmovilismo democrático* que descanse en una opinión pública mayoritaria tendente a reducir la voluntad de excelencia individual mediante la presión conformista, la uniformización ideológica y la estigmatización de la diferencia. En esta dirección, escribe Lamberti:

> Toda su obra es un inmenso esfuerzo para trasponer a la democracia, y en beneficio suyo, los valores aristocráticos y, en primer lugar, el gusto por la excelencia humana, el respeto mutuo y la orgullosa afirmación de la independencia personal, los cuales constituyen, tanto para él como para Chateaubriand, la esencia de la libertad aristocrática. [8]

Tocqueville es consciente de que la proyección del espíritu aristocrático en la sociedad democrática no puede traspasar ciertos límites sin atentar contra la sustancia misma de la democracia, pero también sabe que forma parte esencial de la propia idea democrática la necesidad constante de perfeccionarse a sí misma como única salida para evitar su anquilosamiento espiritual y, lo que es aún peor, su degeneración despótica. Por este motivo, piensa que la cultura democrática no tiene por qué estar necesariamente reñida con la aspiración a la excelencia individual y ésta, a su vez, no tiene por qué ser concebida como algo reservado a unos pocos y sí como un haz de posibilidades abierto a la mejora espiritual de cada uno y al mutuo perfeccionamiento de todos.

---

[8] J. C. Lamberti, op. cit., p. 77. De ahí, apunta Schleifer, el carácter "diferente" que presenta el liberalismo de Tocqueville con respecto a las teorías liberales dominantes de su época, op. cit., p. 265 s.

2. La reunión de independencia, participación y responsabilidad como modelo de libertad democrática

Quizás la mejor manera de ilustrar en sus trazos fundamentales lo que Tocqueville entiende por libertad democrática sea la de exponer sus diferencias con respecto al análisis que realizara B. Constant sobre esta misma cuestión en el conocido escrito-conferencia "De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos". [9] Como es sabido, en dicho texto Constant distingue entre la libertad entendida como virtud cívico-política y participación directa del ciudadano en la soberanía colectiva –o sea, la "libertad de los Antiguos"–, y la libertad concebida como derecho jurídicamente protegido de los individuos a la independencia privada y control representativo-electoral por parte de éstos del poder conferido a los gobernantes –es decir, la "libertad de los Modernos"–. Ambos tipos de libertad pertenecen, según este autor, a dos períodos históricos radicalmente diferentes y, por consiguiente, el intento de aplicar revolucionariamente el modelo de la libertad de los Antiguos en la sociedad moderna –lo que supone, en el fondo, sacrificar la independencia individual a los designios de la Colectividad– puede traer consigo una nueva forma de tiranía, como así ocurrió de hecho con *el régimen del terror* durante el proceso de la Revolución Francesa. Ello no significa, sin embargo, que tengamos que renunciar al ejercicio político-representativo de la libertad para realizarnos en el abrigo de la independencia privada, porque ello supone el peligro de dejar en exceso las manos libres a un poder gobernante siempre predispuesto a excederse de sus límites y a dominar a su antojo todos los ámbitos, incluido el de la propia privacidad individual. Por estas razones, arguye Constant al final de su exposición –cosa que no siempre se tiene en cuenta en las interpretaciones al uso–, "es indispensable no renunciar a ninguna de las dos clases de libertad y aprender a combinar la una con la otra". [10]

Como liberal que es Tocqueville considera, al igual que Constant, que la democracia representativa es una creación del espíritu moderno y, en este sentido, constituye un craso error de funestas consecuencias ético-políticas la confusión de esta visión de la democracia con el ideal de la democracia directa de los Antiguos. También como Constant, Tocqueville sostiene que el respeto y la garantía del derecho a la independencia individual es una gran conquista de la libertad moderna, pero le parece insuficiente para preservar tal derecho –y a partir de ahí comienzan sus diferencias con Constant– la reducción de la libertad política al mero ejercicio periódico y control representativo del poder de los gobernantes por parte de los gobernados. Si así lo hiciéramos, observa nuestro autor, acabaríamos renunciando –y esto es fundamental para poder hablar propiamente de democracia– a crear en los ciudadanos el hábito de gobernarse a sí mismos, tanto en lo que concierne a su participación en la deliberación pública acerca de las grandes cuestiones como sobre todo en la dirección de los más pequeños y variados asuntos que llenan su vida cotidiana. Limitada, pues, la libertad política de los ciudadanos a la elección y/o revocación de sus gobernantes mediante el sufragio, la única ventaja que obtendríamos del sistema democrático-moderno sería, paradójicamente,

---

[9] B. Constant, *Escritos políticos,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285.
[10] B. Constant, op. cit., p. 285.

> el que los ciudadanos salen un momento de la dependencia para señalar a sus amos y vuelven a entrar en ella (...) En efecto, resulta difícil concebir cómo unos hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos podrían elegir bien a los que deben dirigirlos, y no cabe creer que de los sufragios de un pueblo de criados pueda salir alguna vez un gobierno liberal, enérgico y sabio. [11]

Cierto es que, como decía Constant, la participación ciudadana ya no puede ser concebida ni ejercida del mismo modo en nuestras modernas democracias que en la Grecia clásica, pero de ahí no se deriva automáticamente ni su indeseabilidad moral ni tampoco su total imposibilidad práctica. Otras formas, contextos y canales de participación se abren –viene a decir Tocqueville valiéndose del ejemplo del asociacionismo civil en Norteamérica– a la imaginación de los hombres para hacerles ver claramente que no bastan las garantías jurídico-constitucionales para proteger –como creía Constant– sus derechos individuales, sino que hace falta además que tomen parte activa en los asuntos públicos que conciernen a los diferentes ámbitos de la sociedad civil. Dicha acción, prosigue nuestro autor, crea costumbre y la costumbre, a su vez, va generando toda una *cultura cívico-política* que es lo que, a la postre, les dará un espíritu de libertad democrática mucho más auténtico que la mera proclamación de la misma hecha en nombre de los grandes principios abstractos contenidos en su Constitución. Dicha cultura cívico-política les llevará, además, a la comprensión de aquello que el individualismo les impide comprender: a saber, que el ideal de la independencia del individuo en la esfera privada tiene mucho de *ilusorio*, porque los asuntos individuales dependen estrechamente de la marcha de los asuntos públicos. Es menester, por tanto, que los individuos salgan de sí mismos y deliberen entre ellos *qua ciudadanos* para decidir acerca de las cuestiones de interés común, ya que de lo contrario lo harán por ellos sus representantes políticos sin contar para nada con su concurso e imprimiendo *desde arriba* una dirección que solamente a éstos les interese. [12] Lo que Tocqueville apunta, en este sentido, es que la independencia privada se convierte en dependencia y degenera en servidumbre cuando no hay auténtica *libertad-participación* o, si se prefiere decirlo así, cuando se reduce el ejercicio de la libertad política a su mínima expresión. Y es que la *libertad-participación* no es solamente un derecho dirigido a proteger la privacidad individual, sino que –más profundamente todavía– es una *obligación cívica* y una *responsabilidad de ciudadano* sin la que resulta imposible hablar en serio ni de ciudadanía ni de gobierno democrático. De este modo considerada, la *libertad-participación* es, en términos de razón práctica, *condición de posibilidad* de la *libertad-independencia* y no un mero instrumento defensivo de ésta, como parece sostener Constant. No es, pues, al *reposo en la vida privada* hacia donde apunta la noción tocquevilleana de la libertad, sino a la participación en lo público, lo que indica la influencia del republicanismo de Rousseau en el pensamiento político del aristócrata normando. [13] Solamente entonces, podríamos concluir en esta dirección, puede hablarse de *ciudadanos y no de simples administrados*. Conviene, pues, no engañarse sobre este punto a la hora de concebir y practicar la democracia porque, como indica el mismo Tocqueville al respecto,

---

[11] A. de Tocqueville, *La Democracia en América II,* pp. 374, 376.

[12] Véase entre nosotros, al respecto, A. Cortina, *Los ciudadanos como protagonistas,* Barcelona, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, 1999.

[13] Sobre este punto insiste Lamberti en op. cit., p. 222.

> para que la democracia impere se precisan ciudadanos que se interesen en los negocios públicos, que tengan la capacidad de comprometerse y que deseen hacerlo. Punto capital al que hay que volver siempre. [14]

La sociedad democrática proporciona a los individuos la igualdad de condiciones y la independencia privada, pero tal independencia no es todavía en Tocqueville la *autonomía del individuo propiamente dicha*. Para que lo sea, hace falta como hemos indicado la *libertad-participación,* lo que no es –por así decirlo– una consecuencia natural del estado social democrático, sino de la *praxis cívico-política democrática*. En este sentido, cabe cuestionar, siguiendo a A. Renaut, aquellas interpretaciones "neotocquevilleanas" de la libertad democrática que la confunden con la mera independencia privada en clave estrechamente liberal o que la asimilan, en la línea postmoderna, a la autosuficiencia individualista. [15]

En el liberalismo de Constant, la libertad es fundamentalmente considerada como una protección de los derechos del individuo frente a una eventual e ilegítima intromisión por parte del Estado. En Tocqueville no se trata solamente de defender dicha libertad individual contra las agresiones provenientes del poder político, sino también de ciertas tendencias deficitariamente democráticas que segrega la propia sociedad civil (esto es, el individualismo, la uniformización igualitaria, la obsesión por el bienestar material, la apatía política, etc.) y para lo cual resulta insuficiente considerar la libertad como un derecho subjetivo, teniendo que abrirse a un entendimiento de la misma, en clave claramente *republicana*, en términos de participación y de responsabilidad cívico-política. [16] El olvido de esta dimensión de la libertad –indica nuestro autor a lo largo de toda su obra– llevó al declive de la aristocracia del Antiguo Régimen. Tengamos, pues, bien presente la lección, y no permitamos que nuestras democracias actuales degeneren –por análoga razón– en el peor de los despotismos, esto es, aquel que crece enmascarado tras los signos exteriores de la libertad democrática misma.

---

[14] A. de Tocqueville, *Drafts Yale,* Cve, paquet 17, p. 65 (citado por J. T. Schleifer, *Cómo nació la Democracia en América de Tocqueville,* México, FCE, 1984, p. 267).

[15] A. Renaut, *El futuro de la ética,* Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1998, pp. 62-77. En una dirección similar se expresa J. M. Besnier en "Tocqueville et la discussion libérale de la démocratie" en A. Renaut (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique,* Paris, Calmann-Lévy, 1999, vol. 4, pp. 150-160.

[16] Sobre este punto, cabría insistir para problematizar cierta corriente neorrepublicana actual que, siguiendo la interpretación de Ph. Petit en *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno,* Barcelona, Paidós, 1999, parece reducir de manera demasiado *negativa* la libertad republicana a la idea de "no-dominación" olvidando así la dimensión *positiva* de la misma como "participación".

ACERCA DE LA TRADICIÓN *ONTOLÓGICA* DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Fernando-Miguel Pérez Herranz
Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

Abstract: In this paper it will be defended that the Spanish philosophical thought has moved to the ontological field because of questions related with the Catholic dogma; and not to the epistemological philosophies which are from a nominalist tradition. This obstructed the approval of the Galilean and Newtonian scientific program. Zubiri affirms in *Naturaleza, Historia y Dios* that man becomes deified by his union with Christ through "the Baptism, and is sealed with the Eucharist" which is produced "in a physical and real way" and not in a symbolic one. The swan song of this ontologization can be dated in 1957 on the 4th Spanish Philosophy Week.

Key words: Ontology, history of Spanish philosophy.

1. Planteamiento

Quintín Racionero (1992) ha señalado dos vías por las que ha caminado la ontología moderna: una, aquélla que dirige sus intereses hacia las determinaciones del *ser*, y otra, aquélla que considera que detrás de los fenómenos se encuentra la *polis* y los problemas de la convivencia. Seguramente que una de las rupturas más radicales que ha acometido la filosofía española en la década de los sesenta –tanto desde una filosofía que podríamos llamar en general *analítica*, pero también corrientes continuadoras de la fenomenología como el estructuralismo o la hermenéutica, y aún un cierto marxismo– ha sido la de romper esa inclinación hacia el ser y la referencia –hacia la *ontologización* de todo problema filosófico–, y, consecuentemente, el de re-conducir las cuestiones filosóficas hacia la vía de la *polis* con sus convenciones, hipótesis, pragmatismo, etc., iluminados por el lenguaje natural, y a poner como cita ilustrativa de este nuevo modo de hacer filosofía, aquel comentario de Kant:

> El arrogante nombre de una Ontología, que pretende suministrar conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) en forma de doctrina sistemática, *debe dejar paso al modesto nombre de una mera Analítica del Entendimiento puro* [Kant, *Crítica de la razón pura* (B 303)].

La inclinación por la ontología en el pensamiento español más reciente proviene, desde luego, de la neoescolástica que se impuso tras la guerra civil, aunque le venga de recia estirpe: Pues esta neoescolástica se pretendía heredera de la contraofensiva anti-modernista desencadenada por el papa Pío IX en el siglo XIX y que contó con un

gran apoyo del pensamiento filosófico-teológico hispano, en el que brillaron con luz propia Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) y Ceferino González (1831-1894). Una respuesta que tenía sus orígenes, por su parte, en la filosofía española de los siglos XVI y XVII, que combatía las herejías protestantes –luterana, calvinista y anglicana, fundamentalmente– y las iniciales teorías del pacto, y que tendrán en Kant su obra cumbre.

Así que cuando las críticas nominalistas hacen saltar en pedazos la neoescolástica de posguerra, la filosofía española se queda sin una tradición genuina y sólo puede recurrir a algunas singularidades como José Ortega y Gasset o Miguel de Unamuno. Pues, si rastreamos lo que ha sido la filosofía española moderna, tanto la vinculada con la teología como la vinculada con el krausismo, veremos que siempre tras los fenómenos se ha apuntado hacia una «*realidad*» fundante, que es la que habría de sostener todo discurso. Por eso no se puede hablar de una filosofía poskantiana en el ámbito hispano –excepto las reivindicaciones de algún filósofo aislado, como Perojo, o la adaptación al *armonismo* moral del krausismo. Pero las críticas antikantianas de la «filosofía oficial» eran suficientemente disuasorias para dejar las cosas en su sitio, incluido el «liberal» Balmes, que considerará el kantismo como la doctrina «más dañosa» que algunos incautos tuvieron por un progreso «no viendo, sin duda, el fondo de escepticismo que en ella se encierra» [*Filosofía fundamental*, IV, IX, § 67].

El pensamiento español admitía mejor que el kantismo el sensualismo a lo Locke o a lo Condillac (quizá por su mayor conexión, al menos aparente, con Aristóteles), pero estas filosofías no arraigaron en España. Ni la ciencia newtoniana –siempre sospechosa– ni las filosofías empiristas o racionalistas lograron normalizarse, fuera de algunos cultivadores aislados. ¿Por qué? En este trabajo pretendo mostrar el canto del cisne de esa ontologización en la *IV Semana Española de Filosofía* de 1957, tras una tradición muy arraigada procedente de la *ontología vinculada a los dogmas de la Iglesia de Roma,* defendida tanto institucionalmente, por ejemplo, la reacción antimodernista de la Iglesia en el siglo XIX, como por filósofos independientes, como Xavier Zubiri. Y todo ello en el contexto de una cultura desarrollada en paralelo al resto de Europa y de un hiperracionalismo [cf. Rodríguez Aranda (1962)] que siempre ha caracterizado el pensamiento hispano; un pensamiento muy refinado, pero también muy confuso, en el marco de la complejidad de la nación española.

