

XVII CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XVII CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
6, 7 i 8 de març de 2008

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA



VALÈNCIA
2008

Societat de Filosofia del País Valencià



SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

JUNTA DIRECTIVA

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

Editor

Enric Casaban Moya

Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 978-84-370-7375-0

Dipòsit legal: V-713-2009

Fotocomposició, maquetació i impressió: Impremta Lluís Palàcios, Sueca

ÍNDIX

Andrea Luquín Calvo: <i>José Gaos: El Pensamiento del Homo Viator</i>	7
Elena Nájera: <i>La utopía de los libros. Nietzsche y Sloterdijk contra el humanismo</i>	19
Jesús García Cívico: <i>Los usos del mérito</i>	35
Modesto M. Gómez Alonso: “Una duda no es necesaria incluso cuando es posible”: <i>El uso del escepticismo en Sobre la certeza de Wittgenstein</i>	51
Javier Gracia Calandín: <i>Ensayo de realismo hermenéutico</i>	67
Isabel Tamarit: <i>Una propuesta de justicia global distributiva desde el enfoque de la capacidad. Posibilidades y virtualidades del enfoque</i>	77
Juan Carlos Siurana: <i>Las ventajas de las ideas regulativas en ética frente a las utopías</i> .	89
Nieves López Agrasar: <i>El debate Realismo-Antirrealismo en el neopragmatismo: la perspectiva de William</i>	105
Nemrod Carrasco: <i>Retórica y dialéctica, o el arte de juntar el Fedro</i>	117
Paolo Stellino: <i>Un análisis del resentimiento en la Genalogía de la moral de F. Nietzsche</i>	123
Juan Manuel Ros Cherta: <i>Consideraciones sobre la crítica republicana al liberalismo</i>	139
Soledad Arnau Ripollés y Mario Toboso Martín: <i>La “IN-dependencia”: Un nuevo derecho de Ciudadanía. Una cuestión de Derechos Humanos:</i>	149
Lidia de Tienda Palop: <i>El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum: ¿Esen- cialismo o Liberalismo?</i>	163
Vicente Caramonte Sanz: <i>El concepto de ciencia en la hipótesis del disseny intel- ligent: la sentència Tammi Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District</i>	175
Begoña Ramón Cámara: <i>La concepción de la retórica en el Fedro de Platón</i>	191
Lorena Cebolla Sanahuja: <i>Lyotard y Kant. Diferencia y Cosmopolitismo</i>	197
Vicente Raga Rosaleny: <i>Montaigne, Sócrates y la ironía, por una lectura aporética del rostro socrático</i>	209
Francisco Arenas-Dolz: <i>La retórica como fundamento de la ciudadanía</i>	225
José Ignacio Benito Climent: <i>Resistencias irresistibles (de Max Stirner a Paolo Virno)</i>	241
Guillermo Cano Rojas: <i>La creación absurda y el principio de creación permanente: dos aproximaciones hacia una teoría de la experiencia creativa en la estética con- temporánea</i>	247
Juan José Colomina Almiñana: <i>La corazonada “Zombie” y el Materialismo</i>	261
Jesús Fernández Orrico: <i>Notas sobre El silencio del arte</i>	273
Carmen Ferrete Sarria: <i>Educación en valores globales trabajando en proyectos conjuntos</i>	289
Joaquín Gil Martínez: <i>El juicio teleológico kantiano: su recepción y la crítica hegeliana</i>	299

Jorge Pulla: <i>Walter Benjamin: el surrealismo y su fotografía en el origen de las nuevas funciones sociales del arte</i>	309
Karina P. Trilles Calvo: <i>El cuerpo propio en E. Husserl: un tratamiento ambiguo</i>	319
Joan David Mateu Alonso: <i>El cos com a voluntat i representació: Schopenhauer i la corporalitat</i>	331
Josep Rafel Moncho Pascual: <i>Refutando la refutación nietzscheana de la caridad cristiana</i>	343
Pedro Jesús Pérez Zafrilla: <i>La religión en los espacios públicos: propuestas para el debate</i>	349
José M. Sánchez Fernández: <i>La ilustración en la frontera: el espíritu y la cultura en Hegel. (Entre el proyecto deseado y la realidad vivida paradójicamente)</i>	365
Francisco Saurí: <i>Qué es la filosofía de las matemáticas. Unidad didáctica para un curso de introducción a la filosofía</i>	381
Teresa Aguilar García: <i>En torno a las necesidades: H. Marcuse y A. Heller</i>	403
Vicent Agut i Martínez: <i>Las ideas gnoseológicas y políticas de M. Sacristán: defensa de la abstracción y política de la cordura</i>	411
Verónica Rosillo Pelayo: <i>El nihilismo como enfermedad en Nietzsche. Un acercamiento a la patología enfermiza de la Europa moderna</i>	421

JOSÉ GAOS: EL PENSAMIENTO DEL HOMO VIATOR

Andrea Luquín Calvo

andrealuquin@yahoo.com

Abstract: This document presents a new perspective of the work of the Spanish philosopher José Gaos, analyzing the concept *Homo Viator* (the subject like traveler) For Gaos, the *Homo Viator*, (together with the hand and the time) is an essential note for the person. Living his own exile, the *Homo Viator*'s concept (that appears in *The Origin of the Philosophy and his History*, and in *History of Our Idea of the World*) is the base of his most important thought: his theory of two lands (origin and destination) and *Transtierro*'s concept. With these concepts, the Spanish teacher is one of the most important philosophical thinkers of the History and the political philosophy in the 20th century. With his thought, Gaos explains new ideas of the traditional conception of inscription of person to the nations (citizenship), which answer to our problematic present.

Keywords: Homo Viator, exile, land, citizen, residence, cultural identities.

LOS MOTIVOS DEL HOMO VIATOR

Los motivos que orillaron a José Gaos y Gonzáles Pola a desarrollar su interés filosófico por lo que denominó *Homo Viator*, el ser humano cuya existencia consiste en viajar por el espacio, el tiempo o la historia, están unidos, como él mismo señala, a su propia biografía: "...las convicciones filosóficas de un pensador", apunta Gaos, "no están constituidas sino a lo sumo inicial(mente)...por las ideas ajenas que adopta, sino por los motivos por las cuales las adopta...motivos personales que, si en un principio...son poco conscientes para el movido por ellos...constituyen la filosofía original y privativa del pensador."¹

Estos motivos que nos mueven, nos imponen abrir los ojos a la circunstancia en la que nos encontramos como inicio de toda auténtica filosofía. Hay que asumir la propia historia, anclarse en la vida misma, como inicio de la aventura del pensar, pues como expresaba su maestro José Ortega y Gasset, "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo yo a ella no la salvará nadie." Siguiendo esta premisa, Gaos, que había experimentado en carne propia la guerra civil, el totalitarismo y el destierro de miles de desplazados, se impuso la tarea de elaborar una nueva filosofía que reclamara y salvara la realidad en la que, no sólo él, sino cada vez un mayor número de personas, se veía involucrada: *la del exilio*: "*La experiencia de la emigración, del destierro es,*

¹ Se refiere a Samuel Ramos en un artículo publicado el 15 de agosto de 1940 titulado "Hacia un nuevo humanismo."

sin duda, una de las más importantes, de las más decisivas”, nos cuenta Gaos, “Nada tan explicable, pues, como que esta experiencia haya hecho que a todos, seguramente, cuantos hemos pasado por ella, *se nos hayan ocurrido muchas ideas e ideas relativamente importantes y decisivas*. La que quizás no se haya ocurrido igualmente a todos, es la de reunir las y sistematizarlas...”²

Gaos se propone así crear un pensamiento que no puede, ni debe apartarse de las circunstancias que había vivido. El motivo que mueve su filosofía no es más que su propio exilio, a través de la toma de conciencia de una razón que tiene que ser rescatada ante el asenso del pensamiento totalitario capaz de desplazar a miles de seres humanos para convertirlos en refugiados, en exiliados. Seres sin ubicación geográfica, sin patria, que se convertían, para la pensadora Hanna Arendt, en el signo de nuestra época. Por ello, ante la quiebra de la razón que significa el abandono de los seres humanos en el destierro, el pensamiento debe luchar por recuperarse, haciendo una revisión profunda de su constitución. En este sentido, nos dice Gaos, la filosofía posterior a la decepción de un pensamiento capaz de destruir a los seres humanos ya no es sin más filosofía, sino *filosofía de la filosofía*, que plantea una reforma del pensamiento como el único camino posible “a estas alturas de la historia”³ como conciencia de crisis, como pensamiento que no puede de dejar de replantearse su propia existencia y estructuras. La *filosofía de la filosofía* conduce no a una disciplina filosófica más, sino al cuestionamiento de la propia filosofía, del propio pensamiento, partiendo de lo único que se tiene: *su historia, nuestra propia historia*: “Mi filosofía de la filosofía”, escribe, “concluye que la filosofía empezó por ser idea del mundo rehecha por la razón personal, para rehacer la vida colectiva... Mi filosofía debe ser, pues, un rehacer la idea de mi vida personal y de la vida de mi colectividad, comprendiendo la idea del mundo, por mi razón. Ateniéndome exclusivamente a lo radical: *un rehacer por mi razón la idea de mí mismo*.”⁴

Así, no es de extrañar que Gaos identifique al pensamiento (la filosofía) y su propia vida, cuyas circunstancias entrelazadas debía de salvar, para salvarse a sí mismo. La filosofía, si quiere ser auténtica, debe ser *autobiografía*, verdad personal. Por ello es que la metafísica, según el filósofo, aunque no nos enseña nada científicamente verdadero de sus objetos, no puede dejar de mostrarnos al sujeto que la hace, en su lucha y voluntad por explicarse, por salvarse. Es así que ante el abandono de los discursos que nos daban sentido, Gaos constituye al *yo* como la única garantía posible frente a la irrealidad de una realidad que, como afirmó Adorno no *debería de haber sido ser posible: la realidad del exilio, de la guerra y la destrucción*. No es de extrañar, en este sentido, que *Confesiones Profesionales* sea uno de los textos más importantes del filósofo español. Se trata de una revisión de su propia vida, de la voluntad que le ha hecho sobreponerse y resistir en medio de la ruina y el desengaño, para encontrar así su propia razón. Al hacerlo, construía una subjetividad que logra mantenerse a flote cuando el mundo y el pensamiento es condenado a la inexistencia por el totalitarismo, por la sin razón. Así se teje el puente: el énfasis de la obra de Gaos en lo biográfico que da cuenta del *yo* en medio de una situación histórica, es el primer paso para la “salvación” de la circunstancia humana, la suya propia, la del exilio, la de un errar

² GAOS, *Confesiones de Transterrado*, pp. 544-558. Tomo VIII, UNAM, México, 1982, p. 544.

³ GAOS, *Obras Completas*, tomo VII, p. 99, UNAM, México, 1987.

⁴ GAOS, *Curso de Metafísica*, tomo 2, p. 24. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca 1993.

sin paradero posible. Es así que este planteamiento pasará a convertirse en el proyecto de su pensamiento, en el motivo de su obra, a veces, como el mismo lo señalaba, plenamente conciente, a veces no.