2. La «complejidad» de la nación española

El pensamiento filosófico español de la modernidad se caracteriza por la defensa del aristotelismo (incorporado al tomismo) y la ausencia de la reflexión sobre la física galileano-newtoniana. Al buscar las razones de esta posición, se terminaba remitiendo a lo retrógrado de nuestro país, a la cerrazón intelectual y al oscurantismo de la escolástica, que en las décadas de los sesenta y setenta se identificaban con el franquismo. Pero no dejaba de ser curioso que muchos intelectuales que amparaban esta tesis hablasen como poseedores de la verdad, y, a la vez, defendieran una teoría del conocimiento según la cual la superestructura cultural era un «reflejo social» de la infraestructura. ¿De dónde les venía este privilegio, si ellos mismos eran reflejo de la miseria y de la incultura? ¿Quizá, de que ellos mismos se habían cultivado sobre un rescoldo conceptual muy intenso? Pues no sólo hay un siglo de oro del XVII, sino una literatura y un arte brillantísimos desde entonces hasta la llamada generación del veintisiete.

¿Cómo articular estas, al menos aparentes, contradicciones? ¿Cómo el país de Vives, de Vitoria, de Cervantes, de Gracián... de Machado, de Alberti, de García Lorca... iba a ser un país imaginario? [cf. Regalado (1996)].

Quizá toda la confusión procede de la falta de ponderación sobre el imperio real que fue España en los siglos XVI y XVII. Lo que hoy llamamos España no ha sido originariamente nación, sino imperio, y a éste hay que tratarle en coordenadas explicativas diferentes. La *nación* –o mejor, el *Estado-nación*– más bien es un invento de la burguesía, primero de la francesa y después de la alemana, para dotarse de existencia frente a los imperios realmente existentes: hispánico, holandés y británico. Repasemos algo la historia de aquella época, siguiendo a historiadores poco sospechosos de connivencias imperialistas, que señalan el poder, la cultura y el modelo contra el que se configuran los estados europeos. El historiador e hispanista inglés Elliot dice que la Monarquía hispana es la más poderosa del siglo XVII:

> Dos décadas más tarde [el Conde-Duque de Olivares] se había convertido en el favorito del rey de España y, en realidad, en el gobernante efectivo de la mayor monarquía del siglo XVII [Elliott (1987), pág. 44].

Y en un imperio, a diferencia de un grupo de guerrilleros, no sólo hay militares, sino que proliferan el ingenio y las letras. El profesor de la Universidad de Breda S. A. Vosters escribe:

> Las prolongadas guerras de Flandes coinciden con un auge cultural de las dos naciones empeñadas en la lucha. Esta paradoja que parece contradecir el aforismo: *Hablan las armas, se callan las musas*, no es la excepción que confirma la guerra, sino más bien la guerra que no admite excepciones [Vosters (1982), pág. 95].

Y si España comenzó a hacerse nación por contraposición a la nación Francia –en la Guerra de la Independencia–, las naciones europeas y aun los imperios habían empezado a hacerse, en contraposición a España:

> La ruptura data del siglo XVI: España parece lanzarse entonces a la conquista del mundo y querer imponer su ley y su fe a Europa; fracasa y es contra ella, contra lo que representa, como se construye la Europa moderna [Joseph Pérez (2001), pág. 14].

Efectivamente, la monarquía española a punto está de alcanzar en 1625 el sueño de Felipe II con la expulsión de los franceses de Génova, la derrota de los holandeses en Bahía (Brasil) y la derrota de los ingleses en Cádiz. El Conde Duque de Olivares establece un plan para consolidar aquel triunfo, pero el resultado fue un fracaso. Demasiados enemigos: Por un lado, los políticos –falta de apoyo suficiente en los territorios de la península– y los militares –el ataque de los holandeses, ingleses, franceses, turcos...–. Por otro, el ataque intelectual y cultural, procedente de la ciencia. Y, sin embargo, otro intelectual poco sospechoso de exaltado hispano, Rubert de Ventós, considera que aquella España es políticamente más moderna que el resto de Europa: [1]

---

[1] Sería muy interesante contraponer las reflexiones que han hecho X. Rubert de Ventós en *El laberinto de la hispanidad* y G. Bueno en *España frente a Europa* sobre el lugar de España en la historia. Ambos defienden la peculiaridad cultural de la monarquía hispánica, si bien Rubert desde una perspectiva jesuítica y Bueno, dominica. Sin embargo, sus posiciones sobre la España actual son antitéticas, aunque ambos

> Políticamente, sin embargo, la colonización española es mucho más moderna [que la de los ingleses y holandeses] ya que trasplantan el nuevo espíritu nacional, sistemático, jurídico y burocrático, con el que construyen en América un sólido edificio de monumentos e instituciones (...) De ahí el individualismo feudal, religioso y comercial que exportan los ingleses y las individualidades renacentistas y ambiciosas que emprenden la colonización española impulsadas por el espíritu de independencia descrito por Ganivet y armadas con los resortes políticos y estratégicos de un Estado Moderno y grandioso, es cierto, pero también peligroso... En el norte se limitan pues a proyectar sus esquemas en el «vacío» americano, a explotar sus recursos y establecer sus *propietary society colonies*. No es pues su cultura y modernidad, sino precisamente la falta de ellas lo que les ahorra a los ingleses u holandeses los problemas teóricos y prácticos, hermenéuticos y de mestizaje, con que los iberoamericanos nos enfrentamos y de los que no hemos salido aún [Rubert de Ventós (1987), págs. 119-120].

Ahora bien, el avance científico que procura la física newtoniana se añade a la leyenda negra contra lo hispano. La verdad de la ciencia galileano-newtoniana les servirá a Hobbes y a Locke de soporte para establecer sus teorías sobre la propiedad y la convivencia humana que cuestiona la vida en común y la caridad católicas. Los jesuitas y dominicos hispanos defienden teorías económicas y políticas enfrentadas a las defendidas por los «hijos de Maquiavelo y de Hobbes», y conforman planes de organización universal que, aun habiendo sido derrotados, no pueden ser olvidados como despreciables. [2] Algunos hombres y mujeres peninsulares se van acercando a esos novedosos saberes, a las nuevas teorías científicas, pero la reacción de la intelectualidad hispánica (clérigos en su mayoría) y que ha sido contada espléndida, aunque tendenciosamente, por Herrero (1971), es muy resistente.

Así que los habitantes de esta península llevamos tres o cuatro siglos inmersos en esta dialéctica católica/protestante (acumulándose junto a «protestante» otros corrosivos calificativos: hereje, masónica, ilustrada, filosófica...) y que en otras ocasiones he tratado como la *complejidad* de España. [3]

---

también utilizan, en sus interpretaciones históricas, la escala del Estado: el primero lo hace desde el Estado como un todo cuyas partes son las distintas regiones y nacionalidades y considera que no hay un componente que vincule las distintas partes desde el siglo XVII, pues ya Portugal y Cataluña no se sintieron beneficiados por aquellas guerras de religión. El segundo, desde el estado como una parte en su conexión con otros estados, europeos y americanos y apuesta por la Comunidad Hispanoamericana, en la que se conservan y despliegan los valores que quedaron neutralizados con el triunfo del mundo anglosajón.

[2] El nominalismo defendido más bien por los franciscanos se desarrolló en Alcalá. Mas, a pesar de ser obra del cardenal Cisneros, la filosofía de los franciscanos no fue alternativa para la filosofía de los dominicos, ni, más tarde, para la de los jesuitas. El nominalismo terminista que estaba en vigor descuidaba la atención de los problemas filosóficos y se daba a las argucias y sutilezas de la sofística y la logomaquia. Véase en AA.VV. (1959) el artículo de V. Beltrán de Heredia, "Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá".

[3] En el cruce de las morfologías de los dos imperios: el hispano, un imperio generador con gobiernos barrocos y el triunfante que impone su economía y al que, por lo tanto, ha de plegarse España: imperio depredador y gobierno liberal. Del cruce de esas formas proviene la especificidad hispánica: generador-barroco y generador-liberal; depredador-barroco y depredador-liberal. Cf. F. Pérez Herranz y J.M. Santacreu, "La «cuestión de España» a las puertas del siglo XXI", *Anales de Historia Contemporánea*, nº 16, Universidad de Murcia, 2000 págs. 173-197.

3. El vínculo entre la nación española y el dogma de la Eucaristía

Pero el catolicismo hispano no es algo monolítico. Ya Menéndez y Pelayo (1986) dividió a la intelectualidad hispana en ortodoxos y heterodoxos y la historiografía de los últimos cuarenta años –a partir de Vicens Vives, Reglá, etc. muy influenciados por la Escuela de los *Annales*– han permitido matizar más y mejor. La iglesia de Roma y la monarquía hispánica está repleta de dudas, conflictos, venganzas... y demás acciones que pertenecen a la naturaleza humana. Roma se apoya en los jesuitas, que serán vistos con recelo siempre –y mucho más por dominicos, franciscanos y otras órdenes que ven en los jesuitas un competidor y el brazo de Roma–. Pero poco a poco se van haciendo con las riendas del control educativo de la monarquía hispánica. Lo dice García Cárcel:

> A finales del siglo XVI, la victoria de Roma sobre Madrid parece clara. El relanzamiento de la escalada de los jesuitas, a los que vemos infiltrarse en los años finales del siglo XVI entre los calificadores de la Inquisición, y el renacimiento de la Congregación de Cardenales en Roma patentizan la beligerancia pontificia [García Cárcel (1979), pág. 61].

En el siglo XVII el poder de los jesuitas es ya tan abrumador que podrán empezar a ejercer lo que Altamira ha detectado como un sentimiento nacional frente a la Europa protestante:

> A consecuencia de las derrotas y quebrantos sufridos en sus diversos ataques a Inglaterra, perdido el prestigio militar de antes y también, irremisiblemente, toda esperanza de vencer al protestantismo frente al cual creó el *sentimiento religioso nacional la Compañía de Jesús,* órgano esencialísimo de la reacción católica en Europa, tanto más viva cuanto más enérgico y poderoso era el ataque de los reyes y pueblos protestantes [Altamira (1988) pág. 173].

Pero la Compañía de Jesús no es una orden puramente pragmática, sino que también es una orden intelectual. Quieren convencer –argumentando racionalmente– de la verdad de los dogmas católicos. Y uno de ellos es especialmente importante: la Eucaristía [como ha mostrado Redondi (1989)]. Y es alrededor de su naturaleza donde se va a jugar la partida más relevante, pues ahí puede encontrarse una prueba física de la existencia de Dios. Los jesuitas están comprometidos con una *ontología verdadera,* y no con hipótesis matemáticas. El «*hyppoteses non fingo*» de Newton podrá entenderse de múltiples maneras, pero una de ellas es, sin duda, que él tampoco hace hipótesis, sino que cuenta, contra los jesuitas, la verdad del Dios unitarista de los latitudinaristas "uno de los mejores ejemplos que pueda proporcionarnos la historia sobre la no neutralidad de la ciencia podría ser el uso que de la ciencia newtoniana hizo la Iglesia anglicana y más concretamente una de sus facciones episcopalianas, la llamada latitudinarista" según Eloy Rada [cf. su prólogo a *La polémica Leibniz-Clarke*, 1980, pág. 24].

Todavía en 1934 Ramón Sijé, tutor literario del poeta Miguel Hernández, vinculaba el misterio de la Eucaristía con la unidad de la nación española:

> ¡Cómo comprendió San Pedro Calderón de la Barca, en su poesía de espadas como conceptos y conceptos como espadas, como cruces, la afirmación escolástica sobre la unidad del género humano por la Eucaristía!: *la unidad de España lograda por el misterio*... (Subrayado de Sijé) [Sijé (1934), pág. 34].

No tiene sentido que un imperio como el español que tiene el dominio y la administración de una extensión enorme de tierras y naciones se pudiera sostener en manos de soldados impetuosos y cretinos, de misioneros sádicos y de gobernantes asesinos. Existían no sólo planes bien dibujados, sino fuerzas materiales que permitían realizarlos. Pero desde luego es muy extraña su reticencia, y aun oposición, a incorporarse a la ciencia moderna. Por eso hemos de suponer que tendría que haber un *problema real* (es decir, una cuestión ontológica y no meramente ideológica) detrás de ese rechazo a la ciencia newtoniana. Pues bien, defiendo que el pensamiento hispano en general tiene un marcado acento *ontológico,* porque trató siempre de mostrar la realidad de Dios en la tierra, a través, entre otras manifestaciones, de la Eucaristía, frente a los protestantes reformados, que argumentaron en la vía abierta por los nominalistas, identificando a Dios con una Voluntad infinita, y reduciéndole más tarde a un sentimiento y, en última instancia, a una cuestión puramente subjetiva, de la vida íntima, alejándole de la vida social. Y aunque la Contrarreforma fue mucho más flexible en cuestiones de moral que el protestantismo –por algo los católicos eran vistos a sus ojos como pirronistas y paganos–, la Iglesia no cedió ante la controversia de los sacramentos, pues en ello le iba su misma razón de ser como cuerpo místico de Cristo [cf. Regalado (1996), II, pág. 35].

4. El contraataque de Roma a la modernidad en el siglo XIX y algunas voces independientes

En 1864 el contraataque de la iglesia fue global; procede de la propia Roma donde el papa Pío IX ha publicado el *Syllabus* y la encíclica *Quanta cura*, que es un documento mitad filosófico, mitad político [cf. Hugon (1990)]. Se centra en dos cuestiones teórico-filosóficas: 1ª. Los errores de las filosofías panteísta y naturalista; del racionalismo y el indiferentismo. Así como de la incompatibilidad de la razón y la fe. 2ª. La condena de la moral utilitarista y laica. Y en otras dos cuestiones práctico-políticas. 3ª. La independencia de la Iglesia respecto del estado y la subordinación de éste a aquélla. 4ª. La religión católica ha de ser la religión del Estado. Este rearme escolástico del integrismo neocatólico provocará enormes perturbaciones en el pensamiento liberal español que poco a poco trataba de ir incorporándose a las nuevas reglas del mercado impuesto por la economía triunfante.

Me parece que aquí radica una de las aportaciones más revolucionarias de José Ortega y Gasset, que pone al pensamiento español «a la altura de los tiempos», sacándole del pozo al que el Papado quiere volver a llevarlo. Ortega realiza una operación intelectual verdaderamente espléndida: En primer lugar, ofreciendo una *verdadera alternativa* a la escolástica; en segundo lugar, una filosofía que no rompe con la tradición hispana (aquí Ortega es continuador del krausismo); en tercer lugar, tratando de ponerse a la cabeza del pensamiento, tras la crisis del Sujeto epistemológico cartesiano. Morán ha resaltado este «inquebrantable» espíritu moderno orteguiano contra el pensamiento ontológico-escolástico:

> "En lo único que no está dispuesto a hacer concesiones es frente a la escolástica imperante en la filosofía universitaria, por mucho que los jóvenes católicos, como Julián Marías, que se sienten al tiempo devotos discípulos suyos, traten de animarle a participar"; "Para Ortega y Gasset, esos cinco puntales del nacionalcatolicismo

> [Donoso, Balmes, Vázquez Mella, Menéndez Pelayo y Ramiro de Maeztu] representan en gran medida aquello de lo que él había huido a comienzos de siglo, cuando para adquirir una formación marcha a Alemania, y contra lo que se manifestará siempre firme, nada susceptible de revisar o atemperar en sus juicios y desprecios"; "Pero que nadie piense en un Ortega domesticado. Es un Ortega celoso de su laicismo en un entorno nacionalcatólico"; "La enemiga principal de José Ortega y Gasset venía de la Iglesia española, auténtica inspiradora del pensamiento nacionalcatólico, que veía en su laicismo irreductible a su adversario doméstico más lacerante" [Morán (1998), págs. 143, 234, 266 y 275].

Pero la guerra civil dio al traste con ese programa, colapsando la obra de muchísimos discípulos de Ortega y de otros muchos que, por vías diferentes, habían participado de ese renacimiento hispano de principios de siglo XX. El triunfo de los nacionalcatólicos y la creencia en el triunfo de Mussolini (más que en el de Hitler), hizo pensar en una vuelta al pensamiento anti-luterano. Era el momento de volver a la vía de la ontologización y de alejarse de los convencionalismos. Y no fue una filosofía grosera, como a veces se ha ridiculizado, porque hubo pensadores muy refinado, entre los que destaca la figura de Javier Zubiri.

5. La ontología del primer Zubiri

La obra de Javier Zubiri (1898-1983), un hombre excelentemente formado no sólo en filosofía –discípulo de Ortega, estudió con Heidegger en Heidelberg–, sino en teología –fue ordenado sacerdote, aunque después obtendría la licencia eclesiástica– y aun en ciencia –estudió en Munich, Friburgo y Berlín, y se familiarizó con la mecánica cuántica–. Zubiri tuvo una presencia enorme en el pensamiento español a raíz de la publicación de su libro *Naturaleza, Historia y Dios* (1944), un conjunto de ensayos que inician un primer movimiento hacia la conformación de una ontología que culmina en *Sobre la esencia* (1962).

Desde sus primeros trabajos, Zubiri hace un planteamiento filosófico-ontológico, en la mejor tradición del discurso filosófico como discurso autónomo –Aristóteles, S^to^ Tomás, Suárez...–, que tiene presente los saberes de las ciencias, pero que no pretende realizar ni una categorización de lo real, ni establecer criterios para la clasificación de las ciencias, ni analizar lógicamente las estructuras científicas, ni buscar las condiciones de validez científica, ni fundamentar las ciencias sociales, ni hacer sociología de la ciencia. Zubiri se atreve a enunciar un discurso material, último y sustantivo sobre la realidad, sorteando las cautelas del criticismo que exige someter a crítica la propia capacidad de la razón y se vuelve a la construcción de una filosofía realista, que no quiere ser ingenua, sino rigurosa. El objeto de la filosofía no es lo trans-mundano, pero tampoco es el *cosmos*, sino el mundo como *omnitudo realitatis*. Por eso la filosofía es transcendental, porque investiga la determinación misma de la realidad que trans-pasa todo lo real y lo vincula como un todo. Zubiri necesita partir de lo que la psicología, la historia o las ciencias positivas dicen de la realidad –lo que explica (según sus discípulos, por ejemplo Diego Gracia) los largos trechos entre sus obras, dedicado a poner a punto sus conocimientos sobre las ciencias–, pero no con afán epistemológico, pues Zubiri considera que el *logos* no necesita llegar a la *realidad*, porque ya es realidad, y escapa así del realismo ingenuo, a la vez que del idealismo, y se instala en una posición que él mismo llama *conceptismo*.

El lenguaje de Zubiri se va haciendo cada vez más esotérico, dirigiéndose hacia los iniciados. Pero *Naturaleza, Historia, Dios* (se cita por la edición de 1978) es un libro transparente. Zubiri conecta ciencia y teología sin rubor. No ha estudiado la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica en vano, sólo para presumir, aunque podría hacerlo, sino porque tras la ciencia está la cuestión de Dios:

> No puedo olvidar lo que en cierta ocasión me decía Einstein ... Pero pensar que en cada instante está Dios jugando a los dados con todos los electrones del universo, esto, francamente, es «demasiado ateísmo» [Zubiri (1978), pág. 303].

Zubiri va desgranando conceptos de cuño aristotélico desde la primera página. Aristóteles aparece citado junto a Arquímedes, Galileo, Newton, Einstein y Plank, como los nombres que jalonan las etapas decisivas en la historia de la física. Y si Aristóteles puso en su sitio al atomismo clásico (pág. 293), la física del siglo XX hace lo mismo con la física clásica corpuscular (*passim*, págs. 245-304). Véase una muestra:

> Mientras la mecánica ha dominado despóticamente sobre la física, no pudo ponerse en duda el éxito de semejante concepción. Pero la física tiene que dar razón también de las cosas que aparentemente no son movimientos: la temperatura, los colores, los sonidos, etc. Y es fácil que ideara un subterfugio para evitar hablar del origen de los colores, como si se tratara de una generación desde la nada: tal fue establecer una correspondencia biunívoca entre estos hechos y ciertas magnitudes sometidas a leyes matemáticas. Con ello, el *llegar a ser* de los colores pasa a ser una simple modificación de lo que ya es: corpúsculos o medios elásticos [Zubiri (1978), pág. 297].

Además, pone en su sitio al concepto de Sujeto:

> La historia de la filosofía moderna ha recorrido así sucesivamente estos tres estadios: sujeto, yo, persona. Mas qué sea persona, es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego, no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este «ser *sui juris*» es, para Kant, ser imperativo categórico. Mas tampoco se llegó con ello a la cuestión radical acerca de la persona. Hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por *última vez* se movió la escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica [Zubiri (1978), pág. 370].

¿A qué «última vez» se refiere Zubiri? ¿A la polémica entre Galileo y los teólogos romanos? Pero continuemos con *Naturaleza, Historia, Dios*. Tras la modernidad, Zubiri se enfrenta con la Idea de Dios. Una de las aportaciones más reconocidas de Zubiri es la manera tan original con la que ha explotado el concepto de *intencionalidad*: el objeto de conciencia se transforma en «existir con», un «con» esencial. Pero en vez de referirse a las cosas empíricas, lo hace a una *deidad* o ser fundante respecto del cual el hombre estaría viniendo continuamente, de un poder que «me acoge, me cobija, me *religa*». La persona (que ha superado al sujeto y al yo) no *está* religada, sino que *es* religada, consiste en la religación. La deidad es el correlato de la religación. Zubiri desplaza las tradicionales vías tomistas en orden a la demostración de la existencia de Dios, a la *mostración* de Dios desde la existencia humana. Y aunque no podemos representarnos a Dios, por ser inconmensurable con nuestro conocimiento, podemos usar conceptos que no sean *representacionales*, sino *direccionales*: podemos hablar de una realidad que justificaría de modo eminente lo que de una manera direccional ha concebido de ella la inteligencia (pág. 359). La cuestión problemática es si

la religación puede ser algo más que una mera posición teórica, como lo pueda ser su opuesto el ateísmo. Dado que el hombre es un ser religado ¿cuál son los valores del argumento que le convierten en real? Pregunta fundamental, porque Zubiri no habla de Dios en abstracto (no se identifica con el Acto Puro aristotélico); se remite al Dios paulino de la tradición cristiana. El mensaje de S. Pablo habla de la transformación radical de nuestra existencia entera, consecuencia de una deificación por la unión con Cristo, unión que se produce por mediación del Bautismo y de la Eucaristía. El *mysterium* o *sacramentum* significa cooperar a la trasformación del ser del hombre, de ser natural a ser persona. El hombre se deifica por su unión con Cristo mediante «el Bautismo y queda sellada en la Eucaristía», que se produce «*física* y *realmente*» y no simbólicamente. Y añade en nota: "Aunque no es de fe esta aserción, para la mente de los griegos y hoy doctrina casi universal de la teología, con excepción de los nominalistas y de algún teólogo aislado (Bellarmino)" (pág. 405).

A seis páginas del final de *Naturaleza, Historia, Dios* (págs. 473-475) Zubiri dice expresamente que los sacramentos son símbolos. Ahora bien, lo esencial en la simbolización es la *causalidad real* de los elementos materiales (son símbolos eficaces); detrás no hay estructuras políticas, ni estructuras lingüísticas, ni estructuras económicas, sino realidad divina, Dios mismo:

> De esta suerte, por la deificación, se produce la última e integral unidad ontológica del ser humano en comunidad con los demás: «*ut consunmati sint in unum*»; «*sed unos* como el Padre y Yo somos uno» [Zubiri (1978), pág. 477].

El intermediario entre Dios y los hombres no podrá ser sino la iglesia con minúscula de terrena, de real, no con mayúscula de concepto abstracto; no creer en la iglesia es ya una negación de la Trinidad en su operación deificadora. *Naturaleza, Historia, Dios*, me parece, constituye la *verdadera ontoteología del pensamiento tradicional español*: Mostrar, si es que no puede demostrarse, la presencia de Dios en la Tierra. No de manera genérica al modo de Tales –«Todo está lleno de dioses»–, sino a través de instituciones humanas, y concretamente de la iglesia paulina, por mediación de sus sacramentos:

> San Pablo insiste, en efecto, según vimos, en que la causalidad ejemplar de Cristo glorificado es prenda y tipo de glorificación de toda la creación visible, y dentro de ella del hombre entero con su propio cuerpo: es la idea de la resurrección de la carne. El cosmos entero está en cierto modo afectado por la encarnación. Al reencarnares el Hijo, este *eón*, este siglo, recibió su *pléroma*, la plenitud de los tiempos. Por eso el segundo *eón*, la vida eterna, está ya incoada en el cosmos. Por el advenimiento de Cristo se producirá la consumación de los siglos y el imperio exclusivo del otro eón, de la vida eterna [Zubiri (1978), pág. 478].

Con estas palabras (a falta de un pequeño resumen) concluye Zubiri su *Naturaleza, Historia, Dios*, un programa afín a lo que pretendiera hacer la Contrarreforma católica romano-española a través de la defensa del misterio de la Transubstanciación. Un programa que tenía que sortear la física clásica, galileana y corpuscular, quizá un paso necesario en el desarrollo de la historia de la física, aunque como había puesto de relieve unos años antes Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*, un verdadero obstáculo para el pensamiento filosófico.

6. La penúltima escaramuza de la ontologización: la IV Semana de Filosofía de 1957

En los años 1955 y 1956 se habían producido aquellos tres acontecimientos independientes que, al coincidir, convierten esos años en una fecha simbólica: La muerte de José Ortega y Gasset; la protesta democrática en la Universidad, a raíz de la cual encarcelan a Dionisio Ridruejo, Ramón Tamames, Enrique Mújica, Javier Pradera, Miguel Sánchez Mazas, José Mª Ruiz Gallardón y Gabriel Elorriaga; y la celebración de la Tercera Semana de Filosofía con el título de «La Libertad». Al año siguiente, las ponencias y comunicaciones de la *IV Semana de Filosofía* celebrado en Madrid entre los días 24 y 30 de abril de 1957, serían ya, prácticamente, el canto del cisne de esa etapa que podría denominarse *«de la ontologización»*. A partir de aquí los filósofos españoles empiezan a rescribir toda la filosofía que se había realizado hasta ese momento.

Las Actas de la IV Semana de Filosofía dan fe de cómo la filosofía escolástica considera aún la ontología la clave de la interpretación y cómo Aristóteles es *el* filósofo. Un texto de Guillermo Fraile, que no tiene desperdicio, podría ser el símbolo de aquel pensamiento que se resiste a desaparecer y que, hermanando a Aristóteles y la mecánica cuántica, en un doble salto mortal, engulle toda la modernidad como un puro suspiro:

> Pretender prolongar la distinción, o lo que es peor el antagonismo entre hilemorfismo y Física moderna, equivale en cierto modo al cuento de aquel sacristán que enseñaba dos calaveras de un mismo santo y lo explicaba diciendo que la pequeña era de cuando era niño, y la grande, de cuando era viejo [AA.VV. (1959), pág. 113].

Lástima que Aristóteles, por ejemplo, no hubiera dado con el concepto de *aceleración* –e incluso lo hubiera negado explícitamente: "ya que no puede haber movimiento del movimiento, ni generación de la generación, ni, en general, cambio del cambio" (*Física*, 225 b 15-17)–, el concepto clave de la física newtoniana [cf. Bochner (1991), págs. 161 ss].

6.1. *Introducción y órdenes de ser*

Ya la conferencia introductoria de Juan Zaragüeta Bengoechea destaca el componente ontológico del saber filosófico. Las Ideas de materia y conciencia se conducen como un par de conceptos conjugados, es decir, definidos el uno por medio del otro, y no meramente yuxtapuestos o absorbidos entre sí, eliminando la tesis alternativa de las dos substancias o fórmula cartesiana por antonomasia:

> La visión más acertada de la naturaleza metafísica del hombre es la que le supone constituido por una sola forma que viene a ser la raíz de todos los tipos y grados de vida que se dan en él, ya que al unirse, no al cuerpo, sino a la materia prima, constituye al cuerpo en todos sus aspectos, físico-químico y vital de vida vegetativa o nutrición... [AA.VV. (1959), pág. 24].

Los hombres, animados de un espíritu informador de su cuerpo, van creando la cultura, que vendría a ser lo que supera lo natural y que se va transmitiendo de gene-

ración en generación. La cultura conduce al mundo de los valores, a la axiología, que, a pesar de haber sido pensada independiente de la ontología, no debe entenderse como algo separado de ella: pues, aunque el valor no es una forma de ser, afecta a los hombres (nivel moral) e interesa a las personas (nivel jurídico). Y la limitación e imputación de esa forma inserta en la materia (materia prima, no se olvide) conduce a «columbrar» el Primer principio o creador, Dios, que es pura forma de Ser: "Ser y Valor supremo del que participan a su modo y en su grado los seres y valores de este mundo" (pág. 26).

La IV Semana abordará, precisamente, los distintos órdenes fundamentales del ser (y del valor, en el sentido dicho), que son los siguientes: Forma y ser; seres vivientes y no vivientes; el hombre; el conocimiento; la moral y la jurisprudencia; y el arte. ¿Qué elemento es común a los planteamientos realizados? Entre todos los seleccionables destacaré el que me parece más ilustrativo: *el enfrentamiento –más o menos radical– entre el tomismo y el kantismo.*

6.2. *La crítica a Kant*

Saturnino Álvarez (O.S.A.) muestra lo esencial de la crítica a la modernidad, que llama muy sugerentemente «luteranismo cultural». El formalismo moderno defiende que las formas condicionan, a lo sumo, la realidad, pero no la realizan. Kant, que sería justamente el «filósofo de la reforma» (pág. 36), habría considerado que la ciencia, en cuanto producto, no surge como *dato del ser*, sino como *gracia del conocer* y que, por lo tanto, la ciencia es un proyecto sobre el ser sin el ser. En consecuencia, la ciencia es un orden otorgado. La consecuencia postkantiana será un formalismo totalizado y artificial que no cesa de reproducirse; un formalismo que, condicionador del ser, olvida la forma como causa del ser. El formalismo es un idealismo y el imperativo de autenticidad exige acabar de una vez con él (pág. 37), pues hay que buscarlo en la existencia bruta, inhóspita, no formalizada (el existencialismo). Y, argumentando por reducción al absurdo, Álvarez muestra la contradicción kantiana: su formalismo acaba siendo el propio adversario de la forma (pág. 38).

Luis Cencillo (S.J.) argumenta a favor de una nueva ontología del *eidos* macroscópico y coloca en el punto central de la crítica nominalista galileana al aristotelismo: ¿Cómo aceptar los átomos, las últimas partículas, "si la esencia radica en la estructura hylemórfica y éste había dejado de ser perceptible en el microcosmos?" (pág. 40). La realidad material del mundo no puede agotarse ni por el análisis químico ni por la esquematización cosmológica, por lo que hay que colocarse en el verdadero nivel ontológico. La unidad inteligible y esencial de todo ser carecería de sentido planteada en el microcosmos, tal como Aristóteles argumentó contra Demócrito (*De generatione*, 317 a 12-13). Pero la ontología, resalta Cencillo, no sólo es una consideración abstractiva de la estructura del ser material o espiritual, sino que incorpora el elemento inteligible que hace que el opaco substrato material y microscópico adquiere la consistencia, transparencia intelectual y unidad característica del ser. Y eso no puede ser mera abstracción, sino algo objetivamente captable a escala corpórea humana, lo que se pone de manifiesto en el nivel del valor, que remite, a su vez, al ser en general, en cuanto participante de Dios. Así pues, la materia, al hacerse perceptible e inteligible macroscópicamente, se muestra transcendida de valor. El resto de las comunicaciones

se mantiene en ese espíritu tomista escolástico, desarrollando algunas cuestiones que apenas si aportan algo de interés, excepto el modo de hacer filosofía de la época.