LA MANO, EL TIEMPO, LA VOLUNTAD Y LA RESISTENCIA: NOTAS PREVIAS AL HOMO VIATOR

Si la conformación del *yo* es el lugar donde aún podemos encontrar las respuestas que buscamos en medio del desencanto, nuestra reflexión no puede más que desembocar, para Gaos, en una antropología. Para formularla, el filósofo se percató como la reflexión sobre el ser humano pasa necesariamente por el lenguaje. Nuestra identidad se funda en un hacer y decir ante y con otros, que tiene como producto inmediato la acción y la palabra. Por ello, las obras principales de Gaos, *De la Filosofía y Del Hombre*, se basan en el intento de explicar los enunciados ontológicos fundamentales por la constitución moral del ser humano y en desarrollar una teoría de la subjetividad a través de lo enunciado. Había que entender así, a través del sujeto que construye, en sus actos y en su enunciación, al mundo.

El hincapié que realiza el filósofo al desentrañar el acto de enunciación y lo enunciado, que origina el sentido y la conquista de la identidad, conlleva una característica del ser humano: *El tiempo*. La temporalidad humana se genera por medio justamente de la presencia a sí mismo y al mundo que el acto de enunciación hace posible. El filósofo estableció en este sentido su ensayo *Dos exclusivas del hombre*, las cuales están constituidas por *la mano* y *el tiempo*. No son las únicas, nos dice el filósofo, sino que son los dos extremos entre los cuales se desarrollan todas las demás notas fundamentales del ser humano. En primer lugar, la mano, hace referencia a la mano humana que construye, al pulgar oponible del *Homo Faber* que permite la construcción de la acción humana en el espacio. El tiempo, la otra exclusiva, refiere a como si bien todos los seres pueden vivir *en el tiempo*, sólo el ser humano es capaz de *vivir el tiempo*, es decir, es capaz de captar presente, pasado y futuro, el fluir del futuro hacia el presente (proyectarse) y del pasado hacia el presente en lo enunciado. Al vivir el tiempo de esta manera captamos no sólo la radical historicidad de la naturaleza humana, sino que también descubrimos nuestra propia vida limitada,⁵ la fugacidad de todas las cosas, que lleva a señalar al pensador como la existencia se revela “entre dos inexistencias y existir es rehacerse en cada instante, re existir, es decir *resistir*.”⁶ Esta circunstancia resulta en otra característica, además de la histórica, específica de la existencia temporal del ser humano: *la de la voluntad que resiste*, que se opone y combate a su desaparición o nulificación y se impone a través de su acción siempre constante, que lucha por aparecer y manifestarse, por hacer así, historia, por revelar su identidad en el mundo, por rehacerse en medio de la adversidad.

Resistencia y *voluntad* son las notas constitutivas del ser humano que han sido amplificadas y mostradas en el exilio, pues el exiliado ha sido colocado fuera del tiempo: vive con un futuro nulificado y con su nombre borrado de la historia. En esta circunstancia, no puede más que resistir para colocar de nuevo su voluntad en el espacio, para constituirse nuevamente en un *yo* visible, que pueda proyectarse en el mundo.

⁵ GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1960, pp. 53-54.

⁶ GAOS, *De la Filosofía*, p. 340. Las cursivas son mías.

Por ello, no es de extrañar que el filósofo rastree la voluntad que le hace mantenerse en la filosofía, en medio del desengaño de la multitud de pensamientos que conforman su historia. Gaos y la filosofía resisten, por soberbia, por hacer caso a la vocación, a la voluntad que nos inclina a tratar de encontrar sentido al mundo. De esta manera, al contarnos en sus *Confesiones* su propia historia, Gaos no hace referencia sólo al filósofo que es, sino a un ser humano concreto, quien ante la realidad vivida descubre el fracaso de su vocación y se ha obstinado soberbiamente en ella, en la fe en la razón, resistiendo. Un ser humano que resiste, que espera seguir proyectando sus acciones en el tiempo, en la historia y en el mundo, aunque se le niegue, en el exilio, esa posibilidad. Gaos nos propone así, desde el exilio, un *yo* que sólo se actualiza y sobrevive *en la voluntad de ser libre, de resistir, para poder seguir actuando y proyectando su ser y su historia* en el mundo, en el espacio. Un *yo* que sólo puede sobrevivir y proyectarse si existe como lo que el filósofo llamó *Homo Viator*.

EL SER HUMANO COMO HOMO VIATOR

En esta voluntad y resistencia, en este proyectarse que concretiza al *yo*, Gaos mostró una exclusiva más del ser humano. Fue la única, junto con la mano y el tiempo que el filósofo formuló y que apunta, precisamente, a ese poder actuar: *el viajar*. Para nuestro pensador, la estructura constitutiva del ser humano está determinada por un carácter dinámico que la hace actuar constantemente,⁷ en el espacio y en el tiempo, en la urgencia por apropiarse de su existencia. La naturaleza humana es para Gaos “en algún modo y sentido una naturaleza viajera”⁸ que debe de proyectarse en el espacio y en el tiempo para revelar su identidad, puesto que el sujeto “es un ente abierto, extravertido, que tiene fuera de sí las condiciones de su vida, de su ser.”⁹ El ser humano es así un *Homo Viator*,¹⁰ una “modalidad de la existencia humana, a la que pedimos en parte el secreto de la historia y de la filosofía.”¹¹

La gran posibilidad de la vida humana como *Homo Viator* es una expresión constantemente recurrida en la literatura. *La Odisea*, en donde el sujeto, gracias a su astucia dio nombre, en su errar por mares y tierra, al espacio,¹² es muestra de ese valor al viajar que otorga la conciencia humana. Es así que toda gran época, nos dice Gaos, comienza precisamente por un viaje,¹³ por la proyección en el espacio de nuestras acciones que abren nuevas posibilidades de realización. En este sentido, el ser humano siempre “ha sentido que vivir es viajar en un medio impropio... Ha sentido este mundo, no como tierra firme, sino como elemento fluctuante, y su vida en él como navegación...”¹⁴ Por ello, la Historia nos muestra a un ser humano que lucha por imponer su voluntad en el mundo, en donde los sujetos proyectan y construyen sus acciones en

⁷ *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 45.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁰ GAOS, *Obras completas*, volumen XIV. *Historia de nuestra idea del mundo*, UNAM, México, 1994, p. 681. La lección 8 de esta obra, *La idea de la tierra y los viajes*, redondea nuestra exposición.

¹¹ *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 43.

¹² *La Odisea* es para Adorno y Horkheimer metáfora de la ordenación del espacio por el sujeto moderno.

¹³ *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 41.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 55-56.

el espacio para abrir diversas posibilidades a la existencia humana. Gaos sintetiza esta posición en su obra *Historia de nuestra idea del mundo*, en la búsqueda de las diversas ideas que han movido a la voluntad del ser humano a construir el espacio.

El sujeto pues debe de desplazarse para encontrar esas posibilidades que le permitan construirse, en primer lugar, en el tiempo. La vida es continuo tránsito de una situación a otra, que se abre por ello mismo, a nuevas posibilidades. Pero ante todo, el ser humano transita en el espacio en busca “de los demás y de lo demás”¹⁵ que le permita encontrar un lugar donde proyectar su identidad. Este movimiento del ser humano constituye el símbolo máximo de su voluntad, que consiste en el poder decidir el *donde*, el lugar desde el cual constituir el *quien*, el *yo* de la acción. Dicho movimiento, para Gaos, se realiza “a modo de viaje.”¹⁶ Así, el trasladarse por el mundo es esa exclusiva que, como nos decía Gaos, permite al ser humano ser tal, pues “el hombre no puede vivir sus vidas más que en lugares, unos u otros.”¹⁷ Es precisamente en este desplazamiento por el espacio en busca de un lugar donde aparecer, donde encontramos la estructura más honda del ser humano como *Homo Viator*. De ello, da cuenta la estructura de nuestra mente que, como lo explicaba Gaos “está ligada en sus concepciones a una cierta espacialidad, que es una condición trascendental de la naturaleza humana.”¹⁸

LA DESORIENTACIÓN DEL HOMO VIATOR Y LOS DERECHOS AL ESPACIO

A partir del encuentro de la exclusiva del ser humano como *Viator* o viajero, se abren, dentro de la filosofía de Gaos, multitud de problemáticas vinculadas, precisamente, con las circunstancias que el pensador vivía en el exilio. La figura del *Homo Viator*, en su radical libertad de movimiento en el espacio, implica una nueva concepción del reconocimiento de los derechos humanos, en especial el derecho más fundamental de todos: el de encontrar siempre un espacio o lugar que nos proteja en nuestra búsqueda por proyectar nuestra identidad.

Para este *Homo Viator*, que debe constituirse a sí mismo en el mundo, desplazarse por el espacio es un acto de libertad, un derecho fundamental: “De todas las libertades específicas que se nos pueden ocurrir al oír la palabra libertad”, nos dice Hanna Arendt, “la libertad de movimiento es, desde el punto de vista histórico, la más antigua y también la más elemental. El hecho de poder ir hacia donde queramos es el gesto prototípico del ser libre, así como la limitación de la libertad de movimiento ha sido desde tiempos inmemoriales la condición previa a la esclavitud...”¹⁹ El individuo tiene naturalmente el derecho a ir y venir, a moverse libremente por el espacio. Pero no solo eso. Para Gaos, viajar es, ante todo, la posibilidad de ir de un sitio a otro, transitar, pero en una *transición - transitoria*, pues un perpetuo desplazamiento podría anular el viaje mismo, pues se viaja siempre hacia un proyecto, meta o lugar. Esta característica, nos dice Gaos, nos descubren los límites del viajar humano, que se configura para que el sentido de viajar sea pleno. El viajar implica, en primer lugar, el llegar siempre a un suelo seguro, pero a la vez, el mantener la posibilidad de poder continuar el viaje

¹⁵ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁷ *Op. cit.*, GAOS, *Obras completas*, volumen XIV. *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 156.

¹⁸ *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 17.

¹⁹ ARENDT Hanna, *Hombres En tiempos de oscuridad* Barcelona, Gedisa, 1990, p. 19.

cuando lo decida el sujeto. La idea de un ser humano que forja su espacio a través de este espíritu viajero, caracterizado ante todo y siempre por la voluntad, se manifiesta en el reconociendo el derecho a la libertad de movimiento y de residencia. Gaos encuentra como el derecho a desplazarse y vivir donde el sujeto lo desee es un derecho inherente al ser humano mismo, independientemente de contingencias, cuya pérdida o negación, nulificaría al ser humano en su propia humanidad, en su propia naturaleza viajera de *Homo Viator*. Por ello, una tierra sin posibilidades de traslación, eliminaría toda posibilidad de la propia cultura humana, pues “La aparición del cosmopolitismo, de una conciencia de la universalidad, de la unidad de la tierra habitada, esa conciencia esto es de la cultura.”²⁰ Al estar abierto a todos los habitantes sin distinción, el espacio se constituye en el lugar democrático por excelencia; pues posibilita la comunicación y la constitución de la percepción colectiva del *Homo Viator* que somos.

Si el ser humano deja de tener un espacio en el cual actuar, desaparece. Un ser humano sin lugar donde proyectarse y construirse, sin poder viajar, deja de serlo. Un mundo de fronteras, cerrado, es la propia nulificación del mundo, de la humanidad. El exilio abrió, precisamente, la posibilidad de existencias sin lugar, en los miles de refugiados que aparecían ante los totalitarismos del siglo XX. Estas políticas, negaron la capacidad de viajar y de residir a miles de desplazados, dejándolos perdidos y abandonados en el mundo. Por ello, para José Gaos, el tema de nuestro tiempo, no puede más que ser el de la persona luchando para afirmar su propia perspectiva, su identidad, su existencia y su voluntad en el espacio.