Pero la ponencia de Guillermo Fraile (O.P.), ya en el segundo orden de realidad –seres no vivientes y vivientes–, es espectacular. Pretende encontrar nada menos que una síntesis entre la doctrina hylemórfica y las teorías físicas modernas. ¿Cómo casar Aristóteles, Galileo y Einstein? La solución de Fraile es muy ingeniosa: Sólo tiene que aceptar las teorías físicas modernas, aunque prescindiendo "en este momento, de las modalidades particulares en el concepto de constitución de los elementos integrantes del átomo y de su estructura concreta en el edificio atómico" (pág. 78). Para Fraile la relación entre una y otras teorías no es ni de oposición ni de contradicción, sino de identidad y de continuidad. ¿Cómo es posible defender una cosa así? Porque los físicos –dice Fraile– utilizan implícitamente el dualismo hylemórfico, si bien se separan de él, por motivos pragmáticos, pues ese dualismo es deficiente para la experimentación. Y ya, de paso, Fraile regaña a los muchos escolásticos que, en vez de sumergirse en el mundo de la ciencia, se quedan en las conclusiones de la Filosofía Primera, pues las ciencias han de discutirse en sus propios campos.

Despejado el camino para no asustar a los científicos, Fraile hace un buen requiebro al tomar la materia ordenada en figuras geométricas de donde surgen los cuatro elementos –tierra, agua, aire y fuego– que considera luego en el mismo nivel ontológico que los átomos de la física moderna (pág. 90). (Pero Aristóteles no señalaba formas geométricas los elementos, sino que los distingue por sus cualidades con las que el pitagorismo y el atomismo quedaban rechazados). Fraile desde luego detecta el problema, porque parece que Aristóteles retrocede respecto de Platón si las formas resultan ser cualitativas y no numérico-cuantitativas. Y ahí se abre la brecha entre hylemorfismo y atomismo, que los escolásticos han supuesto irreconciliables.

Sin embargo, para Fraile el cosmos griego no difiere sustancialmente del moderno. Más aún: el concepto hylemórfico de la realidad corpórea, formulada por los griegos, perdura y se encuentra asimilado en las teorías de la Física moderna (pág. 97), de la que sería su primera etapa. Pues el dualismo constitutivo de los seres distingue entre un principio indeterminado y potencial y otro principio activo y determinante. (Fraile confunde e identifica aquí el planteamiento de la ontología general –que se puede compartir con pensamientos míticos que distinguen, por ejemplo, entre el Caos y los dioses particulares– con la determinación de los parámetros que distinguen unas ciencias de otras, o de puras especulaciones). Todo lo cual permite que las nociones tratadas de la Física puedan ser utilizadas analógicamente para la explicación racional de los misterios del dogma (pág. 113).

En el tercer orden –el antropológico–, la ponencia de Yela es, por así decir, mucho más moderna: respira aires orteguianos, menos ontológicos. El hombre se presenta como un ser abierto a la realidad, de la que tiene que hacerse cargo inventando, proyectando y haciendo su biografía.

Pero Ángel Benito y Durán vuelve a presentar una concepción del hombre tomista y ontológica: el desarrollo del niño a lo largo de varias etapas o psicofanías en las que el alma a través del tiempo manifiesta su trabajo y esfuerzo: desde la formación del corazón, cerebro y tacto, hasta las epifanías de la gracia a través del bautismo, la confirmación, la eucaristía, el ayuno, los votos religiosos o el matrimonio y la profesión para culminar en la vida pura y la caridad cristianas, una dimensión desconocida, ni siquiera soñada, por la «filosofía pagana».

Abelardo Lobato (O.P.) defiende la tesis hylemórfica del cuerpo y del alma. Y vuelve a la carga contra el mecanicismo/atomismo: "Los cuerpos no pueden explicarse como meros agregados, como unión accidental de materia que se mueve en el espacio". Postula un elemento unitario y sustantivo (y cita como autoridad a Pío XII, pág. 162). Para Lobato, que sin duda desoye los consejos de Fraile cuando se trata de penetrar la íntima estructura de los seres materiales, la solución no pertenece a la ciencia, sino a la filosofía. La hipótesis es: De los cambios accidentales se accede a los cambios sustanciales por la inteligencia. Los argumentos: Por la experiencia se alcanza en el ser tanto lo puramente material o materia segunda –núcleos, electrones...– como lo dinámico –fuerzas eléctricas, electromagnéticas...–; por la razón, a las raíces sustantivas del ser, la materia y la forma. La conclusión: Esa forma sustancial es principio formal que da a cada cosa aquello que le distingue de lo demás y se une con la materia para construir un único ser.

Jesús Muñoz y Pérez-Vizcaíno (S.J.) plantean el debate desde otro anterior: el que tuvo lugar entre el iluminista Pedro Juan de Olivi (oriundo del Languedoc) y el tomismo. Una discusión de lo más interesante, porque Olivi había defendido que las almas vegetativa y sensitiva eran formas del cuerpo, pero el alma intelectiva no. Pues si bien el alma intelectiva perfecciona al cuerpo, no lo hace inmediatamente, sino como una iluminación de Dios, que es una manera de decir de la *cultura*. La escolástica, frente al iluminismo, defenderá la importancia del *cuerpo* frente a la iluminación de las formas separadas (la cultura). Como pondrá de relieve más adelante Victorino Rodríguez (O.P.), las almas difieren entre sí no sólo en notas accidentales (congénitas o adquiridas), sino en su condición íntima, substancial-individual, diferencia cuya raíz es la diversa disposición somática del cuerpo en el momento de constituirse la sustancia individual humana. A cada alma corresponde un cuerpo inalienable o intransferible, tal como dice Santo Tomás en *Contra gentiles*, cap. 73.

En el orden gnoseológico, Manuel Mindán Manero contempla las teorías del conocimiento de Platón, Santo Tomás y Kant, defiende la teoría del Doctor Angélico que considera intermedia (aunque no indica si estructural o temporalmente) entre las otras dos. El alma es definido como un ser que reúne de un modo intencional y reflejo la perfección de todo el universo, es decir, del Ser.

Ramón Ceñal (S.J.), tras seguir los pasos de Kant y concebir que las formas *a priori* no revelan la realidad misma, se pregunta si sólo pueden llegarse a establecer ese apriorismo que se resuelve en sí mismo o puede llegar hasta la misma del conocer, una abertura al mundo real. Y vuelve a reincidir en la ontologización.

En el quinto orden de la filosofía moral, José Mª Díez Alegría (S.J.) toma como punto de partida el formalismo moral kantiano, subsuelo –lo acepta explícitamente– del pensamiento contemporáneo. Mas –en la línea de Maritain o Guardini, que consideraban la misión del pensamiento del siglo XX en superar el abismo que Kant había abierto entre realidad y apariencia, entre impresión y concepto–, el kantismo estaría ya superado ¡por el catolicismo mismo!, habiendo dejado dos posiciones antagónicas: Por un lado, la axiológico-objetivista de Max Scheler; y, por otro, la incomunicable individualista de las Éticas de la Situación, en la que concurren corrientes nominalistas y la teología protestante.

Díez Alegría critica ambas posiciones. A Marx Scheler le cuestiona su separación entre «valor» y «ser». Para Díez Alegría el núcleo de la Ética no se encentra en la felicidad, sino en la dignidad de ciertos bienes que exigen respeto y adhesión, de suerte

que el desentendimiento de ellos procura una situación indigna (pág. 230). Así pues, no se debe confundir el formalismo moral con la Ética de la Forma, como si las éticas materiales fueran de pura multiplicidad material de lo empíricamente dado, pues la Ética material es también una Ética de la Forma, ya que lo es de una Ética de lo universal, es decir, lo eterno en el hombre y ahí coincidirían pensadores escolásticos (ética de los bienes) y pensadores fenomenólogos (ética de los valores).

A la Ética de la Situación le cuestiona su fundamento, pues no puede estar en contradicción con la norma universal recta y adecuadamente concebida, que además, quedaría en relación de subordinación respecto de la norma subjetiva, que es la que tiene la última palabra para determinar la exigencia moral objetiva. Más aún: la Ética subjetiva posee también su propia contradicción, si una Ética subjetiva ha de ser también una ética de la forma, aunque sólo sea porque esa norma subjetiva/universal se diga «autenticidad», «sinceridad frente a sí mismo y a Dios», «respuesta», etc.

Elías Martínez Ruiz insiste en la divergencia entre la moral católica, en la que la moral está vinculada a la metafísica y la moral "sustentada en sí misma y en la autonomía del sujeto moral" que responde a la tradición kantiana totalmente extraña a la tradición que hundió siempre la moral en la metafísica, el bien en el ser" (pág. 245).

La moral católica rompe el círculo de la finalidad inmanente de la naturaleza, cerrada sobre sí misma, y la abre hacia el ser que procede de la Mente y la Voluntad Divinas, cuya expresión es la Palabra con la cual Dios se humaniza, pues la palabra sólo es escuchada y recogida por otra persona. Así que la moral se pone en juego ante la libertad del hombre que puede decir sí o no y la vida es un diálogo entre las *personas* humanas y la *persona* divina. Pero la comunión con Dios se logra en la comunidad religiosa, a través del amor, la sinceridad, el respeto... hacia los otros.

Ahora bien, una moral que es religiosa y dialogal, no expresa un orden impersonal de la razón (estoicos), ni es una fuerza impersonal interpuesta entre Dios y la conciencia humana (kantismo), sino expresión de la esencia y la voluntad de Dios. Pero además, esta palabra es dirigida literalmente por Cristo, por el *verbo hecho carne*: "De este modo, el Verbo que nos habla por la creación, por Él que se han hecho todas las cosas y el hombre, es capaz de palabra, ahora hecho carne se dirige a nosotros. Su imitación es la respuesta a su palabra... La moral ahora es imitación de Cristo" (pág. 250). No es una Palabra libremente argumentada o consensuada, porque el hecho de que la Palabra se haya hecho carne significa ya la conformación de un modelo material, corpóreo: la vida misma de Jesucristo.

Y, en fin, en el sexto orden, el estético, Luis Ruiz Altuna o Jaime Sarri defienden un concepto de belleza fundado ontológicamente en la armonía del mundo sostenido en el orden divino. Jaime Sarri expone la estética de Antonio Comellas Cluet (1832-1884), para quien el arte es el descubrimiento de la obra divina. El mismo deseo de belleza está impreso por Dios mediante el cual se instruye el orden ontológico sobrenatural, según un argumento apodíctico. Comellas defiende una armonía natural entre la naturaleza humana y la religión católica, y es ésta la que ha revelado y creado un modo de belleza sobrenatural.

La ponencia de José Camón Aznar insiste en su visión teocéntrica de la presencia divina en la realidad, cuya fuerza es el dolor. La existencia singular no puede ser, por lo tanto, un principio del orden ideal –no hay nada como un mundo armónico–, pues está inmersa en un mundo en formación, en un mundo desagarrado, que inicia la salvación justo en el momento en que esa singularidad llega a un nivel de autenticidad tal que realce alguna de las facetas de Dios. La única armonía es la de la fe en la liber-

tad en la que juega un papel central la creación artística. Así que en la obra de arte no sólo hay que juzgar la intención del artista (tal y como defiende el romanticismo germánico), sino por sí misma, lo que sólo es posible hacerlo en la vivencia que envuelve la creatividad del artista. Por eso en el arte moderno no se puede separar fondo y forma, porque es versión directa del alma al lienzo o la piedra o el bronce. La fealdad no será más que ese desequilibrio, la inadaptación esencial del fondo y la forma: por sobrecarga de la vida interna o por la supresión de lo formal.

7. Hacia la inevitable mediación del kantismo

Pero en aquella IV Semana participaba un joven filósofo que rompería con la ontologización y que se convertirá –algunos dirían la negación de la negación– en un uno de los más significativos y consistentes estudiosos de Kant, D. Fernando Montero Moliner [Molinuevo (1980)]. A él se le unirán filósofos de todas las tendencias –dialécticos, fenomenólogos, marxistas, estructuralistas, analíticos lógicos o del lenguaje...–.

Gustavo Bueno llamará a su propio método filosófico «*materialismo trascendental*» aunque desvincula la idea de transcendentalidad a la idea de *a priori*. Si se llega a hablar de que algo ha llegado a ser transcendental no es porque lo sea *a priori*, sino porque ha resultado serlo. Por ejemplo, podrá decirse que el sujeto corpóreo operatorio o su lenguaje es condición transcendental de la racionalidad de las obras por él producidas y no el yo transcendental abstracto [(1996), págs. 49 ss.]. Carlos París dice que su encuentro con Kant es decisivo: "Debo afirmar que Kant ha sido un pensador cuya huella me marcó desde los tiempos de estudiante" [(1987), pág. 26]. José Gómez Caffarena ha de reconocer que "Kant es un nuevo Aristóteles y su «revolución copernicana» un paso irreversible en la historia del pensamiento humano ... Es preciso superar a Kant desde el mismo Kant, pero esa superación es superación en su mismo espíritu" [(1962) nº 18, pág. 474]. Eugenio Trías señala que ya no es posible filosofar a partir de debates con Aristóteles o Suárez, pues es inviable una filosofía precrítica, prekantiana: "Sólo en medios culturales con ilustración frágil y modernidad quebradiza puede acometerse, incluso con extraordinaria dignidad (así en el caso de Xavier Zubiri), un imposible reencuentro con el pensamiento precartesiano y precrítico" [(1985), pág. 24]. Josep Lluís Blasco comenta que la teoría del conocimiento no se encuentra en un callejón sin salida, sino más bien se trata de que el kantismo todavía no ha cumplido toda su misión: "Vivimos bajo la égida de Kant, cumpliendo su programa, pero justo por ello y siendo fieles al «juicio maduro de la época» llevamos el programa más allá de donde lo llevó Kant" [(1992), pág. 214]. Y así, sucesivamente.

Por eso el debate inexcusable de los nuevos filósofos españoles ha sido su mediación moderna; sólo así podía ser rebasada la misma modernidad y eso es lo que han hecho los filósofos originales. Todos ellos pasaron y enseñaron en sus cátedras lo que hubo de experimentar Ortega:

> Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. *En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones.* Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería [Ortega (1987), tomo 4, pág. 25].

Referencias bibliográficas

AA.VV. (1959), *La forma. IV Semana Española de Filosofía*, CSIC, Instituto «Luis Vives» de Filosofía y Sociedad Española de Filosofía, Madrid.
Altamira, R. (1988), *Historia de la civilización española*, Crítica, Barcelona.
Blasco, J.L. (1992), "Metafísica y Teoría del Conocimiento", *Anales del Seminario de Metafísica*, págs. 207-215.
Bochner, S. (1991), *El papel de la matemática en el desarrollo de la ciencia*, Alianza, Madrid.
Bueno, G. (1993), *Teoría del cierre categorial 2*, Pentalfa, Oviedo.
Bueno, G. (1996), *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo.
Bueno, G. (2000), *España frente a Europa*, Alba, Barcelona.
Elliott, J. H. (1987), "Historia de una ambición", *Historia 16*, nº 137, págs. 44-50.
García Cárcel, (1979), "La independencia imposible", *Historia 16*, nº 35, págs. 55-61.
Gómez Caffarena (1962), *Pensamiento*, nº 16, pág. 478.
Herrero, L. (1971[1]), *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza, Madrid.
Hugon, E. (1990), *Las veinticuatro tesis tomistas*. Incluye además: *Encíclica Aeterni Patris*, de León XIII; *Motu propio Doctoris Angelici*, de Pío X; *Motu propio non multo post*, de Benedicto XV y *Studiorum Ducem*, de Pío XI, Porrúa, México.
Maravall, J. A. (1944), *Teoría española del Estado*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
Menéndez Pelayo, M. (1986), *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid.
Molinuevo, J.L. (1980), "La recepción de Kant en España", *Estudios sobre Kant y Hegel*, ICE, Salamanca.
Morán, G. (1998), *El maestro en el erial*, Tusquets, Barcelona.
París, C. (1987), "Autobiografía intelectual. La evolución de mi pensamiento filosófico", *Anthropos*, Barcelona.
Pérez, J. (2001), *España en el siglo XVI*, Espasa-Calpe, Madrid.
Racionero, Q. (1992), "Consideraciones sobre el materialismo" en *La filosofía de Gustavo Bueno. Homenaje a G. Bueno organizado por la revista Meta*, Universidad Complutense, Madrid, págs. 27-70.
Redondi, P. (1989), *Galileo herético*, Alianza, Madrid.
Regalado, A. (1996), *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols. Destino, Barcelona.
Rey Pastor, J. (1934), *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, Junta de Investigación Histórico Bibliográfica, Madrid.
Rodríguez Aranda, L. (1962), *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Aguilar, Madrid.
Rubert de Ventós, X. (1987), *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona.
Sijé, R. (1934), "Artículos" en *El Gallo Crisis. Libertad y tiranía*, Corpus de 1934, Orihuela, Alicante.
Trías, E. (1985), *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona.
Vosters, S.A. (1982), "Las armas y las musas. Las guerras de Flandes en la literatura de la Edad de Oro", *Historia 16*, nº 76, págs. 95-107.
Zubiri, J. (1944[1], 1978), *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid.

WITTGENSTEIN: ¿FILÓSOFO RURITANO? *

Vicente Sanfélix Vidarte

Abstract: In his posthumous book, *Language and Solitude,* Ernest Gellner gave a political interpretation of Wittgenstein's philosophy. According to him, whereas the *Tractatus Logico-philosophicus* presents a conception of language inside the liberal and enlightened tradition, the *Philosophical Investigations* defends a romantic, communitarian and nationalist conception of it. This article discusses Gellner's interpretation, defending that Wittgenstein's conception of philosophy was always likewise critical with liberalism and nationalism.

Key words: Gellner, Wittgenstein, nationalism, liberalism, communalism, philosophy, language.

1. La cuestión judía en Ruritania

Dada la fragilidad de nuestra actual geografía política, lo difícil que resulta ya saber si un país existe o no, bueno será comenzar por decir que Ruritania fue un término que Ernest Gellner utilizó en sus explicaciones de cómo surgió el nacionalismo en un contexto que, a pesar de ser imaginario, el del imperio por él llamado Megalomanía, [1] no obstante, y como le pasaba a la Kakania de Musil, [2] se parecía estrechamente al terminal imperio austro-húngaro.

Por lo que hace a nuestra pregunta, el mismo Gellner se planteó la cuestión en su último y póstumo libro: *Language and Solitude,* [3] y la contestó afirmativamente. Como, antes de él, Janik y Toulmin se habían preguntado, en su *La Viena de Wittgenstein,* [4] si éste fue un filósofo kakano y la habían respondido, también, con una afirmación.

Pero la disensión con uno –Gellner– y con otros –Janik y Toulmin– es posible. Evidentemente, Wittgenstein nació en Viena cuando esta ciudad era todavía la capital

---

* El presente trabajo se ha beneficiado de la ayuda de la DGICYT para el proyecto de investigación: "Identidad, individuo e historia".

[1] Cf. por ejemplo E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1997, p. 83 y ss.

[2] Como es bien sabido, "Kakania" fue el término que introdujo Robert Musil en su *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1973, para referirse irónicamente (Kakania, el imperio caca) al imperio austro-húngaro en su decadencia, sirviéndose para ello de las iniciales de los adjetivos con que pomposamente dicho imperio se refería a sí mismo: "Kaiserlich-königlich" (Imperial-real).

[3] E. Gellner, *Language and Solitude*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. Se prepara una edición en castellano en Síntesis, Madrid, 2002.

[4] A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1974.

del por entonces ya decadente imperio austrohúngaro. Y todavía le pilló joven el derrumbe del imperio. De modo que fue, por lo tanto, primero austrohúngaro y luego austriaco a secas. Por lo tanto, primero kakano (o megalómano), [5] y después simplemente ruritano.

Pero de esta evidencia indiscutible no se sigue que Wittgenstein fuera un filósofo austrohúngaro, o austriaco, o kakano, o ruritano. Y no se sigue no sólo porque también tuviera tiempo de ver desaparecer Austria, anexionada a la Alemania nazi, y de adoptar la nacionalidad británica; sino también, y sobre todo, porque al menos durante mucho tiempo se pensó que Wittgenstein, independientemente de dónde hubiera nacido y de qué países hubiera sido súbdito o ciudadano, era un filósofo británico. Esto es: un filósofo cuyos problemas y posiciones se hacían inteligibles únicamente contra el trasfondo de los problemas y de las posiciones filosóficas que llegaron a ser predominantes, como en ninguna otra parte, en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, Wittgenstein no era un filósofo austrohúngaro sino un filósofo tan británico como Moore y como Russell... o como Frege y como Carnap.

Empezamos ahora a saber lo que está involucrado en nuestra cuestión. Responderla afirmativamente significaría defender que el pensamiento de Wittgenstein no se puede entender, o al menos no se puede entender con profundidad, sin referirlo al contexto de Ruritania, o de Kakania, de Austria o del imperio austrohúngaro. De hecho, esto es lo que defendieron Janik y Toulmin. Y de hecho, también, es lo que defendió Gellner. Aunque este acuerdo general esconde discrepancias particulares sustantivas; discrepancias que se pueden epitomizar en los siguientes términos: mientras para los primeros Wittgenstein fue siempre un filósofo kakano; para el segundo, sin dejar de ser nunca un filósofo kakano, fue también un filósofo ruritano.

Yendo más al grano: para Janik y Toulmin siempre hubo una continuidad en los objetivos –al menos en los objetivos– perseguidos por el filósofo Wittgenstein. Y estos objetivos los extrajo del ambiente cultural de la Viena o de la Kakania finisecular: de Kraus, de Loos, de Hertz, de Mauthner...; o de aquellos autores que poderosamente influían, desde afuera, sobre aquel ambiente: de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Tolstoy... Para Gellner, sin embargo, lo que puede iluminar la oscura filosofía wittgensteiniana es la luz que podría arrojar sobre ella el contexto y el destino político del imperio austrohúngaro; [6] contexto y destino, para ser más precisos, marcado por el enfrentamiento entre dos posiciones antagónicas: el liberalismo y el nacionalismo. Este antagonismo serviría, cuando menos, para entender mejor el deslizamiento de la primera a la segunda filosofía wittgensteiniana, entre las que habría una discontinuidad mucho mayor que la que pensaban Janik y Toulmin.

En principio hay que decir que la propuesta hermenéutica de Gellner suena bastante implausible. Wittgenstein no fue, explícitamente al menos, un filósofo político. No hay una filosofía política de Wittgenstein. Hay, sí, una filosofía del lenguaje, de la lógica, de las matemáticas, de la psicología, del conocimiento... y mucho más concisa,

---

[5] De todas formas, en su trabajo póstumo, aunque Gellner sigue hablando de Ruritania, ya no habla del imperio de Megalomanía. En su lugar alude a la Kakania de Musil, lo que confirma que Megalomanía era, en sus anteriores trabajos, su manera de referirse a Kakania, es decir: al imperio austrohúngaro.

[6] A decir verdad, Janik y Toulmin no ignoran en su obra este contexto, al que presentan con cierto detenimiento en el segundo capítulo de la misma: "La Viena de los Habsburgo: ciudad de paradojas"; pero no parece que a este contexto le atribuyan una influencia directa en la problemática y el pensamiento wittgensteiniano. Su tesis parecería ser algo como lo siguiente: los problemas políticos en la Viena finisecular se sublimaron en problemas ético-estéticos. Y es de este ámbito de donde Wittgenstein tomó directamente lo que fue siempre la problemática de su filosofía.

una ética, una estética, una filosofía de la religión inclusive; pero no una explícita filosofía política.

Por otra parte, la tesis de Gellner suena intrínsecamente implausible. ¿Cómo podría una determinada coyuntura política, el enfrentamiento entre liberalismo y nacionalismo, arrojar luz sobre ramas tan abstractas de la filosofía como son la mayoría de aquellas a las que acabamos de aludir?

La pregunta tendría una difícil respuesta si Gellner se limitara a entender la confrontación entre liberalismo y nacionalismo como una mera confrontación entre opciones estrictamente políticas. Pero para él, esta confrontación política era también una confrontación entre dos filosofías, entre dos cosmovisiones, entre dos concepciones diferentes de la sociedad, de la cultura y, en suma, del hombre: las que se agrupan bajo los rótulos genéricos de "Ilustración" y "Romanticismo", respectivamente. Y esta comprensión del asunto no es ni arbitraria, ni caprichosa. [7] Pues, en efecto, es claro que por detrás de lo que se entiende en un sentido amplio como liberalismo, respaldándolo, están muchas de las posiciones que se tienen por santo y seña del espíritu ilustrado: el racionalismo, el cosmopolitismo, el individualismo... En tanto que por detrás del nacionalismo nos encontraríamos, respaldándolo, con muchas de las posiciones románticas: el historicismo (cuando no el tradicionalismo), el organicismo, el comunitarismo...

Así entendida, la disyunción entre liberalismo y nacionalismo sí puede ayudar a explicar el pensamiento wittgensteiniano. Pues al fin y al cabo, y para empezar, liberalismo y nacionalismo incoarían dos concepciones muy diferentes del lenguaje. [8] Pero si la filosofía del lenguaje no agota –como ya debe haber quedado claro– el conjunto de la filosofía wittgensteiniana, sí que constituyó siempre su auténtica espina dorsal.

Queda, claro está, el hecho de que Wittgenstein no reconoció explícitamente que este marco hubiera influido de ninguna manera en la gestación y desarrollo de su pensamiento. Gellner no lo niega, pero insiste: aquel contexto influyó en Wittgenstein de una manera inconsciente y, por ello mismo, tanto más poderosa. En cualquier caso, quizás no fuera imposible aducir a favor de su interpretación cierta evidencia circunstancial. [9]

---

[7] Podríamos citar aquí el caso de Ch. Taylor, un autor que estando muy lejos de Gellner, de alguna manera estaría de acuerdo con él en que al liberalismo, como opción filosófico-política, le respaldaría cuando menos la facción epistemológica de la ilustración. En tanto que en apoyo del nacionalismo vendría una tradición alternativa que tendría en Herder o en Hegel a egregios representantes.

Por lo demás, dado que Taylor considera que el segundo Wittgenstein habría sido uno de los filósofos que en el siglo XX más habría contribuido a cuestionar la primacía de la tradición epistemológica (la de la ilustración liberal), creo que su interpretación del pensamiento de éste presenta una extraña, y estrecha, afinidad con la interpretación de Gellner.

Para ilustrar lo dicho en esta nota se podrían leer varios de los ensayos recogidos en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos,* Paidós, Barcelona, 1997.

[8] Ya que hablábamos de Taylor y de sus *Argumentos filosóficos*, cf. su ensayo "La importancia de Herder", donde contrapone la concepción "nominativa" del lenguaje, ligada a autores como Locke y Condillac, a la concepción "expresivista" del lenguaje, articulada por el propio Herder. Por cierto, en este ensayo Taylor alude a Wittgenstein como uno de los críticos de la primera. Cf. *op. cit.,* p. 116.

[9] Dicho sea de paso, tampoco Janik y Toulmin contaban con algo más que una evidencia circunstancial a favor de su propuesta alternativa. Y es que Wittgenstein no sólo era parco en su reconocimiento de influencias y deudas sino que, además, no nos dejó ningún documento autobiográfico que, a la manera de las *Olímpicas* de Descartes o la carta al Doctor ¿George Cheyne? de Hume, nos pudiera servir de orientación para entender cómo llegó a plantearse sus problemas filosóficos.

Prescindiendo de los detalles podríamos decir que la tesis de Gellner era que los liberales se convirtieron paradójicamente en defensores del conservador imperio austrohúngaro porque, al fin y al cabo, éste venía a sintonizar más con sus valores de fondo: cosmopolitismo, individualismo, racionalismo, urbanismo... [10] de lo que lo hacía un nacionalismo que era la principal amenaza, como se iba a demostrar, del imperio, y vindicaba el comunitarismo, la tradición, el ruralismo... Y también defendió Gellner que los principales defensores liberales del imperio se nutrieron de las filas de la burguesía alemana –al fin y al cabo, representantes de la cultura más "universal" de cuantas pululaban en el imperio– y, sobre todo, de los judíos, quienes veían en el imperio una posibilidad de integración a la sociedad civil nada clara en el horizonte nacionalista.

Claro que el liberalismo no era la única opción abierta para la minoría judía. También podían desarrollar su propio nacionalismo: el sionismo. O podían buscar no tanto la integración en un estado multicultural y cosmopolita cuanto la asimilación en alguna de las naciones emergentes. El precio a pagar, en este caso, era simplemente abjurar de la propia tradición para pasar a abrazar otra. Y más en general, dejar los valores del liberalismo, caso de que alguna vez se hubieran tenido, para pasar a abrazar los del nacionalismo: menospreciar, por ejemplo, la vida urbana para pasar a apreciar la vida rústica, la pureza y simplicidad vital de quienes tienen trato directo con el suelo patrio.

Por lo demás, fue aquella una época tan agitada, de tanto cataclismo histórico, que muchos tuvieron la oportunidad de hacer de la adopción de estas diferentes alternativas su propia biografía. Empezar como liberales austro-húngaros para buscar después la asimilación a una nacionalidad: la alemana, pongamos por caso. Asimilación cuya dificultad hizo que algunos terminaran por ver su antigua condición de judíos o de liberales como un estigma odioso que les dificultaba o impedía integrarse, como anhelaban, en la nueva comunidad nacional.

Ahora bien, y aquí empieza la evidencia circunstancial que podría aducirse en favor de la tesis de Gellner, desde luego sabemos que Wittgenstein no fue ajeno a estos avatares históricos. Sabemos, por ejemplo, que luchó voluntariamente por el imperio, que se sentía alemán "por los cuatro costados", que sufrió con la humillación

---

De todas formas, la situación ha cambiado sustancialmente desde 1973 –año de aparición del libro de Janik y Toulmin– hasta nuestros días. Cuando en la observación 101 de *Cultura y valor* reconoce Wittgenstein que le han influido Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler y Sraffa (cf. L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1995, p. 57), ¿no está recibiendo la tesis de Janik y Toulmin un fuerte espaldarazo textual? En líneas generales, creo que sí. Otra cosa sería entrar en los detalles. Detalles que quizás nos hicieran comprender que lo que de correcto tiene la tesis de Janik y Toulmin –que Wittgenstein se nutrió directamente de la problemática del ambiente cultural de la Viena finisecular– no invalida *per se* la tesis más general de Gellner: la inconsciente influencia que sobre el pensamiento wittgensteiniano ejerció la peculiar coyuntura política del agonizante imperio austro-húngaro. De hecho, lejos de invalidar esta tesis Janik y Toulmin también la suscribirían: "Esto quería decir, por supuesto, que la aproximación wittgensteiniana a la ética era asimismo completamente *apolítica.* Aun cuando podemos ver con mucha claridad, retrospectivamente, la conexión que hay entre el colapso del Imperio de los Habsburgo y la crisis personal de Wittgenstein ocurrida a comienzos de los años 20, sin embargo él mismo no habría visto probablemente conexión alguna entre estas dos cosas". *Op. cit.,* p. 308.