En *Dos ideas de la filosofía*, Gaos analiza la pérdida de los seres humanos en el espacio, que entiende en dos sentidos: uno inmediato, el de *desorientación*. La vida, nos dice Gaos, se siente efectivamente como desorientación en cuanto se retrae de las orientaciones que le son dadas por la cultura en que se encuentra. El exiliado se encuentra abandonado, fuera del mundo y sus significaciones, de sus casas, de sus pertenencias. Como desorientado, empieza por no saber hacia donde moverse, pues no posee lugar al cual dirigirse. Recordemos que fueron muchos los estados que negaron cualquier refugio a los desterrados, lanzándonos a la tierra de nadie en que se convertía su expulsión. Desorientados, los seres humanos parecen condenados a no encontrar refugio alguno, a permanecer en el espacio irremisiblemente perdidos, tratando de encontrar un soporte.

Pero, para nuestro filósofo, si la vida es sentida como desorientación, es porque el ser humano siente que existe en ella algo que orienta. La salvación se presenta como la estabilización, como descanso, como *refugio*. La salvación requiere e implica, pues, algo estable, consistente o constante, permanente, lo que *sostiene*, lo *substante*. Por ello, como dice Adolfo Sánchez, discípulo de Gaos y exiliado como él, *el derecho de asilo* es quizás el más elemental; pues con el se garantiza que todo ser humano no será privado de ningún espacio, de su derecho a construir una morada en donde contar su historia y revelar su identidad. Ya Hannah Arendt había afirmado como *el primer derecho humano es el derecho al acceso al espacio*, pues de él deriva nuestra capacidad de acción. Sin ese espacio que sostiene, la condena sería total porque: “La pérdida irremisible”, nos dice Gaos, “sería la falta de fondo o substancia a que acogerse.”²¹

²⁰ *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 15.

²¹ Gaos, *Dos ideas de filosofía*, párrafo 22. Publicación: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Edición digital basada en la edición de La Casa de España en México, México, 1940. <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=3085>.

El exilio potencia así las necesidades del *Homo Viator*, por hacer de este mundo un sitio en donde el yo pueda proyectarse, rehacerse. Tras la desorientación, el *Homo Viator* intenta volver a orientarse, a recuperar el derecho a viajar y residir en el espacio. Si los tiempos que corrían se caracterizaban por borrar la voluntad de los seres humanos, al condenarlos al exilio, había que lograr que este ser viajero se recuperara y volviera a orientarse en el espacio. Y el pensamiento de José Gaos se abocó a ello. Para el filósofo, el pensamiento debía salvar la circunstancia en la que se encontraba estableciendo nuevas relaciones entre el espacio y los seres que le habitan, buscando la realización del viaje del *Homo Viator*, recuperando nuestra temporalidad, nuestra historia e identidad.

PATRIAS, CIUDADANÍAS Y RESIDENCIAS: EL TRANSTIERRO DEL HOMO VIATOR

Para José Gaos, hay muchas maneras de viajar,²² sea la odisea, los viajes de mercaderes y de traficantes, las peregrinaciones religiosas o colectivas, y “Las embajadas políticas, los destierros individuales. Las emigraciones colectivas: pueblos enteros expulsados por guerras, que pasan a otras tierras y las colonizan...”²³ El filósofo encuentra que, aunque existan multitud de razones que han movido las migraciones, (razones principalmente económicas o políticas), estas son accidentales, pues lo esencial es el fluir de las personas; el movimiento innegable al ser humano, entendido como *Homo Viator* que, viajando, se apropia del espacio. Este fluir es la esencia de un proceso²⁴ que para Gaos no sostiene, bajo ninguna perspectiva, una concepción del ser humano como un ente estático. Ningún pueblo ha nacido y permanecido en ningún territorio de manera aislada,²⁵ pues nuestra esencia es viajera: todo grupo humano tiene su origen en el movimiento, en las emigraciones. Generalmente, para el filósofo, existe la idea de concebir los espacios geográficos, a los países, estados, naciones o territorios, como ocupados por una población aborigen, por una raza auténtica, ancestral, cuya identidad esta dada por ese suelo de manera cerrada y estática. Esta manera de entender la historia tiende a negar las migraciones, a negar el paso del *Homo Viator* por los diferentes territorios, a encerrarse en defender lo propio de lo ajeno, a señalar una pertenencia ficticia cuya consecuencia significa entender a “todo pueblo que entre posteriormente en el territorio” como “un invasor que debe ser expulsado.”²⁶

Convertido en “lo ajeno en lo propio” en sus tierras de refugio, el exilio se encontró en la búsqueda de un ensanchamiento y ahondamiento de los lazos que unen a los sujetos con los espacios, una “... superación del predominio de lo natural, biológico, irracional e involuntario, por el predominio —predominio, no exclusividad— de lo cultural, racional, voluntario y en este sentido activo o práctico”²⁷ que permitiera reconstruir la vida en los nuevos espacios. Gaos creía que las circunstancias vividas abrían a la comprensión de nuevas vinculaciones de los individuos al espacio, entendido como nación o patria, que debían de regresar al significado profundo del *Homo*

²² *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 39.

²³ *Ibid.*, p. 40.

²⁴ *Op. cit.*, GAOS, *Confesiones de Transterrado*, p. 553.

²⁵ *Ibid.*, p. 557.

²⁶ *Ibid.*, p. 554.

²⁷ GAOS, en *Obras Completas VII, En torno a la Filosofía Mexicana*, p. 390, UNAM, México, 1980.

Viator. Su experiencia en su refugio mexicano y su adaptación a su sociedad, le mostraron como los seres humanos no pertenecen, por el simple hecho de nacer, a un espacio determinado. Gaos no creía en la inscripción automática que hace la nación de cada vida humana, que convierte automáticamente el nacimiento en ciudadanía, base de los estados modernos. Para ello hay una razón muy simple que late en el corazón de su filosofía: en el azar del nacimiento no existe huella de la voluntad humana. Para el filósofo, el azar no puede controlar la voluntad ni el destino del ser humano, pues la vida es *proyecto vital e histórico*, vivido como vocación y disposición *conscientemente* asumida y compartida en actos de libertad. Si no hay voluntad no hay pertenencia, no hay proyección, no hay viaje. Hay, pues, que unirse por voluntad al espacio que nos sostiene. Por ello, nuestro filósofo lanza su teoría de las dos patrias: para Gaos existe para todo ser humano una *patria de origen*, que viene dada por azar y más allá de toda decisión personal, otorgada con el nacimiento. El nacimiento se hace inmediatamente nación, lo que permite el ingreso de la vida (*nuda vida*) en la esfera política. Este enlace azaroso, puede significar que la voluntad de individuo no se refleje en el espacio. El ejemplo que nos reafirma esta situación, nos dice el filósofo, es que siempre existen reformadores o revolucionarios de la patria que intentan cambiar sus condiciones para hacerlas más propias. Es decir, el espacio dado por el azar del nacimiento puede no ser nuestro destino, antes bien, puede nulificar nuestra voluntad, nuestro viaje en el mundo. Por ello el ser humano busca un lugar donde poder realizarse. Este lugar, sería para Gaos *la patria de destino*. Esta patria se obtiene por la libre opción del sujeto, tomada conscientemente, pues es elegida o aceptada porque en ella encontramos coincidencia con el proyecto de vida que voluntariamente nos hemos impuesto. Así, la patria de destino, la que aceptamos de modo libre y voluntario, viene a coincidir con el espacio que personalmente hemos imaginado como más valioso para nosotros.

Por ello, *nuestra patria de origen no tiene por qué coincidir con nuestra patria de destino*. Miles de expatriados de su patria lo atestiguan, pues en ella no han encontrado el suelo donde florecer su voluntad y deben, por ello, cambiar su patria y abrazar otra. “*El hombre harto de una vida, afanoso de otra, se lanza, pues, a la busca de estos otros lugares, al vasto viaje*”²⁸ nos dice Gaos. Y este gesto, el de *escoger una patria*, es mucho más auténtico, para el filósofo, que el de pertenecer a un espacio por simple azar. Para Gaos, si bien un ser humano no puede decidir *nacer* en un lugar determinado, sí puede decidir *haber nacido* allí. Esta decisión, libremente aceptada, implica una relación temporal distinta a la que tradicionalmente se nos impone como signo de identidad y pertenencia a las naciones y a la ciudadanía. A la patria de origen se pertenece por el pasado, por azar, por el acto simple del *haber nacido* en ella, por un pasado, pero no por un presente o un futuro compartido. José Gaos encuentra que se pertenece a un espacio, no sólo por el pasado, si no también por querer nuestra voluntad formar parte del presente y futuro de sus narraciones y construcciones. La verdadera patria, dirá el filósofo, no es tanto aquella de donde se viene como de un pasado hecho, cuanto aquella adonde vamos *con un futuro por hacer*.²⁹ El ser humano no está limitado por su nacimiento a un espacio: su identidad está en el futuro y en lo que de él construya, en la manera en que interprete incluso el pasado al que desea estar unido. Por ello, para Gaos, *las patrias y la ciudadanía no están en nin-*

²⁸ *Op. cit.*, GAOS, *Obras completas*, volumen XIV. *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 156.

²⁹ *Op. cit.*, GAOS, *En torno a la Filosofía Mexicana*, p. 390.

gún suelo concreto, si no en cuanto a una visión de la existencia realizable en ellas. Las patrias no consisten en territorios ocupados por poblaciones primitivas, sino en sujetos con interpretaciones históricas que se encuentran por encima de las fronteras territoriales, en el compromiso de las voluntades con los ideales, en las relaciones de los individuos que hacen del espacio la patria, como lugar de destino y voluntad, como su hogar.

La pertenencia a una patria consiste, pues, *no en nacer en una patria*, sino en *hacerla patria*. Resulta así que una nación no es sólo el lugar de nacimiento, sino también el lugar en donde al hacer (actuar), nacemos. El lugar que permite continuar el proyecto vital, porque, como bien lo señala el filósofo, no basta que ciertas formas de vida nos parezcan estimables para que podamos vivir en ellas; es menester que además se conviertan en el auténtico fruto de nuestra propia voluntad y trabajo. Se trata de un proyectar nuestra existencia en un futuro compartido con nuestro espacio de destino, porque en él encontramos no sólo nuestra realización, sino también la de la sociedad a la que sentimos pertenecer. Nuestro actuar en la patria de destino se convierte en un compromiso compartido de futuro, que a la vez nos une al pasado de esa sociedad, en un espacio de voluntades comunes que se unen.³⁰ La identidad de la patria es así una identidad cultural, histórica, que compromete nuestra voluntad y que por eso se torna también personal.