[10] El propio Musil reconocía que en el imperio la actitud general de cara a la vida era liberal. Sobre estas paradojas de la Viena de Wittgenstein cf. Janik y Toulmin, *op. cit.,* p. 43 y, sobre todo, 58 y ss. Quizás convenga citar aquí la conclusión de su breve repaso a los avatares del liberalismo austro-húngaro: "Así, en tanto que el liberalismo fracasaba como movimiento político, sería, con todo, falso decir que moría; hasta los últimos días del Imperio la mayoría de las clases media y alta vienesas profesaban ser 'liberales'. Y no fue estéril el liberalismo vienés", p. 64.

de la derrota, que buscó enraizarse en las pequeñas comunidades campesinas de su nueva patria, [11] que ejerció a fondo y a conciencia ese autoodio tan característico de tantos intelectuales judíos... [12] ¿Cómo, si no, un hombre que, como acertadamente señalan Janik y Toulmin, daba la impresión de que "más que otros habría encontrado su integridad y satisfacción dentro del marco de un *kibbutz*", [13] podría haber escrito lo siguiente?:

> "¡Considera esta tumefacción como miembro auténtico de tu cuerpo!" ¿Puede hacerse así, por mandato? ¿Está en mi poder el tener arbitrariamente un ideal de mi cuerpo o no?
>
> Por ello, la historia de los judíos no se trata en la historia de los pueblos con la extensión que de hecho merece por su influencia en los acontecimientos europeos, pues se la considera una especie de enfermedad y anomalía de esta historia, y nadie pone con gusto, al mismo nivel, una enfermedad y la vida normal (y nadie habla con gusto de una enfermedad como algo paritario a los procesos sanos (aun los dolorosos) del cuerpo).
>
> Puede decirse: esta tumefacción puede ser considerada como parte del cuerpo cuando se modifica todo el sentimiento del cuerpo (cuando se modifica todo el sentimiento nacionalista por el cuerpo). De no ser así, como mucho se la puede *soportar*.
>
> Es posible esperar que un individuo soporte o menosprecie tales cosas; pero no se puede esperar esto de una nación, que precisamente es nación por no menospreciarlas. Es decir, es una contradicción esperar que alguien conserve su antiguo sentimiento estético por el cuerpo y dé la bienvenida a la tumefacción. [14]

2. ¿Liberal kakano o exiliado cósmico?

Así pues, ciertamente había un problema con el nacionalismo en el imperio kakano, y cuando éste se desintegró en una multiplicidad de repúblicas ruritanas, se agudizó la cuestión judía que también había estado presente en él. Y ciertamente Wittgenstein, súbdito kakano primero, ciudadano ruritano después, vivió esta problemática. Si ahora recordamos que el nacionalismo implica, en general, una cosmovisión y, en particular, una concepción del lenguaje muy diferente de la que implica el liberalismo, la tesis de que, inconscientemente, toda esa problemática terminó por afectar al filósofo Wittgenstein cobra cierta plausibilidad. Y la cobraría todavía más si al adoptar la hipótesis pudiéramos llegar a entender mejor el pensamiento wittgensteiniano y su evolución. Lo que, según Gellner, es precisamente lo que ocurre.

En efecto, su tesis es, sucintamente formulada, que una luz es arrojada sobre la primera filosofía y concepción que Wittgenstein tuvo del lenguaje si lo consideramos como dentro de la tradición liberal; y lo mismo si consideramos su segunda filosofía y

---

[11] W. W. Bartley ha sido uno de los que, primero y más, insistió en la importancia que tuvieron estos "años oscuros" en la vida de Wittgenstein. Cf. su *Wittgenstein*, Cátedra, Madrid, 1982.

[12] Wittgenstein solía culpabilizarse por su inclinación a ocultar su ascendencia judía y por permitir el malentendido de su ascendencia aristocrática y germánica. La angustia que ello le generaba le llevó en cierta ocasión a realizar ante algunos de sus amigos una confesión de sus orígenes judaicos. Sobre estas cuestiones se pueden encontrar referencias en el libro, ya aludido, de Monk así como en el editado por R. Rhees, *Recuerdos de Wittgenstein*, FCE, México, 1989.

[13] *Op. cit.,* p. 259. Toulmin, por lo demás, hace hincapié en las vinculaciones tolstoyanas que tuvo el movimiento de los *Kibbutz* en sus orígenes. Lo que hablando de Wittgenstein no es un dato baladí.

[14] L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1995. Observación 107, p. 60. Énfasis original.

concepción del lenguaje como dentro de la tradición nacionalista. Y además, que una luz se arroja sobre la transición del primer al segundo Wittgenstein si la consideramos como la transición desde el liberalismo al nacionalismo. En suma, que la transformación del liberal súbdito kakano en nacionalista ciudadano ruritano que, inconscientemente, experimentó la persona Wittgenstein, arrojaría luz sobre el pensamiento del filósofo Wittgenstein y su evolución.

Desde luego, estoy convencido, cierta luz se arroja sobre todo esto. Pero dudo si es una luz blanca, clara y transparente, o una luz que, aunque quizás nos permita ver algunas cosas que normalmente no se ven, no obstante distorsiona en los puntos más decisivos el pensamiento de Wittgenstein y su evolución. Veamos.

Decíamos antes que el liberalismo viene respaldado por toda una cosmovisión cuyos rasgos más pertinentes para nuestra cuestión vendrían a ser el racionalismo, el cosmopolitismo y el individualismo. Pues bien, en principio parece que la concepción del lenguaje que Wittgenstein ofrece en el *Tractatus logico-philosophicus* se ajusta a todos y cada uno de estos rasgos. Racionalista, hasta el punto de que las oraciones, y por extensión el lenguaje que componen, no tienen otra función que la de figurar, verdadera o falsamente, la realidad. Cosmopolita, hasta el grado de que en realidad el libro no nos habla de ningún lenguaje particular –uno entre muchos– sino simplemente del lenguaje, como si no existiera más que uno o, por lo menos, como si en esencia todos los diversos lenguajes vinieran a ser lo mismo. Individualista, hasta el extremo de que es siempre el yo, y sólo él, quien dota de significado a sus términos poniéndolos en relación con las cosas del mundo.

Así pues, bien podríamos decir que el primer Wittgenstein había llevado la concepción del lenguaje propia de la tradición liberal hasta el extremo. Lo que hay que preguntarse es si no la habría llevado hasta un extremo tal que termina por arruinar la propia tradición liberal.

En efecto, el sujeto que para Wittgenstein da significado y entiende el lenguaje es y está *solus*. Por consiguiente, decir que la concepción tractariana del lenguaje es cosmopolita no deja de ser un sarcasmo. Pues no es que todos hablen el mismo idioma, es que el todos es uno solo. De modo que ese lenguaje aparentemente cosmopolita es en realidad el idiolecto más estrecho que concebirse pueda: un lenguaje privado.

Por otra parte, suponiendo que el lenguaje nos sirva para describir la realidad, no sería esta una funcionalidad muy valiosa. Al fin y al cabo, en el mundo del *Tractatus* no hay nada valioso. [15] Se trata de una realidad, en suma y quizás nunca mejor dicho, desolada; es decir: despoblada, solitaria. Un lenguaje y un mundo así, desde luego, invitarán poco al liberal. ¿Sobre qué plasmar su espíritu emprendedor? ¿Con quién ejercer la sana virtud de la tolerancia? ¿Para qué hablar si no hay nadie con quien pactar ni nada valioso que decir?

Gellner lo reconoce: el mundo del *Tractatus* le parece un mundo gélido, monótono, deprimente... ¿Entonces? Entonces hay dos enseñanzas que sacar. Una filosófica y general. La otra psicológica y personal, referida, más en particular, a la persona Wittgenstein.

Elucidemos la primera. El *Tractatus* sería filosóficamente interesante para Gellner en tanto en cuanto ejemplificación del destino ineludible de cierta tradición ligada, de hecho, al liberalismo: aquella que inauguró Descartes. Éste habría prescrito, como

---

[15] Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1987. Aforismo 6.41.

acto de afirmación individualista, un método que llevaba al exilio cósmico, al extrañamiento respecto al mundo, la propia tradición y cultura: encontrar la verdad por y, sobre todo, en sí mismo. Hume habría descubierto después que éste es un camino sin retorno y, de alguna manera, lo habría desandado para refugiarse en la costumbre. El primer Wittgenstein nos lo volvería a recordar pero –y ahora pasamos de la enseñanza filosófica a la psicológica– por alguna extraña razón se habría empeñado en recorrerlo hasta el final, en aceptar el exilio cósmico como destino. El *Tractatus* no sería, pues, sino un poema a la soledad. [16] Bello como una tragedia.

Hay algo en la explicación de Gellner que no termina de encajar. ¿Por qué Wittgenstein, si había partido de premisas liberales, termina por aceptar una conclusión que siega la hierba que pisa el liberalismo? La respuesta de Gellner a esta pregunta creo que sería doble. Por un lado, vendría a decirnos, Wittgenstein sencillamente se equivocó: pensó que la concepción liberal del lenguaje era la única concepción lógicamente admisible del mismo, y que ésta tenía, como consecuencia igualmente lógica, la soledad. Por otro lado, Wittgenstein se dejó seducir por cierto pesimismo esteticista.

Las razones por las que encuentro insatisfactorias estas dos respuestas están ligadas. Si Wittgenstein pensó que la soledad era la consecuencia lógica de una concepción liberal del lenguaje, ¿cómo es que no llegó a dudar que ésta fuera la única concepción lógicamente admisible del mismo? Máxime si tenemos en cuenta que esa concepción violenta extraordinariamente los fenómenos: al fin y al cabo, contra lo que el *Tractatus* viene a decir, lo que parece es que hay muchos lenguajes, muchos hablantes, y que éstos no utilizan el lenguaje sólo para figurar el mundo.

Por otra parte, este último tampoco se nos presenta de manera inmediata como aquella realidad desolada que, según el *Tractatus*, pinta el lenguaje. En el mundo tal y como nos lo encontramos hay cosas útiles, valiosas, entre ellas –no se olvide que nada hay más útil para un hombre que otro hombre– una pluralidad de personas entre las que nos encontramos nosotros mismos.

Si la concepción liberal del lenguaje lleva a negar todo esto y además tiene una consecuencia tan aversiva como es la soledad más severa ¿por qué adoptarla? ¿Por esteticismo pesimista? Puede ser. Pero entonces, fijémonos bien, hay que añadir que quien está así dispuesto a, por razones puramente estéticas, llevar el liberalismo a una radicalidad tal que lo destruye –Wittgenstein en este caso– no es, después de todo, un liberal. Hay algo, los valores estéticos, que suscitan más su fidelidad que los propios valores liberales. Quizás aquí esté la clave. Quizás la razón que lleva Gellner pueda ayudarnos a comprender por qué, en realidad, no lleva razón.

Estética y ética eran para el primer Wittgenstein lo mismo. [17] Si en última instancia Wittgenstein aceptaba una conclusión tan lesiva para el liberalismo por razones estéticas, desde su punto de vista también lo estaba haciendo por razones éticas. Y si ahora añadimos que para Weininger, quien sin duda influenció profundamente a Wittgenstein, ética y lógica eran fundamentalmente lo mismo, aspectos del deber hacia uno mismo, entonces el círculo se cierra.

El liberalismo es lógicamente inconsistente, luego inmoral, luego inestético. Contra Gellner hay que concluir que si el *Tractatus* tiene una significación política ésta no es liberal. Antes al contrario significaría una impugnación del liberalismo, una espe-

---

[16] Cf. *Language and Solitude*, Capítulo 11.
[17] Cf. *Tractatus Logico-philosophicus*, Aforismo 6.421.

cie de *reductio ad absurdum* del mismo. [18] Pero una impugnación del liberalismo, y esto es muy importante, que no lleva al nacionalismo.

En efecto, Wittgenstein en esta su primera obra estaba defendiendo una posición que socavaba por igual el liberalismo y el nacionalismo. Y cuando se comprende cabalmente esto, entonces se puede apreciar que Gellner se equivocaba en su lectura del *Tractatus*, que situaba éste en una tradición filosófica errónea y que, en suma, no entendía ni la concepción del lenguaje que él mismo defiende, ni el mensaje último que el libro contiene.

Decíamos antes que según el *Tractatus* es siempre el yo el que fija la relación figurativa en que los términos del lenguaje están con las cosas del mundo y, de esta manera, el responsable único del significado. Y decíamos también que este yo estaba y era un *solus*. Pero la soledad, la unicidad, no es la única característica extraña de este sujeto. Otro rasgo peculiarísimo del mismo es su evanescencia.

Por supuesto que Gellner no ignora esto [19] y, de hecho, lo interpreta como otro signo más de la radicalidad de Wittgenstein. El carácter evanescente del yo estaría implícito en las mismas premisas cartesianas, y sería una consecuencia que, una vez más, habría sacado por vez primera Hume. Dado que no es aceptable nada que no sea un dato para el yo, y el yo no es un dato para sí mismo, el yo no puede ser otra cosa que el conjunto de sus datos (el famoso haz de percepciones). [20] Así al hacerse equivaler el yo con el conjunto de lo dado, y al haberse reducido previamente el mundo a esto mismo, yo y mundo terminan por coincidir. Solipsismo y realismo vienen a ser lo mismo.

El problema con esta interpretación es que Wittgenstein nos presenta el yo en el *Tractatus* con una serie de características que no encajan para nada con el yo humeano. Así, por ejemplo, mientras éste es esencialmente complejo, un conjunto; el yo es para Wittgenstein absolutamente simple, un punto inextenso. Y aunque la realidad está conectada con él, él no es sino el límite del mundo, externo a él. [21]

Ahora podemos empezar a ver el error de Gellner. Él creía que el yo del *Tractatus* es el yo del primer libro del *Treatise*. Se equivocaba. Porque el yo solipsista del *Tractatus* no es el yo empírico humeano sino el yo transcendental de la primera *Crítica* kantiana. O mejor aún, el yo transcendental de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer.

Pero este no es un error particular. En un error que impregna toda la lectura que Gellner hace de la primera filosofía de Wittgentein. Pues éste reiteradamente la sitúa en el contexto de la tradición empirista cuando en realidad –y en esto llevaban razón Janik y Toulmin– la tradición a la que pertenece es otra: es la tradición kantiana, la tradición de la filosofía trascendental, sobre todo en su versión schopenhaueriana. [22]

---

[18] Y aquí hablar de *absurdus* sería muy pertinente. Al fin y al cabo *ab-surdus* es lo que suena mal. Lo que desentona. Lo ilógico como insulto al buen gusto musical. Es llamativo que Platón, en el *Fedón*, también utilizara un lenguaje musical para caracterizar las relaciones entre los diversos *lógoi*.

[19] Cf. *Idem,* Capítulo 20.

[20] Kant, advierte Gellner, reafirmaría después la conclusión humeana. Y después de Kant, aunque esto no lo diga Gellner, Mach o, en nuestros días, Parfit. Algo interesante, en lo que no vamos a entrar aquí, es que esta concepción del yo no puede utilizarse para dar una explicación liberal de la acción moral o política. Muy probablemente es por ello por lo que Hume se mostró insatisfecho con su análisis del yo en el primer libro del *Treatise* y, sobre todo, por lo que el yo-haz de aquel primer libro sobre el entendimiento se convierte, como por ensalmo, en un yo del que se tiene una experiencia simple e inmediata en el segundo sobre las pasiones.

[21] Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Aforismos 5.632 y ss.

[22] De hecho, recuérdese que en el aforismo 101 de su *Cultura y valor*, el único filósofo no contemporáneo que Wittgenstein cita como habiéndole influido es Schopenhauer.

En cualquier caso, percatarse de que el yo que en el *Tractatus* es responsable de la significación es un sujeto extra-mundano ya bastaría para comprender que lo que Wittgenstein está asumiendo es precisamente un *Tertium* diferente tanto del liberalismo cuanto del nacionalismo.

En efecto, liberalismo y nacionalismo comparten una premisa: la concepción intramundana del sujeto. Ya sea como individuo aislado o como miembro de una comunidad, el sujeto es concebido como dentro del mundo e interesado en él. Pero justo esta es la concepción del sujeto que Wittgenstein no asume en el *Tractatus*. El error de Gellner, lo que pudo haberle llevado a la confusión, quizás fue pensar que el individualismo es sinónimo del liberalismo. Pero no es así. Ciertamente, el liberalismo es individualista. Pero no de cualquier manera.

En sus *Ensayos sobre el individualismo* [23] Louis Dumont distinguió dos tipos de individualismo según que apelaran como modelo al del individuo-dentro-del-mundo o al del individuo-fuera-del-mundo. El primero es el individualismo occidental y moderno. Aquel del que se alimenta el liberalismo (y también, secretamente, como bien sabía Dumont y el mismo Gellner no ignoraba, el nacionalismo). El segundo, en cambio, es un individualismo diferente, premoderno y de origen no occidental. Dumont pone al renunciante hindú como ejemplo del mismo. Pero probablemente podrían ponerse otros ejemplos más cercanos: el anacoreta cristiano o, incluso, ciertos *(philo)sophoi* griegos y romanos.