De esta manera, José Gaos nos invita a ser parte de la construcción de la historia, realizando una verdadera apropiación por parte de los individuos ajenos a las comunidades de origen. En este sentido, Gaos coloca el acento en la necesaria *adaptación* del *Homo Viator* a su nueva patria. En *La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana*, el filósofo explica como entiende la problemática de la adaptación a una sociedad distinta a aquella en que se ha nacido. Esta adaptación la entiende de la manera más simple: como un vivir a gusto en la nueva patria, que incluye la vida privada e íntima, profesional y pública "...a las que se pueda asentir íntimamente. Téngase este concreto sentido de "adaptación" presente cada vez que se emplee el término, o alguno de su familia..."³¹ La adaptación pues, ocurre cuando el exiliado o emigrado afirma la vida que ha logrado realizar en el país de acogida plenamente, confirmando su decisión de haber permanecido en el espacio que le acoge, convirtiéndose así en un *Transterrado*. Gaos acuña este neologismo para denominar a los españoles exiliados en México que se sienten allí, no desterrados, sino en un espacio propio en donde pueden continuar sus proyectos, sueños e ilusiones. Sin embargo, no pasa por alto que esta adaptación, este transterrarse, implica derechos reconocidos en el espacio de llegada, tales como trabajo, educación y aquellos que deriven en una asunción de la ciudadanía, así como también factores psicológicos, tales como la predisposición anímica del sujeto y el encuentro de ideales comunes. Sólo uniéndolos a todos, el transtierro puede negar el exilio o el destierro y colocar al *Homo Viator* en un lugar donde poder recuperarse, en ese refugio sustantivo en nuestra desorientación que permite continuar el viaje que es nuestra propia vida. Solamente el transterrado forma parte de la sociedad que le acoge en la medida en que es reconocido y se re-

³⁰ por ello señalara como "...de las *comunidades* se es miembro por el nacer y formarse en ella, independientemente, en el origen, de la voluntad de serlo y aun contra esta voluntad ulteriormente, a diferencia del *hacerse* miembro de las *sociedades* por la voluntad de cooperarse con otros en la consecución de sus fines." *Op. cit.*, GAOS, *Confesiones de Transterrado*, p. 556.

³¹ GAOS, "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana", pp. 559-568 en *Obras Completas*, tomo VIII, México UNAM, 1980.

conoce a sí mismo en ella, en la medida en que se ha adaptado a su nuevo espacio y afirma, con cada acto, esa pertenencia.

Por último, debemos señalar como precisamente la idea de los pueblos, naciones o patrias como procesos históricos indefinidos a las que cualquier voluntad puede hacer suya, es defendida por Gaos en muchos de sus escritos. Pese a su defensa del pensamiento en lengua española por la que es ampliamente conocido, esta no registra ninguna traza de nacionalismo: ante todo, el filósofo abrazaba siempre la unidad de lo múltiple. Con ello, establece una nueva teoría de la *identidad* enfocada al cosmopolitismo, anclada en el movimiento del *Homo Viator*, en la emigración de ideas y de seres humanos cuyas voluntades se unen para decidir sobre un inevitable futuro común. Reconocimiento de lo humano en sus diversas expresiones, en su riqueza de visiones. Y es que el cambio de la percepción de los lazos de pertenencia al espacio, a los estados y naciones, provoca una nueva mirada hacia lo extranjero. Porque, precisamente, los extranjeros, como viajeros o residentes, adquirientes de la ciudadanía a través de su residencia, entienden más lo extranjero, lo apócrifo de las construcciones del espacio en donde se afianzan, ayudando no sólo a otros extranjeros a entender, sino a los propios nacionales (en el sentido tradicional del término), tendiendo una especie de puente de asimilación y de cultura. Un lugar desde el cual empezar a interpretar la realidad con otra mirada, más plural y diversa porque se encuentra situada en el espacio del “otro”, porque ya no gira en función de una sola perspectiva, sino a partir de varias.

EL MESTIZAJE COMO RIQUEZA: DIÁLOGO Y EDUCACIÓN COSMOPOLITA COMO RESPUESTA A NUESTRA CIRCUNSTANCIA

Esta concepción *culturalista* de la identidad, en su espíritu cosmopolita y humanista, se basa en última instancia en la estructura y sentido del *Homo Viator* que ve en *el mestizaje* otra forma de viajar inminente, que promueve, precisamente los viajes.

El mestizaje, que ha hecho posible a todos los pueblos y culturas uniéndolos en una humanidad universal, nos muestra como el *Homo Viator*, en su trasladarse de un lugar a otro del mundo, lleva consigo su cultura. La patria se lleva consigo, pues no esta atada a un espacio. Por ello, esa carga de valores y pensamiento, esas raíces, puede arraigar en otros espacios y florecer en el suelo, junto con otros cimientos, que les acogen. Las patrias están realmente formadas, no por límites fijos de territorios, sino dinámicos,³² por fronteras que se mueven y se confunden a través de los sujetos, de la humanidad como *Homo Viator*, que da fruto a ese mestizaje que enriquece a la propia humanidad que se une así en un espacio vital común. “Patrias no serían sendos territorios ocupados estáticamente por sendas razas o pueblos en dominios a perpetuidad mutuamente excluyentes; serían más bien espíritus colectivos en formación dinámica en unos u otros territorios destinados a fundirse en la Humanidad, pero no por desaparición en un espíritu uniforme, que quizás sea una contradicción en los términos, sino por armonización en una polifonía de valores humanos...”³³

Si la identidad del ser humano debe de reconocer el mestizaje de culturas como razón intrínseca al *Homo Viator*, que une en el orden afectivo y volitivo en un futuro

³² *Op. cit.*, GAOS, *Confesiones de Transterrado*, p. 557.

³³ *Ibid.*, p. 555.

por construir, Gaos encuentra, dentro de su propia circunstancia, como la reconciliación con el pasado hispano-americano ha de asumir y superar los sentimientos de inferioridad y dependencia de unos pueblos con respecto a otros que se generaron en el pasado, tanto por la parte del pueblo español como por la parte de los pueblos americanos. Es así que, el proyecto filosófico que busque reconstruir el mundo, implica que los sujetos se comprometan *a pensar desde el diálogo de culturas*. Gaos subrayará de esta manera que la vida que habita el espacio es coexistencia con los otros. Esta premisa, expresa una convivencia en donde "...entra un influirnos mutuamente, un conformarnos los humanos con- vivientes"³⁴ en la que "la educación y la instrucción en sentido estricto, técnico, profesional, son especificaciones de esta función general de la vida humana, la función pedagógica de la vida."³⁵

En este sentido, en su magisterio, sobresale su convicción en la capacidad de la educación para transformar a las personas. La idea por comprender la Historia entiende como esta no puede ser exclusiva de un determinado sujeto o grupo humano, sino que ha de pertenecer a todo sujeto, en la apropiación más plena de lo que es ser humano, por entender lo otro, por encontrar así, la capacidad para plantear los problemas del ser humano en nuevas situaciones, porque llegado a este punto "Ya no se trataba de optar, de elegir, sino de asumir lo que se era y a partir de esta sunción ampliar una identidad en la que podían tener sitio todas las expresiones de lo humano."³⁶ Es así que, para el filósofo español, los nuevos enfoques del pensamiento de nuestro tiempo, además de atender a la historicidad, deben de hacerse en relación con la diversidad de culturas que ha originado el *Homo Viator*. Y en este sentido, para Gaos, la educación proyectaba lo mejor del individuo sobre los otros, logrando que su voluntad pudiera confraternizar en el espacio. De esta manera, la convivencia de los seres humanos en el espacio cosmopolita, que no podemos negar sin violentarnos a nosotros mismos, permanece garantizada.

No es sorprendente que los problemas planteados por el transterrado José Gaos se conviertan en los problemas de nuestro actual filosofar, repleto de búsqueda de respuestas a los fenómenos de emigración, ciudadanía, adaptación, integración, mestizaje y diálogo entre culturas, que se anclan en nuestras nuevas visiones políticas. Fue Gaos quien descubrió, en medio de un pensamiento capaz de eliminar a los seres humanos y condenarles al exilio, que lo que sostiene realmente al ser humano y su pensamiento es la pluralidad de perspectivas, una pluralidad que necesita eliminar fronteras, que necesita empezar a moverse libremente por el mundo, que necesita del *Homo Viator*.

El filósofo y el maestro, cuyos motivos personales le habían hecho buscar el triunfo de la voluntad sobre el exilio y sobre su propio destierro, nos mostraba como el *Homo Viator* sigue siendo la respuesta a nuestra propia circunstancia. El encuentro de un espacio abierto y plural, de respeto y dignidad, es la última oportunidad del ser humano sobre la tierra, sobre un mundo que avanza, como el mismo Gaos lo decía, sin idea de sí, sin construcción alguna de espacios que permitan proyectar nuestra existencia. Hoy, más que nunca, el mundo se nos presenta como medio hostil de fronteras y pensamientos cerrados. Por ello, necesitamos la construcción de un mundo plural que permita al *Homo Viator* viajar en él. Porque, como bien lo apuntaba nuestro pensador

³⁴ GAOS, *Obras completas*, volumen VII. *Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 1987, p.143.

³⁵ *Ibid.*, p. 143.

³⁶ Zea Leopoldo en "José Gaos" pp. 91-131. *En torno a José Gaos*, Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), Instituto Alfons El Magnànim (Pensamiento y Sociedad, 26), Valencia, España, 2001, p. 128.

en *Orígenes de la Filosofía y de su Historia*: “El día en que el hombre no tuviese lugar donde proyectar sus ilusiones, sus ideales, sus esperanzas, su *futuro*, literalmente, materialmente, no tendría a donde ir, no podría marchar hacia adelante. Sería un hombre sin futuro, sin esperanzas, des -esperado. No sería un hombre.”³⁷

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, Hanna, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- GAOS, *Confesiones de Transterrado*, pp. 544-558. Tomo VIII, UNAM, México, 1982.
- GAOS, *Curso de Metafísica*, Tomo 2, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1993.
- GAOS, *De la Filosofía*, curso de 1960, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1960.
- GAOS, *Obras completas*, volumen XIV. *Historia de nuestra idea del mundo*, UNAM, México, 1994.
- GAOS, José, LARROYO, Francisco, *Dos ideas de filosofía pro y contra la filosofía de la filosofía*. Publicación: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Edición digital basada en la edición de La Casa de España en México, México, 1940. <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=3085>.
- GAOS, *Obras completas*, volumen VII, *Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 1987.
- GAOS, *Obras completas*, volumen VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días; En torno a la filosofía mexicana; Sobre la filosofía y la cultura en México*, UNAM, México, 1980.
- ZEA, Leopoldo, “José Gaos” pp. 91-131, en *En torno a José Gaos*, Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), Instituto Alfons El Magnànim (Pensamiento y Sociedad, 26), Valencia, España, 2001.

³⁷ *Op. cit.*, GAOS, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, p. 17.

LA UTOPIA DE LOS LIBROS. NIETZSCHE Y SLOTERDIJK CONTRA EL HUMANISMO

Elena Nájera

(U. de Alicante)

Abstract: The paper discusses Sloterdijk's position on Humanism and the way he makes use of Nietzsche's arguments. Both authors level fierce criticism against humanistic education and the gregarious role that they think books have traditionally played in it. They instead propose a Dionysian-style training that aims to be favourable to individualism. According to this, Sloterdijk suggests an ethics in line with the new biotechnologies that claims to satisfy true democracy. Nietzsche's proposal nevertheless sympathizes with aristocraticism.

Keywords: Sloterdijk, Nietzsche, Humanism, education, books, biotechnologies.

La enérgica entrada de Peter Sloterdijk en el escenario de la filosofía contemporánea ha avivado la discusión a propósito de un tema, el humanismo, que, lejos de zanjarse como un movimiento histórico, acompaña, no sin dificultades, la misma andadura de la cultura occidental. Quedándonos en la pasada centuria, y entre las secuelas intelectuales de la Segunda Guerra Mundial, intervenciones al respecto como las de Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger empujaron la polémica a un momento álgido que puso en evidencia sus implicaciones y consecuencias¹. Reivindicarse humanista —como hacía, aun con matices, el primero— o renunciar a serlo —siguiendo al segundo— no afectaba sólo a la vigencia de ciertos tópicos ni a la continuidad de una tradición literaria, sino a la posibilidad de un ideal de proyección ético-antropológica: el ideal de un sujeto ilustrable capaz de autonomía y responsabilidad. Como circunstancia ineludible de la reflexión, acuciaba —acucia— la duda sobre la competencia moral del ser humano para gestionar un mundo compartido que, pese al trabajo de tantas épocas de cultura, no parece poder evitar el embrutecimiento ni el sufrimiento de unos a cuenta de otros.

Sobre el trasfondo de estos y otros antecedentes filosóficos, Sloterdijk acepta el reto de repensar el humanismo, aunque con una voluntad de actualizar la problemática a la luz de la situación científico-tecnológica del siglo XXI. Su controvertido opúsculo de 1999 *Regeln für den Menschenpark* —cuyo subtítulo reza precisamente *Ein*

¹ Nos referimos, como es sabido, al texto de Jean-Paul Sartre *L'Existentialisme est un humanisme* fruto de una conferencia que dio en París en octubre de 1945 a petición del club *Maintenant* y al escrito de Martin Heidegger *Brief über den Humanismus*, carta abierta de 1946 con la que responde a la pregunta de Jean Beaufret de cómo dar un sentido a la palabra humanismo en el contexto polémico que había generado Sartre.

Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus — ha de leerse, por ello, junto al texto del año siguiente “Der operable Mensch. Anmerkungen zur ethischen Situation der Gen-Technik”². En este segundo escrito, precisamente, se reseña como principal acontecimiento lógico del presente el “sentirse expulsado de los hábitos de la ilusión humanista”: una suerte de “destierro” espiritual que justifica la desorientación y el extrañamiento del individuo contemporáneo³. Sloterdijk pretende aprovechar esta crisis epocal para proponer una nueva definición del ser humano a la altura de la genética y, sobre todo, para denunciar el fracaso del humanismo y su incumplimiento de las promesas culturales, pedagógicas y, en definitiva, éticas con las que había querido iluminar —y seducir— a Occidente. Y en esta tarea crítica, celebra su encuentro con uno de sus filósofos más queridos, un auténtico maestro de la sospecha: Friedrich Nietzsche. A su entender, este “neo-cínico”⁴, como lo llama, ya había desenmascarado el proyecto humanista tal y como se consolida en la Modernidad acusando sus intereses espurios y su instrumentalización de la enseñanza académica.

En las páginas que siguen, nos proponemos compaginar la inquietud anti-humanista de Sloterdijk con la de Nietzsche, destacando dos temas estrechamente emparentados que nos permitirán hilvanar ambas posiciones y valorar su alcance. Se trata de la educación y del papel que ha de jugar en ella la lectura de ciertos textos que pasan por clásicos. Comenzaremos con la definición crítica que se proporciona en *Normas para el parque humano* de un humanismo de corte literario, libresco, que antes que a la ilustración parece haber servido a la homogeneización domesticadora de sus destinatarios. Contra ello, reacciona un modelo formativo antiacadémico y antiautoritario de inspiración dionisiaca encarnado emblemáticamente en la figura de Zaratustra que quiere favorecer al individuo. A partir de aquí, Sloterdijk aventurará algunas indicaciones para un ética coherente con la nueva cultura técnica basada en la información. La cuestión es que todos estos hilos argumentativos acaban cuestionando la importancia que tienen los *viejos* libros en la educación de seres humanos más libres y comunicativos. Así, concluiremos preguntándonos qué hacer con ellos, pues tanto Sloterdijk como su maestro, a pesar de ser autores prolíficos, parecen condenarlos a una inoperativa marginalidad académica. Sin embargo, finalmente, comprobaremos que las razones de ambos no acaban de coincidir, pues si el primero pretende avanzar con su crítica hacia posiciones más democráticas, el objetivo de Nietzsche cae del lado del aristocratismo.

1. HACIA UNA DEFINICIÓN CRÍTICA DE HUMANISMO

Para Sloterdijk el humanismo se presenta como un fenómeno ligado estrechamente al desarrollo de la escritura en la medida en que se debe a la posibilidad que dan los libros de almacenar y hacer circular geográfica e históricamente las ideas. Como proyecto, aparece en Occidente como una consecuencia de la alfabetización y, más concretamente, de la organización de la cultura occidental alrededor de ciertos textos clave

² Las versiones en castellano de ambos textos son: *Reglas para el parque humano. Una contestación a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, Biblioteca de ensayo Siruela, Madrid, 2000, y “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, n.º 11, 2001, pp. 80-91

³ P. Sloterdijk, “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, p. 80.

⁴ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Biblioteca de ensayo Siruela, Madrid, 2003, pp. 15 y ss..

en la historia del pensamiento. A su entender, estas obras *clásicas* funcionan a modo de cartas abiertas, forman una cadena epistolar que va describiendo espacio-temporalmente un círculo de destinatarios afines. Se trata de entablar una relación a distancia entre esos potenciales lectores que contiene algo parecido a una propuesta de cordialidad, de adhesión: se trata, en palabras de *Normas para el parque humano*, de una “telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito”⁵. El eslabón fundacional de este proceso hermenéutico sería para este autor la correspondencia grecolatina, la lectura de los helenos por parte de los romanos, pues ello hizo su legado accesible a todo el Imperio y también a los pueblos europeos posteriores⁶. Se puso en marcha así una tradición literaria que circunscribe el dominio del humanismo, pues sin la amigable lectura latina de los clásicos griegos, concluye Sloterdijk,

“No habría fenómeno tal del humanismo, ni forma alguna de discurso filosófico serio en latín, ni mucho menos las culturas posteriores en lenguas vernáculas. Si nosotros podemos hoy aquí, en alemán, hablar siquiera de cosas humanas, es entre otras cosas gracias a la buena disposición de los romanos para leer los escritos de los maestros griegos como si fueran cartas dirigidas a unos amigos de Italia”⁷.

Lo que precisamente critica Sloterdijk es esta suerte de declaración de amistad que parece definir al humanismo, su exigencia de una sintonía espiritual que amenaza con levantar barreras entre los que tienen la capacidad y los medios intelectuales para apreciarla y los que no. En su base, concluye en este sentido, habita “el fantasma comunitario”⁸. Por ello, nos encontraríamos ante un programa cultural de efectos excluyentes cuyo desarrollo pasa por una suerte de oscura y difícil iniciación confiada a una lectura en la que no todos son igualmente competentes. Se dibuja así el contorno de una comunidad letrada estanca que cuida por medio de los libros de intereses particulares. El núcleo del humanismo abrazaría en definitiva, según el autor de *Normas para el parque humano*, “el sueño de una solidaridad predestinada entre aquellos pocos que saben leer”, algo que no deja de ser —censura— “una fantasía sectaria o de club”⁹. El proyecto humanista sería solidario entonces con un modelo de *sociedad literaria* cuyos miembros, precisa Sloterdijk, “descubren por medio de lecturas canónicas su común devoción hacia los remitentes”¹⁰. Sin embargo, es precisamente ese modelo el que a partir de los siglos XIX y XX al hilo de las ideologías liceístas de los estados nacionales burgueses se convierte de modo pragmático y programático en norma para la sociedad política y los pueblos se organizaron como “asociaciones alfabetizadas de amistad forzosa”¹¹. Se trataba, en opinión de nuestro autor, de imponer “un canon de lectura vinculante”, es decir, una pauta hermenéutica en función de la que se seleccionaran e institucionalizaran a través del mercado editorial y del sistema educativo los títulos clave a la hora de crear una conciencia nacional. Por ello, a los primeros clásicos grecolatinos, el humanismo sumó los clásicos nacionales y modernos que funcionaban a modo de cartas fundadoras de naciones. Leemos al respecto en *Normas para el parque humano*:

⁵ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, p. 19.

⁶ *Ibíd.*, p. 20.

⁷ *Ibíd.*, pp. 21-22.

⁸ *Ibíd.*, p. 22.

⁹ *Ibíd.*, pp. 23-24.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 23.

¹¹ *Ibíd.*, p. 25.

“¿Qué otra cosa son las naciones modernas sino eficaces ficciones de públicos lectores que, a través de unas mismas lecturas, se han convertido en asociaciones de amigos que congenian? El servicio militar obligatorio para la juventud masculina y la lectura obligatoria de los clásicos para los jóvenes de ambos sexos caracterizan la era burguesa clásica, es decir, aquella época de la humanidad leída y armada hacia la que vuelven hoy sus miradas los nuevos y los viejos conservadores, a la vez nostálgicos y desamparados, pero incapaces totalmente de explicar en términos de teoría de los medios de comunicación qué sentido tiene un canon de lectura”¹².

El humanismo se presenta así como la imposición de un canon de lectura que, como una maniobra de poder, exige una determinada competencia hermenéutica sobre una antología de textos políticamente correctos. Sloterdijk lanza así una decidida acusación de parcialidad y elitismo, y por ello mismo también de ineficacia. Porque un breve repaso a la historia europea de los últimos siglos basta para comprobar que la estrategia humanista no ha podido cumplir su compromiso de “rescatar a los hombres de la barbarie”¹³. Entre el empeño humanista y la potencia de la brutalidad parece establecerse una relación directamente proporcional: aquél eleva la voz al compás del crecimiento de ésta. Y, sin embargo, ninguna amplificación del discurso humanista se ha mostrado capaz de salvar las interacciones humanas de la violencia. “Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización”, leemos en *Normas para el parque humano*, “lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre”¹⁴. Y estas tendencias que, acompañan precisamente el desarrollo del poder, desembocan no sólo en la “atrocidad imperialista o bélica”, sino también —y quizás esto sea el verdadero motivo de preocupación— en ese “embrutecimiento cotidiano” que favorece pertinazmente la industria del ocio, “los medios destinados a la diversión desinhibida”¹⁵.

En esta situación, el tema latente del humanismo se convierte en “la domesticación del hombre” y su tesis latente asume que “una lectura adecuada amansa”¹⁶. Sloterdijk simplifica los poderes formativos que actúan sobre la plasticidad humana en términos de “influencias desinhibidoras”, embrutecimiento mediático y de ocio de masas que deshumaniza —el pan y circo de los romanos—, e “influencias inhibidoras”, proyecto de contrarrestar esas primeras y perniciosas influencias con otras mejores, correctas, rehumanizadoras. Se trata, en definitiva, de una lucha de medios: de la “resistencia del libro frente al anfiteatro”, podría decirse actualizando metafóricamente una fórmula que nos recuerda la historia clásica del humanismo. La lectura humaniza, educa, pero el humanismo lleva la cuestión al extremo de una definición del ser humano teniendo en cuenta su apertura biológica y su ambivalencia moral. Se trata de una “antropodicea” que, según insiste Sloterdijk, se plantea la pregunta “por cómo puede el hombre convertirse en un ser humano verdadero o real”, una pregunta, en definitiva “mediática” entendiendo como medios aquellos “instrumentos de comunicación y de comunión a través de cuyo uso los propios hombres se conforman en eso que pueden ser y que serán”¹⁷.