Cuando se tiene en cuenta esta otra variedad del individualismo, y cuando se reflexiona sobre la naturaleza que en el *Tractatus* se atribuye al sujeto dador de significado, se comprende al punto que el primer Wittgenstein no está decadentemente celebrando la alienante soledad a la que el hombre se ve abocado en el contexto de la moderna sociedad civil de corte liberal; [24] más bien lo que está haciendo es reivindicar la distancia necesaria para cumplir con el precepto que ya Platón, en la carta séptima, consideraba como necesario al filosofar: mirar las cosas desde arriba. [25] Otra cosa es que a esas alturas sean pocos los que se encaramen, y que sólo los que así lo hacen puedan entenderle. [26]

Se puede entender ahora también que el primer Wittgenstein no tiene por qué negar los fenómenos. Desde luego, hay pluralidad de lenguajes. Desde luego, hay multitud de hablantes. Desde luego, estos hablantes no encuentran igualmente útiles las cosas que les rodean y, en consecuencia, expresan juicios de valor a propósito de ellas.

Pero cuando uno mira filosóficamente todo esto con la suficiente distancia, los detalles diferenciadores se pierden, y sólo se aprecia la forma, ya no geométrica sino lógica, absolutamente genérica, que todo el conjunto presenta.

En la lejanía, los distintos lenguajes suenan todos como un rumor indiferenciado;

---

[23] L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987.

[24] En realidad hay aquí un error de bulto por parte de Gellner. Éste entendería el *Tractatus* como una obra especialmente representativa del decadentismo modernista, cuando en realidad la obra es, sencillamente, virulentamente anti-moderna. Cf. *Tractatus* 6.372. Ello tiene sus repercusiones políticas: Wittgenstein –por extraño que esto pueda parecer– sólo aceptaría una política religiosamente inspirada.

[25] "Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado..." Platón, *Las cartas,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, 326a. "Panta katidein" dice el original griego. "Kathoráo" significa en realidad algo así como examinar o mirar desde arriba.

[26] "Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos", advierten las primeras líneas del prefacio del *Tractatus.*

y es que al fin no son todos ellos sino diferentes manifestaciones sígnicas –o en el caso de diferencia más extrema: diferentes manifestaciones símbólicas–[27] de una actividad humana básicamente idéntica: la de hacerse figuras de la realidad.[28]

En la lejanía, también las diferencias tanto físicas como psíquicas entre los hombres se pierden. Y es que al fin todos ellos no son –llevaba después de todo razón Hume– sino concatenaciones causales de hechos psico-físicos.[29]

En la lejanía, por último, también las diferencias entre las distintas valoraciones que los hombres hacen de las cosas que les rodean se borran. Y es que al fin todas ellas –los discursos sobre la libertad o la nación incluidos– no son sino justificaciones para obtener las consecuencias que se apetecen: parloteos capaces de justificar incluso que se asfixie con gas (o se estrellen aviones, o se bombardee con bombas de racimo...) lo que debiera ser respetado como sagrado.[30]

En suma, pues, que el *Tractatus* no es el poema decadente y pesimista que pensó Gellner. Si en él hay soledad –y la hay, desde luego– no sería la de quien está utilizando cualquiera de los lenguajes naturales (o técnico-científicos), ni la del ciudadano de un decadente imperio liberal; sino la del filósofo que ha sentido como una obligación lógica, ética y estética optar por el exilio cósmico, y utiliza un lenguaje, que necesariamente sonará absurdo a quien no haya hecho su mismo ascenso, para expresar lo que ve desde el lugar al que su peculiar escalera le ha conducido.

3. Un salvaje entre civilizados

Como ya apuntamos, para Gellner el tránsito wittgensteiniano desde su primera a su segunda filosofía se habría producido porque el liberal súbdito kakano habría acabado por hastiarse de la enajenante soledad a la que conducía la lógica de una línea de pensamiento que, originada en Descartes y a través del legado empirista, tenía en el *Tractatus Logico-philosophicus* su culminación más desoladoramente lúcida y radical;

---

[27] "El signo es lo sensorialmente perceptible en el símbolo" se lee en *Tractatus* 3.32. Podría haber, pues, dos tipos de diferencias entre unos lenguajes y otros. Una, la más superficial, puramente sígnica o sensorial. Sería la que mediaría entre idiomas estrechamente emparentados, cuyos compromisos semánticos –su comprensión del mundo– son abrumadoramente comunes. Estaríamos ante este tipo de diferencia cuando, por ejemplo, en catalán hablamos de "taula" y en español lo hacemos de "mesa". La otra, más profunda, la diferencia simbólica. La que se daría entre los idiomas poco emparentados, con compromisos semánticos, y sus vehiculadas concepciones del mundo, diferentes. Es la diferencia a la que nos enfrentaríamos cuando los kananos, por ejemplo, decían "Do Kamo" donde nosotros diríamos "persona".

[28] "Nos hacemos figuras de los hechos" dice escuetamente *Tractatus* 2.1. Deben notarse dos cosas: en primer lugar el plural con que está formulado el aforismo. En segundo lugar, el sentido activo que Wittgenstein da a la figuración de la realidad. Contra lo que pensó Gellner, el lenguaje, tal y como lo concibió el primer Wittgenstein, no era un simple eco o reflejo de la realidad, sino una actividad que los hombres llevaban a cabo para poder representarse la realidad. Mucho más correcta es, en este punto, la lectura que Janik y Toulmin hacen de la primera filosofía wittgensteiniana del lenguaje. Cf. *La Viena de Wittgenstein*, p. 230 y ss.

[29] Esta es una de las enseñanzas contenidas en los oscurísimos aforismos del *Tractatus* que van desde 5.541 a 5.5423. Hace años publiqué al respecto un artículo que pocos deben haber leído, y menos entendido.

[30] Es interesante, al respecto, la carta que Wittgenstein dirige a Ludwig von Ficker a propósito de su primera obra. Después de advertirle que el punto central de su libro es ético, afirma: "En breve, creo que allí donde muchos otros no están hoy en día haciendo más que asfixiar con gas (o parlotear, según otras traducciones), he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme...". Las diferencias de traducción obedecen al término ambiguo que Wittgenstein utiliza, y que tanto significa parlotear como gasear.

de modo que aquel joven liberal kakano habría decidido –a buen seguro inconscientemente– hacerse ciudadano ruritano, buscar el consuelo de una comunidad de acogida. En suma, una soledad insoportable habría empujado a Wittgenstein a desertar de los valores liberales de inspiración ilustrada para pasar a abrazar el nacionalismo de ascendencia romántica.

Esta transición tiene, por supuesto, su reflejo en la diferente concepción del lenguaje que el segundo Wittgenstein propone. Si la primera, como vimos, era racionalista, cosmopolita e individualista; la segunda es comunalista, pluralista, costumbrista...

Comunalista, hasta el punto de que lo que para el primer Wittgenstein se había visto como una consecuencia lógicamente inevitable –el carácter privado del lenguaje– ahora se considera como lógicamente imposible. El lenguaje no puede sino tener una naturaleza pública.

Pluralista, hasta el grado de que si antes había considerado que no había sino un único lenguaje, o que todos los lenguajes eran en el fondo indistintos, ahora se considera no sólo que existe una multiplicidad irreducible de lenguajes diferentes sino, además, que cada uno de estos lenguajes consta de una pluralidad igualmente ineliminable de diferentes juegos lingüísticos.

Costumbrista, hasta el extremo de que si previamente se consideraba a la descripción de la realidad como única función propia del lenguaje, ahora se pasa a defender que cada lenguaje es la expresión de una diferente forma de vida, de modo que las costumbres conceptuales internas a estas –de ninguna manera una realidad externa a ellas– son la corte última de apelación a la que acudir cuando se nos exige que justifiquemos lo que decimos.

Una vez más, la originalidad de Wittgenstein estribaría no tanto en su punto de vista cuanto en su radicalidad. La tradición romántica, antes de él, había articulado ya una concepción similar del lenguaje. Pero a nadie, antes de Wittgenstein, se le había pasado por la cabeza aplicarla al "problema del conocimiento". Nadie antes de Wittgenstein, por ejemplo, hubiera pensado que el desafío escéptico a la inducción pudiera resolverse tan simplemente como diciendo: "bueno, razonar inductivamente es lo que acostumbramos a hacer en nuestra cultura". [31]

De esta forma, Wittgenstein habría pasado de un primer error al que Gellner todavía podía mirar con comprensión –el no darse cuenta de que el liberalismo ilustrado puede elaborarse de una forma que no tenga como fatal consecuencia la soledad y el desarraigo– a otro que le resulta de todo punto imperdonable –la santificación del tribalismo, la renuncia a la razón y a la crítica–.

Si la lectura que Gellner hace del *Tractatus* es a mi entender errónea, aunque respetable, la exposición de la segunda filosofía de Wittgenstein me parece de todo pun-

---

[31] Gellner lo expone con su punzante sarcasmo: "Esta es la auténtica esencia de la evolución de Wittgenstein: la idea populista de la autoridad de cada cultura distinta aplicada al problema del conocimiento. En respuesta, por ejemplo, al problema de Hume de si hay justificación para las inferencias inductivas, la respuesta sería: ¡los campesinos de las tierras comunales siempre lo han hecho y nosotros, como hijos leales de la cultura ruritana, defenderemos las costumbres ruritanas (incluida la inducción) hasta la muerte! Nuestros enemigos cosmopolitas, ansiosos de dominarnos y asimilarnos a la débil civilización de su metrópolis, están intentando privarnos de nuestras danzas tradicionales, de nuestra música y de la inducción. Pero subestiman el arrojo, la valentía y resolución de nuestros jóvenes. Lucharemos en nuestras montañas y bosques, y preservaremos nuestra cultura, nuestras costumbres (incluida la inducción, especialmente en sus distintivas formas ruritanas, que tiene tantos encantadores matices, absolutamente distintos de aquellos tediosos y estandarizados procedimientos inductivos de la metrópolis)". *Language and Solitude*, pp. 72-73.

to insostenible.[32] Creo que cualquier lector desprejuiciado de las *Investigaciones filosóficas* o del *Sobre la certeza* comprende que el wittgensteiniano principio de autonomía de la gramática no significa que el lenguaje no tenga nada que ver con la realidad,[33] o que Wittgenstein no intenta justificar la ley de la inducción retrotrayéndola a ninguna idiosincrasia cultural.[34]

Sin embargo, también aquí, a pesar de todo, Gellner arroja alguna luz sobre el pensamiento de Wittgenstein. Una luz que, cuando comprendemos sus defectos, nos puede permitir apreciar aspectos del pensamiento wittgensteiniano usualmente desatendidos.

Se podría empezar por constatar las anomalías que el propio Gellner admite que la filosofía del segundo Wittgenstein presenta para su interpretación. De manera semejante a como en el *Tractatus* era sorprendente que se aceptara una conclusión desoladora que imposibilitaba el liberalismo que supuestamente inspiraba la obra, no deja de ser sorprendente que el Wittgenstein supuestamente nacionalista... ¡no remita jamás sus análisis a ninguna particular y efectiva comunidad lingüístico-cultural-nacional!

Por otra parte, también reconoce Gellner que hay en las *Investigaciones* un nuevo tipo de soledad. Si no ya la del yo responsable del significado de las palabras, sí la de la cultura o forma de vida que ahora juega aquel mismo papel.[35] Es decir, que después de todo Wittgenstein, en contra de lo que según Gellner pretendía, no consigue escapar de la soledad. Volveremos sobre este punto porque, en efecto, lleva razón Gellner. No es menos solitaria la perspectiva de las *Investigaciones* que la del *Tractatus*. Y muy probablemente por razones análogas.

Pero por el momento vamos a concentrarnos en otro aspecto de la exposición de Gellner que resulta especialmente iluminador: su comparación de la concepción tardowittgensteiniana del lenguaje con la que Malinowski mantuvo en su trabajo "El problema del significado en las lenguas primitivas", que figura como primer suplemento de la obra de Ogden y Richards: *El significado del significado.*[36]

La tesis de Malinowski, que cuenta con la aprobación de Gellner, no es sin más contraria a la del segundo Wittgenstein. Bastante antes que éste,[37] de hecho, el antropólogo polaco ya habría defendido la tesis, por la que luego el filósofo austriaco habría de hacerse célebre, de que el significado de las palabras es su uso, contextualmente dependiente y estrechamente ligado a las formas de vida de quienes lo utilizan.

---

[32] Gellner expone los rasgos generales de lo que a su entender es la concepción tardowittgensteiniana del lenguaje y de la filosofía especialmente en los capítulos 16, 17 de *Language and Solitude*. En conjunto, es mucho menor el espacio que en este libro se presta a la segunda filosofía de Wittgenstein que a la primera. De todas formas, cabría apuntar que la concepción lingüística de la filosofía del último Wittgenstein constituyó el objeto principal de su ataque en su célebre: *Palabras y cosas*, Tecnos, Madrid, 1962 (edición original en inglés de 1959).

[33] Wittgenstein admite explícitamente la dependencia de nuestros conceptos de ciertos hechos generales; hasta el punto de que metodológicamente se solía servir de la suposición de que esos hechos eran diferentes para hacer inteligibles formaciones conceptuales alternativas a las usuales. Cf. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, Parte II, p. 523.

[34] Todo lo contrario: el tratamiento que Wittgenstein hace de todo el tema de la inducción es fuertemente naturalista –y por lo tanto, a-cultural–. Razonar inductivamente no es no menos natural para los seres humanos de lo que es para las ardillas, por ejemplo, acumular provisiones para el invierno venidero. Cf. *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988, Parágrafos 135 y 287.

[35] *Language and Solitude*, p. 98. Ya antes, Gellner había reconocido que el altísimo nivel abstracto con el que Wittgenstein exponía su posición "culturalista", sin mencionar nunca ninguna cultura concreta, le ponía en desventaja con respecto a los "predicadores del populismo romántico". Cf. p. 75.

[36] Hay versión castellana en Paidós, Buenos Aires, 1964.

[37] En 1923, para ser más precisos.

Pero, y aquí estaría la diferencia con Wittgenstein, esta concepción del lenguaje sólo es válida para las sociedades "salvajes", porque en las sociedades con escritura termina por aparecer un nuevo uso del lenguaje, el científico, por el que aquel adquiere un significado transcultural que ya no hace referencia a ninguna idiosincrásica forma de vida. Ahora bien, característica de la cultura civilizada será no restringir la búsqueda de justificaciones universales al ámbito de la ciencia y extenderla también al de la moral.

Esta teoría del lenguaje, por otra parte, no deja de tener repercusiones políticas. Se trataría de articular unos principios de organización de la convivencia humana que reflejaran la naturaleza mixta que el lenguaje tiene en la sociedad civilizada; que de manera análoga a como en esta conviven y convivirán siempre los usos idiosincrásicos, estrechamente ligados a los diferentes y particulares contextos de las diversas formas de vida, con el uso científico y moral del lenguaje empeñado en la búsqueda de una justificación universal para las aseveraciones, se combine el mayor grado posible de centralismo político –en el ideal, la mayor transferencia posible de poder ejecutivo a una organización internacional– con el respeto y hasta la potenciación de las diferencias e idiosincrasias culturales. [38]

En definitiva, se trataría de encontrar una especie de síntesis entre los principios del liberalismo y los del nacionalismo; y, aunque Gellner no dice nada de ello, de universalizar la receta de autonomía nacional-cultural que los reformistas socialdemócratas austro-húngaros habían propugnado, y que tan severas críticas iba a recibir de los bolcheviques por entender éstos que no servía sino para distraer al proletariado de lo que debía ser su principal valor: el internacionalismo. [39]

¿Qué decir de todo esto? Varias cosas. Para empezar habría que decir que la teoría del lenguaje del segundo Wittgenstein de ningún modo implica que no haya una peculiaridad del uso científico del lenguaje. Las metáforas que Wittgenstein utiliza [40] dejan claro que él no quiere negar la especificidad del lenguaje científico: a diferencia de otras partes del lenguaje está construido según otros principios (o puede perseguir otros propósitos).