¹² *Ibíd.*, p. 26.

¹³ *Ibíd.*, p. 31.

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 31-32.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 35-36.

De acuerdo con el planteamiento de *Normas para el parque humano*, el objetivo último del humanismo pasa por amansar la fiera humana, por domesticarla, con la ayuda de las pautas morales selectivas que impone el juego de lectura-escritura. Se trataría, en consecuencia, de un proyecto pedagógico interesado en la inhibición, en el control social del individuo, que se desarrolla y normaliza en gran medida a través del sistema educativo. La domesticación del hombre es, para Sloterdijk, el gran tema olvidado ante el cual el humanismo, desde la Antigüedad hasta el presente, ha querido volver los ojos¹⁸. Como señalábamos al principio, su análisis es deudor del nietzscheano, un ejercicio crítico que él considera “superior a las restantes formas de crítica ideológica” en la medida en que avanza la posibilidad de una “segunda ilustración”, de una ilustración alternativa cuyas claves ya no serían las del humanismo moderno¹⁹. Repasemos a continuación las líneas maestras de una filosofía de la educación que, ilustrada con el magisterio de Zarathustra, afecta a la enseñanza académica y a su principal instrumento: el libro.

2. NIETZSCHE Y LA EDUCACIÓN ACADÉMICA

Las reflexiones a propósito de la educación, ya sea en un tono crítico con las rutinas académicas de la cultura del presente o prescriptivo respecto a la formación del futuro *Übermensch*, salpican toda la obra de Nietzsche. En lo que concierne a la crítica, conviene remontarse a una serie de textos de 1872, un ciclo de conferencias titulado *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, en las que se repasan los problemas educativos de la Alemania del momento, pero que ceden a una intempestividad que las convierte casi en un manifiesto. Estas páginas de juventud, en las que se recurre a la voz de un viejo filósofo que dialoga con su discípulo en la hondura de un bosque, destilan alternativamente entusiasmo ante la posibilidad de una renovación cultural de la mano del genio y desánimo ante la firmeza de la mediocridad, un doble estado de ánimo que acusarán unos años más tarde, en 1883-1885, también los discursos maduros de un Zarathustra ambulante entre el anhelo de oyentes y la obligación del retiro solitario.

En ambos textos, se ofrece una ficción literaria, una fábula de gran fuerza poética y simbólica protagonizada por un maestro ideal. Sin embargo, en aquellas tempranas páginas se proyecta la sombra de Schopenhauer: el educador por excelencia al que Nietzsche le dedica en 1874 la tercera de sus *Consideraciones intempestivas* de la que, con el tiempo, no obstante, querrá recuperar el protagonismo absoluto. Así, al igual, compara, que Platón se sirvió expresivamente del personaje de Sócrates, en *Ecce homo* reclama la autoría de un libro en el que defiende no haberse inspirado en nadie sino en sí mismo: “quien aquí habla no es, en el fondo, «Schopenhauer como educador», sino su antítesis, «Nietzsche como educador»”²⁰. En el caso de Zarathustra, se trata así mismo de aprovechar una figura —un moralista de lejano origen persa— para reconvertirlo en portavoz de un ideal formativo que ya no cuenta con la guía del genio sino con una enseñanza de individualismo y autenticidad que acerque la posibilidad del *Übermensch*. Respecto a este *alter ego*, puntualizaría Nietzsche en *Ecce homo*:

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹ P. Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000, p. 84.

²⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo*, ed. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1995, p. 78.

“Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, —la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*. [...] Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también tiene que ser él el primero en *reconocerlo*. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador —la historia entera constituye, en efecto, la refutación experimental del principio de la denominada «ordenación moral del mundo»—: mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema —esto significa lo contrario de la *cobardía* del «idealista», que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y *disparar bien con flechas*, ésta es la virtud persa. —¿Se me entiende?... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis —en *mí*— es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra”²¹.

A pesar de las distancias, trataremos de entrelazar ambos escritos con el fin de perfilar la crítica educativa de Nietzsche y el nuevo concepto dionisiaco —y antihumanista— de educación que propone —y que se insinúa y evoluciona ya desde *El nacimiento de la tragedia*—. Como hilo conductor, se mantiene constante un duro ataque al academicismo y una voluntad de limitar el derecho a la verdadera instrucción que tendrá una solución aristocrática. En este sentido, precisamente, en el “Primer prefacio” a las conferencias *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Nietzsche acusa las dos corrientes aparentemente contrarias que, a su entender, están arruinando la escuela alemana: “la tendencia hacia la máxima extensión de la cultura”, es decir, el interés en introducirla en círculos cada vez mayores, y “la tendencia a disminuirla y debilitarla” poniéndola al servicio de los intereses del Estado²².

Respecto a lo primero, Nietzsche critica la entrega de la cultura a un cálculo económico de acuerdo con un fórmula utilitarista: “conocimiento y cultura en la mayor cantidad posible —producción y necesidades en la mayor cantidad posible—, felicidad en la mayor cantidad posible”²³. Se impone así un planteamiento lucrativo e instrumental interesado en que el mayor número posible de “hombres corrientes” conozcan el camino para “enriquecerse del modo más fácil” y dominar “todos los medios útiles al comercio entre los pueblos”²⁴. Se favorece, consecuentemente, una cultura universal pero rendida a la mediocridad, una cultura “rápida” que homogeneiza, capacitando de prisa a todos para obtener el máximo de bienestar y de ganancia y que obliga a desconfiar de todo saber “que produzca solitarios, que coloque sus fines más allá del dinero, que consuma mucho tiempo”²⁵. Esta masificación de la cultura —“la cultura común a todos”— se presenta para Nietzsche como un motivo de barbarie que acaba redundando en la otra tendencia: el agotamiento de la cultura.

Nietzsche lo achaca a una especialización extrema por parte de los científicos y los eruditos que impide su acercamiento a los problemas esenciales y promueve, en definitiva, una perspectiva superficial y vulgar. El especialista, como el obrero de una fábrica, demuestra maestría únicamente en una pequeña tarea que se perfecciona al margen de lo demás. Se trata de una suerte de “fidelidad en los detalles” —“fidelidad

²¹ *Ibid.*, p. 125.

²² F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 24.

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

²⁵ *Ibid.*, p. 54.

del recadero” — sobrevalorada en un contexto generalizado de pobreza cultural. Nuestro repudia, ciertamente, el afán descriptivo de curiosidades —lo que él rotula también en *Crepúsculo de los ídolos* como “psicología del chamarilero” — que colecciona pequeños datos sin ser capaz de componer con ellos un horizonte explicativo²⁶. El resultado es que en los problemas generales de naturaleza seria, como son los máximos problemas filosóficos, el hombre de ciencia ya no puede tomar la palabra, cediéndosela a la rápida superficialidad del periodista, que los aborda como “un trabajo a jornal”. Para Nietzsche, de hecho, el estilo periodístico es el que define la cultura presente:

“Efectivamente, en el periodismo confluyen las dos tendencias: en él se dan la mano la extensión de la cultura y la reducción de la cultura. El periódico se presenta incluso en lugar de la cultura, y quien abrigue todavía pretensiones culturales, aunque sea como estudioso, se apoya habitualmente en ese viscoso tejido conjuntivo, que establece las articulaciones entre todas las formas de vida, todas las clases, todas las artes, todas las ciencias, y que es sólido y resistente como suele serlo precisamente el papel de periódico. En el periodismo culmina la auténtica corriente cultural de nuestra época, del mismo modo que el periodista —esclavo del momento presente— ha llegado a sustituir al gran genio, el guía para todas las épocas, el que libera del presente”²⁷.

Junto a este defecto, Nietzsche observa en la cultura el del afán erudito indiscriminado —“obesidad erudita”²⁸— que embota la inteligencia. En palabras de *Más allá del bien y del mal*, se trata del “gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela un sentido *no aristocrático*”²⁹. Como síntoma asociado de degeneración, habría que sumar la superproducción cultural, “la manía de escribir libros, que aumenta hasta el absurdo” impidiendo el planteamiento de verdaderos objetivos y la toma de perspectiva³⁰. A ello contribuye la hipertrofia del “sentido histórico” criticada en la segunda de las *Intempestivas* escrita en 1874: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en la que el afán por recordar del que se halla orgulloso el hegeliano siglo XIX —como reseñaría *Ecce homo* catorce años más tarde— se diagnostica como “enfermedad, como signo típico de decadencia”³¹. El resultado es que el saber queda reducido a una disertación, al “monólogo erudito del caminante solitario”, a una “apariencia docta”³² que sólo demuestra esterilidad y que Zarathustra no deja así mismo de fustigar. El pueblo hace de la cultura un motivo de “orgullo” cuando en realidad para este maestro no es sino la medida del último hombre: algo fácil y adocenado³³. Por ello, los “sabios famosos” sólo pueden ejercer de “abogados” y “servidores” del vulgo, de mediadores de sus supersticiones³⁴. Por ello, en su discurso “De los doctos” se felicita por haber dejado de serlo precisamente “para las ovejas” cifrando la irreconciliable diferencia entre él y ellos en los siguientes términos:

²⁶ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ed. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1996, “In-cursiones de un intempestivo”, pp. 89-90.

²⁷ F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pp. 57-58.

²⁸ *Ibid.*, p. 103.

²⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, p. 169.

³⁰ F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pp. 71 y 160.

³¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, pp. 73-74.

³² F. Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, trad. cast. de J. B. Llinares y G. Meléndez Acuña, en J. B. Llinares, *Nietzsche. Antología*, Península, Madrid, 1988, p. 79.

³³ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 38 y ss..

³⁴ *Ibid.*, pp. 155 y ss..

“Yo soy demasiado ardiente y estoy demasiado quemado por pensamientos propios: a menudo me quedo sin aliento. Entonces tengo que salir al aire libre y alejarme de los cuartos llenos de polvo.

Pero ellos están sentados, fríos, en la fría sombra: en todo quieren ser únicamente espectadores, y se guardan de sentarse allí donde el sol abrasa los escalones.

Semejantes a quienes se paran en la calle y miran boquiabiertos a la gente que pasa: así aguardan también ellos y miran boquiabiertos a los pensamientos que otros han pensado...”³⁵.

A modo de antítesis de las tendencias denunciadas en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Nietzsche contrapone otras dos “preñadas de futuro”: “la *restricción y concentración* de la cultura” y su “*refuerzo y autosuficiencia*” frente al control del Estado³⁶. Nuestro autor cifra sus esperanzas en una cultura de hechura aristocrática que contempla la selección y el elitismo entre sus condiciones de posibilidad, marginando la formación de la mayoría a favor de la de algunos individuos prometedores. El auténtico desarrollo cultural está así destinado “sólo a un número extraordinariamente pequeño de hombres”³⁷. Algo que sabe bien Zaratustra. A lo largo de sus errabundos discursos, deja clara su voluntad de enseñar, de transmitir su doctrina. Se presenta a sí mismo, poniendo en juego una poderosa imagen evangélica, como “un sembrador que ha lanzado la semilla” o también como “un viento del norte” interesado en hacer caer los “higos maduros” que son sus enseñanzas³⁸: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el superhombre. Afirma buscar “hijos” y tener una absoluta voluntad de entrega³⁹. Sin embargo, ya al final del prólogo, el portavoz de Nietzsche descubre una verdad: que no se debe hablar al pueblo:

“Una luz ha aparecido en mi horizonte: ¡no hable al pueblo Zaratustra, sino a compañeros de viaje! ¡Zaratustra no debe convertirse en perro y pastor de un rebaño!

Para incitar a muchos a apartarse del rebaño — para eso he venido. Pueblo y rebaño se irritarán contra mí: ladrón va a ser llamado por los pastores Zaratustra.

[...]

Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas”⁴⁰.

Nietzsche parece renunciar, por vano, al esfuerzo que supondría educar a la mayoría. En efecto, como señala en otro momento Zaratustra, recuperando esa imagen altamente poética del viento, la mayoría son hojas que han de marchitarse necesariamente: “El que las hojas se marchiten — ¡qué hay en ello de lamentable!”: “Déjalas ir y caer, oh Zaratustra, y no te lamentos! Es preferible que soples entre ellas con vientos veloces...”⁴¹. Nietzsche disipa en este sentido cualquier duda revolucionaria. En *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* señalaba que el objetivo de la cultura no es emancipar a las masas del dominio de los grandes individuos, sino conseguir “su obediencia sumisa, su instinto de fidelidad al servir bajo el cetro del

³⁵ *Ibíd.*, p. 186. Véase también el discurso “Del país de la cultura”, pp. 177 y ss..

³⁶ F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 25.

³⁷ *Ibíd.*, p. 92.

³⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 127, 131.

³⁹ *Ibíd.*, p. 230.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 44-45.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 253.

genio”⁴². Por lo tanto, en el terreno formativo no se trata de fomentar la libertad académica, sino “la obediencia, la subordinación, la disciplina, la sujeción”⁴³. La educación universal queda así definitivamente descartada o, mejor dicho, perversamente limitada. Escribe Nietzsche al respecto:

“Lo que se llama formación del pueblo se puede proporcionar, pero de modo totalmente exterior y rudimentario, por ejemplo consiguiendo para todos la instrucción elemental. Las auténticas regiones más profundas, en que la gran masa entra en contacto con la cultura, es decir, donde el pueblo cultiva sus instintos religiosos, donde sigue extrayendo poesía de sus imágenes míticas, donde se mantiene fiel a sus costumbres, a su derecho, a su suelo patrio, a su lengua, todas esas regiones son difíciles de alcanzar por vía directa, y, en cualquier caso, eso sólo es posible mediante violencias y destrucciones: promover verdaderamente la formación del pueblo en esas cosas serias significa precisamente limitarse a mantener alejadas esas violencias y esas destrucciones, a mantener esa saludable inconsciencia, esa placidez del pueblo, que constituyen el contrapeso y el remedio sin el cual la cultura, con la devoradora tensión y exasperación de sus efectos, no podría subsistir”⁴⁴.

Lejos de interrumpir “ese sueño sano y beneficioso del pueblo”, la verdadera educación —la que, en definitiva, se solidariza con la autenticidad— ha de limitarse a un estrecho círculo. Nietzsche critica el ideal igualitario liberal-burgués y en el fondo cristiano en el que se basa el planteamiento humanista. Como señalará más tarde *El Anticristo*, la autonomía, lejos de ser un *deber* para todos, es un *derecho* inevitablemente restringido, ya que “a los más les resulta muy necesario un regulativo que des- de fuera los ate y los fije”⁴⁵. Nietzsche considera que la heteronomía es la condición “bajo la que prospera el hombre débil de voluntad”⁴⁶ y que el mejor favor que se le puede hacer es apoyar su interés en disfrutar de las comodidades y ventajas del rebaño. “¡Con qué derecho se habría de quitar a los mediocres el gusto por su mediocridad!”, afirma en un fragmento póstumo⁴⁷.

3. LA CONTRAPROPUESTA DIONISÍACA

A lo largo de las cuatro partes de la obra, entre la caverna de las altas montañas y los populosos valles, sujeto a un destino de soledad, Zaratustra, efectivamente, redirige su discurso a un grupo selecto de discípulos capaces de comprender sus enseñanzas, a una minoría cada vez más limitada. De hecho, el maestro, incluso después de recibir al final en su guarida a algunos hombres superiores, parece quedarse completamente solo, con la única compañía de sus animales. La cuestión es que su magisterio no pretende captar creyentes ni forzar conversiones, sino encontrarse por el camino a espíritus afines, a gente de la misma especie⁴⁸. En este sentido, recuerda Nietzsche años más

⁴² F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pp. 93-94. El mismo sentido de cultura se justifica en *Schopenhauer como educador* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2000): “la oposición activa a las influencias, costumbres, leyes y disposiciones en las que no reconozca su fin: la producción del genio”, p. 78.

⁴³ F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 166.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁴⁵ F. Nietzsche, *El Anticristo*, ed. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1999, p. 104.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁷ F. Nietzsche, *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño de 1887)*, ed. Elena Nájera, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 233.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 252.

tarde en *Ecce homo* que quien hablaba en su escrito de 1883-85 no era un profeta ni un fanático ni el fundador de una nueva religión a la búsqueda de fieles. Sus palabras no exigen fe para ser interpretadas, sino que caen “gota tras gota” —“una delicada lentitud es el tiempo propio de estos discursos”—. Por ello, concluye que sólo pueden llegar “a los elegidos entre todos”, que “constituye un privilegio sin igual el ser el oyente aquí; nadie es dueño de tener oídos para escuchar a Zaratustra”⁴⁹. Antes que profeta, a Zaratustra le conviene, como precisa Nietzsche, el título de seductor.

Sin embargo, se trata de un seductor que emplea un necesario tono autoritario para “anunciar su *éthos* liberador de todas las viejas autoridades” y que por ello, según Sloterdijk, bien puede recibir el título de profeta, aunque acompañado del adjetivo “inmoralista” —o también “tenor heroico” o “heraldo del inmoralismo”⁵⁰—. No en vano, como señala en *El pensador en escena*, sus discursos son “nihilismo convertido en música o melodía convertida en inmoralismo, melodía que no permite a ninguna autoridad del mundo autorizar o prohibir su modo de sonar y que no se somete —apoyada sobre el pequeño absoluto de la realidad de su resonancia— a ninguna norma extraña o exterior”⁵¹. Se trata para Sloterdijk de la autoafirmación de un nuevo lenguaje solidario con una nueva comprensión de la verdad dispuesta a asumir, precisamente, que la mentira es existencialmente irremediable a favor de una justificación estética de la vida individual. Ello justifica el *neo-cinismo* nietzscheano: “una relación modificada al acto de «decir la verdad»: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza”⁵². El lenguaje del Zaratustra es un lenguaje de la ausencia de la verdad, un entrenamiento de la semántica de la muerte de Dios y su escritura se adapta a los modos de una oralidad en la que media el temperamento, el tono, el ritmo, la sonoridad, elevando al máximo la expresividad. Por ello, al intérprete, al buen lector —a los “lectores predestinados” de los que se habla en el prólogo de el *Anticristo* “entrenados”, como el autor, “en vivir sobre las montañas”⁵³— se le presupone capaz de “derribar lo que hasta ahora se llamaba cultura, esto es, todo el sistema de valores altruistas y dualistas, con toda su venenosa carga de inhibiciones, autorreificaciones y de constricciones a la autonegación”⁵⁴.

Sloterdijk justifica que Nietzsche proclame febrilmente el egoísmo “como inversión de milenarias mentiras altruistas”⁵⁵. En *El pensador en escena* asume la exageración de una moral que puede convertir a su autor en un “bufón del egoísmo” abandonado a una soledad extrema que impida toda enseñanza⁵⁶. Sin embargo, respecto a las críticas que el individualismo nietzscheano ha recibido desde diversos frentes, Sloterdijk denuncia el error de presuponer que lo único importante en una “sociedad normal” “es

⁴⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 18.

⁵⁰ P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, pp. 103, 81 y 89.

⁵¹ *Ibid.*, p. 90.

⁵² P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, pp. 15 y ss..

⁵³ F. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 30.

⁵⁴ P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, p. 90.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁶ Puntualiza Sloterdijk: “Mientras ofrece alegorías cada vez más vehementes del egoísmo, Nietzsche descuida ese mínimo de egoísmo legítimo que hubiera necesitado ese pobre animal, escondido detrás de las grandes máscaras para soportar su terrible inteligencia. Al mantener en tensión la voluntad de egoísmo, Nietzsche descuida aceptarse como un ser que, careciendo de todo apoyo bajo un principio, habría tenido siempre, en razón de su propia naturaleza, la autorización para ser egoísta”, *El pensador en escena*, p. 105.

reunir individuos adultos y dispuestos a mostrar buena voluntad para resolver cooperativamente problemas comunes”⁵⁷. Como medida crítica frente a los conceptos con frecuencia dados por supuestos —“arraigados en la política vulgar”— de normalidad, valores comunes o verdad urge reivindicar, y proteger, la justificación estética de la vida entendida como una inquietud dionisiaca del individuo, de la diferencia, una “algodicea” que en *Crítica de la razón cínica* se define como “una interpretación metafísica y dadora de sentido al dolor” que en la Modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión⁵⁸. Sloterdijk explica la diferencia en los siguientes términos:

“En ésta la formulación era: ¿cómo se puede conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor? Enseguida se pone de manifiesto la función de la política como teología sustitutoria”⁵⁹.

Sloterdijk insiste en su escepticismo respecto a la moralidad de una modernidad que entrega la vida al “éthos de la descarga técnica, de la participación política y del enriquecimiento económico” de acuerdo con el moderno consenso ecológico del dolor: que la gran mayoría no deba sufrir eternamente por una minoría⁶⁰. Por ello, considera que la política entendida en sentido diurno ha de ser completada en sentido nocturno y dirigir su atención a “la oculta ecología del dolor del mundo”⁶¹. Con ello, pretende señalar la energía dionisiaca, el fondo último de dolor y de placer que subyace a las construcciones visibles apolíneas. Ello permite cuestionar la relación existente entre la construcción moderna de lo que es socialmente soportable y la insoportable proliferación de sufrimiento que ello causa. La cuestión es si el moralismo de la Ilustración todavía permite oír realmente la voz legítima de una vida mutilada, que demanda su restablecimiento, o si el síndrome del activismo social moralizante no ha llegado a ser involuntariamente parte y cómplice de determinadas tendencias que, bajo el pretexto de una descarga adicional y del progreso humanitario, conducen a una proliferación del sufrimiento.

En este sentido, afirma la necesidad de una “terapéutica antipolítica” que elimine la neurosis de la política a través de técnicas, ritos y juegos que contribuyan a la ecología del dolor y del placer de la vida social⁶². Se trata, en definitiva, de una redistribución de responsabilidades que libera a la política de la sospecha de ser directamente subsidiaria de las autocreaciones y sufrimientos de la individuación de la vida individual. La miseria del ser humano no consiste tanto en sus propios sufrimientos cuanto en su incapacidad de ser él mismo culpable de ello —e incluso de querer ser culpable de ellos—. Por ello, recurriendo a la enseñanza nietzscheana del *amor fati*, Sloterdijk reivindica la voluntad de asumir la propia culpabilidad como modo de aceptar la propia vida en toda su realidad y potencialidad.