Es más, lo extraño sería que quien ha insistido tanto como Wittgenstein en la diversidad del lenguaje... ¡no fuera a reconocer la especificidad del lenguaje científico! Nada, pues, impide en la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein reconocer que la ciencia puede, a diferencia de otras actividades lingüísticas, estar interesada en dar la explicación causal más general y simple posible de los hechos. [41]

La diferencia, pues, con Malinowski-Gellner no puede pasar porque Wittgenstein neglija la especificidad del uso científico del lenguaje. En todo caso pasaría porque Wittgenstein, a diferencia de Malinowski-Gellner, no pensaría que el uso científico del lenguaje carezca de contexto; y también, y esto es no menos importante y está directamente ligado con lo anterior, porque Wittgenstein no pensaría que hay una discontinuidad absoluta entre el uso científico y el no científico del lenguaje, entre el lenguaje de las sociedades salvajes y el de las civilizadas.

---

[38] Gellner expone aprobatoriamente las tesis políticas y lingüísticas de Malinowski en los capítulos 28 y 29, respectivamente, de *Language and Solitude*.

[39] Cf. al respecto, por ejemplo, V. I. Lenin, *El derecho de las naciones a la autodeterminación*, Grijalbo, México, 1969.

[40] Cf. *Investigaciones filosóficas*, Parte I, Parágrafos 11 y 18.

[41] *De facto*, cuando Wittgenstein contrapone la filosofía con la ciencia recurrentemente contrapone una tarea descriptiva de la gramática de ciertos conceptos –la de la filosofía– con una explicativa de las causas de los hechos –la de la ciencia–.

En efecto, Gellner afirma:

> Malinowski señala lo que sin duda es una característica crucial de este estilo distintivo (se refiere al del lenguaje científico de las sociedades civilizadas): estriba en estar libre de contexto, en estar dirigido a-quien-pueda-concernir, antes que a un oyente ya vinculado al hablante por un contexto específico que forma parte del significado de las palabras

Y para ilustrar esta tesis cita de aquél la siguiente afirmación:

> por poner el más claro ejemplo, el de un libro científico moderno, el escritor se propone dirigirse a cualquier lector individual que lea detenidamente el libro y posea la necesaria formación científica [42]

Entiendo que Gellner no podía haber citado un texto más significativo que este de Malinowski; ni tampoco más contrario a su tesis y más favorable a la de Wittgenstein. Porque en el texto queda bien claro a quién se dirige un autor científico, a saber: no a cualquiera en general sino sólo a cualquiera que "posea la necesaria formación científica". Esto es: a cualquiera que pertenezca a eso que se suele llamar la propia comunidad científica. Y esta copertenencia significa varias cosas. Significa, por ejemplo, que el lector dispone de los recursos conceptuales necesarios para entender el texto, para lo cual en una buena cantidad de ocasiones habrá tenido que estar involucrado en un conjunto de prácticas semejantes a aquellas en las que el autor mismo habrá adquirido su pericia científica, o de las que habrá extraído la tesis que está publicitando. Imagínese, por ejemplo, un artículo sobre técnicas quirúrgicas. El autor ha sacado sus conclusiones de su práctica en cirugía, y se estará dirigiendo prioritariamente, si no exclusivamente, a aquellos que la ejercen igualmente.

Pero no se supone sólo una comunidad de recursos conceptuales sino también, e inextricablemente ligada, una comunidad de intereses, tan obvios y evidentes que generalmente no suelen explicitarse. Por ejemplo, el autor del trabajo científico habrá pensado que su trabajo aporta algo en la satisfacción de estos valores y que se está dirigiendo a lectores que sabrán apreciar justamente cómo su trabajo supone, respecto a esos valores, una aportación significativa. El cirujano de nuestro ejemplo supondrá que la técnica que está comunicando sirve, pongamos por caso, para disminuir los riesgos de infecciones postoperatorias, y que el lector, como él mismo, tiene esto por bueno.

Comunidad de recursos conceptuales, de prácticas, de intereses y valores... [43] esto es, si no todo, sí buena parte de lo que Wittgenstein entendía por "forma de vida". Es decir, que el uso científico del lenguaje, no menos que cualquier otro uso, remite a una forma de vida sólo contra cuyo trasfondo adquiere significado.

Quizás se diga que la comunidad científica es cosmopolita. Quizás sea ésta una

---

[42] *Language and Solitude*, pp. 148-149.

[43] Por cierto, que esto que parece que hayan venido a descubrirlo diferentes corrientes de la filosofía del siglo XX, era algo que los primeros teóricos de la revolución científica –Galileo, Bacon o Descartes– tenían perfectamente claro. Si se leen con un poco de atención *Los diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*, *El novum organum* o *El discurso del método*, inmediatamente se percibe la conciencia que estos tres padres de la modernidad tenían de que lo que estaban oponiendo a la ciencia aristotélica no era sólo un conjunto de teorías alternativas sino un nuevo valor rector del conocimiento: el de una ciencia operativa –para decirlo con Bacon– que dignificara la tierra –para hacernos eco ahora de Galileo– haciéndonos dueños y poseedores de la naturaleza –para concluir parafraseando a Descartes–.

imagen que los apologetas de la ciencia gusten de dar de ella. Pero aunque fuera una imagen verídica y no un ídolo, ello no afectaría lo más mínimo al punto de vista wittgensteiniano, pues de ninguna manera se sigue de éste que las formas de vida tengan que ser locales. Pensar que porque la ciencia aspira al cosmopolitismo no remite a una específica forma de vida vendría a ser no muy diferente de pensar que porque el capitalismo conduce a la internacionalización de las relaciones de producción y consumo –eso que ahora se llama globalización– no supone una muy determinada forma de vida.

Decíamos antes, no obstante, que Wittgenstein se diferenciaría de Malinowski-Gellner no sólo por remitir la ciencia a un contexto sino también por no marcar una ruptura entre el uso científico, civilizado, del lenguaje, y el uso no científico, salvaje, del mismo.

En realidad no deja de ser irónico que Malinowski, el sepulturero académico del último gran teórico del evolucionismo clásico en antropología, me refiero a Sir James Frazer, elaborara una primera teoría del lenguaje [44] tan drásticamente evolucionista, con esa tajante separación entre el uso salvaje y el civilizado del lenguaje.

Precisamente en sus "Observaciones sobre la Rama dorada de Frazer", hace Wittgenstein la siguiente precisión:

> El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efigie [45]

Si recién veíamos cómo para Wittgenstein el lenguaje científico no está libre de contexto y remite a una forma de vida, a un conjunto de prácticas y de valores, podemos ver ahora cómo Wittgenstein apunta la presencia en el pensamiento del "salvaje" de prácticas y valores "civilizados". El salvaje no desconoce, en este caso, el valor de la eficiencia tecnológica (como no desconoce, por supuesto, la argumentación inductiva).

La concepción tardowittgensteiniana del lenguaje soslayaría así el rígido dualismo salvajismo/civilización típico del evolucionismo antropológico (¡en el que, como hemos visto, recae el funcionalismo malinowskiano!) y, de paso, nos ahorraría otros maniqueísmos que aquel implica y que han sido muy típicos del pensamiento filosófico occidental (el del buen y el mal salvaje; por ejemplo).

En las *Investigaciones filosóficas*, a propósito de la naturaleza del filosofar, dijo Wittgenstein:

> Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación [46]

Quizás, reflexionando sobre la efectiva historia de la filosofía occidental, podría decirse justo lo contrario: cuando se filosofa se es como un hombre civilizado que oye a los salvajes, los malinterpreta y saca las más extrañas conclusiones de su interpreta-

---

[44] Digo primera porque con posterioridad, y para decepción de Gellner, Malinowski rectificó sus primeros puntos de vista sobre el lenguaje en una dirección wittgensteiniana. Cf. *Language and Solitude*, Capítulo 30: "El posterior error de Malinowski".

[45] "Observaciones..." en L. Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas. 1921-1951*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 147.

[46] *Investigaciones filosóficas*, Parte I, Parágrafo 194.

ción (por ejemplo, la existencia de una mentalidad pre-lógica, o de una radical inmoralidad, o, todo lo contrario, de una sabiduría mucho más profunda, o de una moralidad intachable).

En cualquier caso, la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, o en general su filosofía, rompe la tajante separación entre hombre salvaje y civilizado. Como si de un embajador de los primeros entre los segundos, como si de un salvaje entre civilizados se tratara, él nos recuerda cuánto de civilización hay en el salvajismo... y sobre todo, como vamos a ver ya para concluir, cuánto puede haber de salvaje en la civilización.

4. Conclusión: El filósofo como apátrida, o la soledad de un bolchevique entre reformistas

A propósito de Ramsey, empeñado en la tarea de corregir los fallos de los *Principia Mathematica*, Wittgenstein pensaba que era, en realidad, sólo un pensador burgués, incapaz de soportar una reflexión filosófica verdadera. Él, por contra, no tenía ningún interés en reformar la fundamentación lógica de las matemáticas que Russell y Whitehead habían ofrecido. Por contra, su interés en filosofía de las matemáticas era incluso más radical –aunque diferente– que el del "bolchevique" Brouwer: [47] no se trataba de ofrecer una fundamentación diferente de las matemáticas sino de mostrar que cualquier fundamentación era innecesaria y, en este sentido, que cualquiera de ellas era errónea. No se trataba, expresado en términos políticos, de la sustitución de un estado por otro. El objetivo último era la supresión del estado.

En cierta manera, este objetivo radical, bolchevique, fue siempre el de Wittgenstein. No sustituir una teoría filosófica por otra sino mostrar que cualquier teoría filosófica es superflua. En el *Tractatus* este objetivo se concretaba paradójicamente, en la forma de una teoría que pretendía describir la relación entre lenguaje y mundo que permite que el primero pueda describir algo; teoría a la que se terminaba declarando insensata. [48]

Aunque de una forma no tan llamativa, sus últimas obras nos vienen a transmitir un mensaje similar:

> La filosofía –leemos en las *Investigaciones filosóficas*– no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.
>
> Pues no puede tampoco fundamentarlo.
>
> Deja todo como está. [49]

Y en *Sobre la certeza* duda incluso de la viabilidad de la tarea de descripción lógica que en este parágrafo se atribuye a la filosofía:

> ¿No estoy aproximándome cada vez más a decir que, al final, la lógica no puede ser descrita? [50]

---

[47] Había sido Ramsey quien había hablado de "la amenaza bolchevique" que el intuicionismo de Brouwer representaba para la filosofía de la matemática. Sobre estos puntos cf. la obra, ya citada, de Monk, pp. 235-236.

[48] Cf. el celebérrimo parágrafo 6.54 del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

[49] Parte I, Parágrafo 124.

[50] Parágrafo 521. En el 628 de esta misma obra se dice que pertenece a la lógica la descripción del juego de lenguaje.

Se dirá, por otra parte, extraño bolchevismo éste de quien quiere dejarlo todo como está. Bueno, quizás después de todo la filosofía no deje todo como está. Sobre todo, quizás después de todo la filosofía no deje a quien la practique como estaba.

Del mismo modo en que a Gellner le llamaba la atención la soledad tan poco liberal del *Tractatus*, vimos que le llamaba la atención la soledad, tan poco nacionalista, de las *Investigaciones*. Ahora podemos ver que en realidad una y otra soledad tienen, en el fondo, una misma raíz.

Contra la impresión que a primera vista pueda ofrecer su última obra, Wittgenstein no perseguía una descripción fragmentaria y parcial del funcionamiento del lenguaje. El parágrafo 122 de las *Investigaciones* reza:

> Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras –a nuestra gramática le falta la visión sinóptica–. La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en "ver conexiones". De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.
>
> El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una 'Weltanschauung'?)

Antes, a propósito del *Tractatus*, invocábamos aquel precepto filosófico que formulara Platón en la carta séptima: el "Kathoreo". Ahora Wittgenstein habla de "übersehen". Es decir: visión global, general, sinóptica... Una vez más: ¡desde arriba!

Así, no menos que antes –en el *Tractatus*– debe ahora –en las *Investigaciones*– mirar el filósofo el lenguaje desde fuera. No participar en los juegos de lenguaje, sino describirlos. No formar parte de la comunidad de hablantes, sino observarla. Wittgenstein tiene clara conciencia de esta necesidad de extrañamiento, de exilio, que la filosofía tal y como él la concibe supone:

> el filósofo no es un ciudadano de ninguna comunidad de ideas y eso es lo que le hace filósofo. [51]

No le fallaba la intuición a Gellner. En efecto hay soledad en la segunda filosofía de Wittgenstein. Sólo que no es la soledad del nacionalista, del patriota que, en última instancia, sólo es posible en el contexto de exactamente la misma sociedad civil y burguesa que permite la existencia del ciudadano liberal. [52] No; es la soledad, una vez más, de quien se resiste a aburguesarse, del individuo que elige el exilio interior, la expatriación de la propia cultura, el apatridismo: el filósofo. ¿Con qué fin? Ya lo hemos visto, con el de ganar la suficiente distancia como para obtener una visión general, sinóptica, algo parecido, aunque no estrictamente idéntico, a una *"Weltan-*

---

[51] L. Wittgenstein, *Zettel*, UNAM, México, 1979, Parágrafo 455. Por cierto, que justamente apelando a esta observación wittgensteiniana ponía punto final a mi trabajo: "La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo" en el que pretendí marcar las diferencias que le separan de los pragmatistas; no muy diferentes de las que le distancian de Gellner y toda la línea de popperianos y russellianos. Cf. L. Arenas, J. Muñoz & A. J. Perona (edits.), *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 123-140.

[52] Sabemos de la indignación de Wittgenstein ante las muestras de patriotismo durante la segunda guerra mundial. Del asco moral que le provocaba la interpretación del "Dios salve a la reina" en las proyecciones cinematográficas, o el nacionalismo que destilaban los informativos y la prensa.

Por otra parte, no debiéramos olvidar que en alemán "sociedad civil" y "sociedad burguesa" son una y la misma cosa ("bürgerlich").

schauung". Es esta distancia la que le permite comprender la degradación de su cultura en civilización, el salvajismo que esta esconde. [53]

En efecto, si el salvaje es, según el tópico civilizado, tosco y rudo, incapaz de las distinciones sutiles, entonces hay bastante de salvaje en una cultura donde la "lógica" de uno de sus juegos de lenguaje –la que se ejemplifica de manera paradigmática en una ciencia lanzada al progreso sin fin en el control y el dominio de la naturaleza, señalaría Wittgenstein– gana más y más generalidad y termina por asfixiar –de nuevo– la de otros juegos: el estético, el ético, el religioso... Pero también, podríamos añadir, el de una política concebida cada vez más como una mera técnica para gestionar los medios al servicio de unos fines efectivamente puestos fuera de toda posible discusión.

A diferencia de Platón, Wittgenstein no pensaba que el filósofo, habiendo ganado esa visión general, debiera volver a la caverna para imponer un nuevo orden. Por contra, debía dejar todo como lo encontró. Todo, excepto a sí mismo. Pues el exilio elegido debiera convertirle en alguien mejor. Y eso, intentar convertirse en alguien mejor, es a la postre todo lo que en su opinión se puede hacer para mejorar el mundo. [54]

---

[53] Es éste el punto en el que se podría reconocer la coincidencia de Wittgenstein con Spengler, de cuyo pesimismo civilizatorio hay un clarísimo eco en el prólogo recogido en *Cultura y valor*, p. 29.

[54] Confiando, a lo sumo, en la eficacia del ejemplo; en que su obra sirviera, no para decir a otros qué hacer, sino sólo para mostrarles algo que él había hecho y que ellos debían hacer por sí mismos. En definitiva, pues, también el pensamiento del segundo Wittgenstein persigue un objetivo eminentemente ético. Una eticidad no edificante.