La filosofía de Nietzsche facilita así una “segunda ilustración”, una ilustración superior que se asemeja a una “aventura psiconáutica” en las coordenadas de la estética, la terapéutica y la reflexión dionisiaca. Se trata de “una profundización postreligiosa del

⁵⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁸ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p. 651.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 651.

⁶⁰ P. Sloterdijk, *El pensador en escena*, pp. 156 y ss..

⁶¹ *Ibid.*, p. 155.

⁶² *Ibid.*, pp. 181-182.

sujeto” que Sloterdijk plantea como una terapia trágica que ejemplifica una comprensión que no puede obtenerse por la fuerza ni alcanzarse a través de un método⁶³. Nos encontramos con la invitación a un proceso de aprendizaje postmetafísico, “dionisiaco”, que se reseña como “el destello de la comprensión en el límite del peligro, el conocimiento en el filo de la navaja; define el pensamiento sobre ese escenario del que no hay salida de escape porque es la misma realidad”⁶⁴. En definitiva, Sloterdijk encuentra en el planteamiento nietzscheano una consumación individualista del pensamiento ilustrado que desemboca en una “autonomía dionisiaca” que poco tiene que ver con la autonomía subjetiva de la modernidad idealista⁶⁵. Ahora ya no se trata de buscar causas u otros culpables que cumplan el papel de Dios. Frente a esta *pseudoilustración*, Nietzsche no predica ninguna contrailustración sino que insiste en comprenderla como un pensamiento aventurero rayano en los límites del dolor. En definitiva, señala Sloterdijk:

“Nietzsche puede ser leído, casi cien años después de su ocaso, finalmente como se merece: como una de las figuras que, a causa de su conciencia dionisiaca, alzó la voz, contra la conspiración mundial de la indolencia activa, para hablar de la soledad y de la «pesada, pesada felicidad» de ese animal apenas amado que dice «yo». También él, con su dureza desesperanzada y su triste combate por distinguirse, puede ser interpretado como alguien en quien la tierna experiencia del cuerpo quería de nuevo aprender a hablar. Por su sincero *páthos*, su sensibilidad musical y su pasión intelectual, él no está tan lejos, de hecho, de esas «precauciones recíprocas» —por adoptar la bella formulación de Habermas—, con las que las generaciones posteriores pueden proporcionar con un poco de fortuna comunicativa, un mejor rumbo a su existencia”⁶⁶.

Hacer nietzscheanamente de la estética una dimensión justificadora significa para Sloterdijk “romper con el encanto del pensamiento de la justificación moral: una idea vinculada particularmente al ala protestante de la modernidad y que nos ha regalado bibliotecas enteras de libros morales estomagantes”⁶⁷. Así, Nietzsche corta el nudo moral de la modernidad invirtiendo las relaciones entre moral y vida desde una óptica naturalista: en vez de desprestigiar la vida desde la óptica de una moral eternamente insatisfecha, se trata de reconsiderar la moral desde la óptica de una vida eternamente no susceptible de ser mejorada. Desde un punto de vista dionisiaco, la cuestión de la algodicea no ha de entregarse a un programa de supresión socio-político o filosófico-histórico, a una suerte de analgésico universal progresivo, sino a un *éthos* de la resistencia afirmativa que, asumiendo el juego ineludible de dolor-placer de la vida, renuncia a toda metafísica de la redención. El dolor se arrastra a la inmanencia de una vida que no precisa de redención.

4. UNA ÉTICA A LA ALTURA DE LOS TIEMPOS

En *Normas para el parque humano*, su autor, en definitiva, quiere explorar el peligroso final del humanismo. Se trata de una arriesgada renuncia cínica a la equiparación entre poder y saber, que incluye una crítica al proceso de integración en la so-

⁶³ *Ibíd.*, pp. 177-178.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 180.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 182.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 182-183.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 158.

ciudad a través de la escolarización: el aprender ya no tiene ninguna oportunidad más de que las cosas vuelvan a ser mejores alguna vez⁶⁸. Lo que entra así en descomposición es la confianza pequeño-burguesa en la escuela poniéndose fin a la confianza en la educación, lo que marca también el ocaso de la escolástica europea⁶⁹. Ante esta situación, Sloterdijk se pregunta “qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre”, “qué amansará al ser humano si hasta ahora sus esfuerzos para autodomesticarse a lo único que en realidad y sobre todo le han llevado es a la conquista del poder sobre todo lo existente”, “qué amansará al ser humano, si después de tantos experimentos sobre la educación del género humano, sigue siendo incierto a quién o a qué educa para qué el educador”⁷⁰. Se plantea así la cuestión de lo que Sloterdijk denomina *antropotécnicas* y que nombra el trabajo formativo —que incluiría perversamente al humanismo— de unos seres humanos sobre los demás, la cría de unos bajo la responsabilidad de los otros y que ha estado presente en Occidente desde el proyecto platónico de la *República*. La comunidad humana se asemeja en este sentido a un “parque zoológico” que puede gobernarse con diferentes grados de democracia, admitiendo o descartando una diferencia específica entre los cuidadores y el rebaño⁷¹. Se trata de la desigualdad de los hombres ante el saber que da poder. Y en este punto, resulta necesario dar un paso más allá de los viejos libros: hacia las nuevas biotecnologías del siglo XXI.

Frente al viejo humanismo, Sloterdijk señala la novedad lingüística de la cultura técnica: una época de códigos digitales e inscripciones genéticas que alejan el lenguaje y la escritura del acogimiento, del habitar a favor de esa sensación de destierro de la que ya nos hacíamos eco⁷². La actualidad se define por el incremento del ámbito de lo externo e inasimilable —“la provincia lingüística merma, el sector de la información abierta crece”— y por una pujanza de la capacidad y del saber técnicos que convierte al ser humano “como el más nuevo e inquietante de todos los huéspedes: como hacedor-de-soles y hacedor-de-vida”⁷³. La cibernética y la biología proporcionan una nueva definición de la realidad que hace de la información el principio que media entre el polo de la reflexión y de las cosas y que arruina la distinción entre naturaleza y cultura. La cuestión es que todo lo que sucede en el frente técnico tiene consecuencias para la autocomprensión humana e impide, en cualquier caso, sostener el sistema tradicional de oposiciones entre el yo y la cosa, la cultura y la naturaleza. Por ello, apunta Sloterdijk, “al sujeto ligado a la tradición le parece que se halla enfrentado al caso extremo de antihumanismo: tiene la impresión de que en la actual biotécnica se trama la más radical oposición contra el programa humanista y olímpico que proyectaba apropiarse del mundo como sujeto humano o persona espiritual, convirtiéndolo en su casa e integrando la exterioridad mundana del yo. Parece como si ahora, por el contrario, el yo debiera hundirse y perderse sin resto en la cosidad y la exterioridad”⁷⁴.

⁶⁸ P. Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, p. 18.

⁶⁹ Insiste Sloterdijk: “Esto es lo que les aterra en igual medida tanto a conservadores como a pragmáticos, tanto a voyeurs de la decadencia como a bienintencionados. En el fondo ningún hombre cree que el aprender de hoy soluciones problemas de mañana; más bien, casi es seguro que los provoca”, *Crítica de la razón cínica*, p. 18.

⁷⁰ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, p. 52.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 75 y ss..

⁷² P. Sloterdijk, “El hombre auto-operable. Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual”, pp. 80 y ss..

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 85.

Para Sloterdijk, este temor no deja de ser una “ilusión histérica” —una histeria antitecnológica— que es resultado de la descomposición de una metafísica que se aferra a falsas divisiones. El ser humano no puede elegir entre estar enteramente cabe sí o fuera de sí, entre una entera autotrasparencia y la completa alienación. Frente a ello, este pensador propone una “antropología histórica radicalizada” que interpreta la situación humana como un inevitable desarrollo autoplástico cuyas posibilidades se multiplican con las tecnologías de la información. En este sentido, el ser humano aparece como un ser auto-operable que desplaza la imagen tradicional de la técnica como heteronomía y medio de esclavización de materias y personas. Frente a ello, se advierte el surgimiento de una “forma no dominadora de operatividad” para la que Sloterdijk propone el rótulo de “homeotécnica” —que contiene el acogedor prefijo griego *hómoios*, semejante, por el que convergen sujeto y objeto—⁷⁵. Contra la “alotecnica” clásica —con el prefijo *allós*, otro, que se enfrenta a las cosas como algo exterior y manipulable—, con él pretende nombrar una comprensión cooperativa y comunicativa de la técnica —enunciada también como ecología y ciencia de la complejidad— que promete una ética no cosificadora y antiautoritaria que favorece relaciones carentes de hostilidad y dominio. Así se explica la diferencia:

“Mientras que en el mundo alotécnico los sujetos dominantes podían aún mandar sobre las materias en bruto, en el mundo homeotécnico será cada vez más imposible que amos en bruto ejerzan poder sobre materias refinadas. Además, los contextos fuertemente condensados del mundo reticular no son ya favorables a la aceptación de inputs autoritarios: aquí no cabe sino extender con éxito aquello que convierte a muchos otros en coganadores”⁷⁶.

Lo que nos interesa destacar es que para Sloterdijk este contexto homeotécnico es la matriz del surgimiento de un “humanismo posthumanista” propio de un mundo interconectado que favorece ¿espontáneamente? la cooperación en contra del autoritarismo. En cualquier caso, como se señalaba en *Normas para el parque humano*, uno de los retos que plantea el futuro es elaborar “un código de antropotécnicas” que cambiaría retrospectivamente la significación del humanismo clásico al poner en evidencia que la humanidad no consiste sólo en la amistad del hombre con el hombre sino que siempre implica también que el hombre representa para el hombre la máxima violencia⁷⁷.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 88: “Conforme a su esencia, esa técnica no puede querer nada totalmente diferente a lo que sean o puedan ser las «cosas mismas» desde ellas mismas. Las «materias» son ahora concebidas a partir de su sentido propio e integradas en operaciones a partir de sus peculiaridades maximales de uso; dejan así de ser lo que tradicionalmente se solían llamar «material bruto». Mateias en bruto sólo las hay donde sujetos dominantes en el sentido tradicional —mejor diríamos: sujetos en bruto— aplican a ellas técnicas en bruto. En cambio la homeotécnica, puesto que tiene que ver con información realmente existente, sólo progresa por la vía de no violentar a lo que está ahí delante; aprovecha la inteligencia de modo inteligente y genera nuevos estados de inteligencia; sólo puede tener éxito como no-ignorancia frente a cualidades que han tomado «cuerpo». Incluso cuando es empleada de modo egoísta y regional como cualquier técnica convencional, tiene que apostar por estrategias co-inteligentes, co-informativas. Tiene más el carácter de cooperación que el de dominio, incluso en relaciones asimétricas”.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 89.

⁷⁷ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, p. 71. A propósito de la insistencia de Sloterdijk en la necesidad de elaborar un código moral para las antropotécnicas, véase su escrito de réplica a las críticas que recibieron sus *Normas* “La teoría crítica ha muerto” (publicado en *Die Zeit* en 1999), *Revista de Occidente*, 2000, n° 228, pp. 89-100.

5. ¿Y LOS LIBROS?

El proyecto humanista, como hemos visto, se confía a los libros y a su capacidad de reunir a los lectores en torno a ciertas ideas. Sin embargo, tanto Nietzsche como Sloterdijk cuestionan su operatividad y sospechan de los intereses domesticadores que esconden y de los efectos selectivos que acarrearán. Y ello que el mismo Nietzsche nos explicaba ufano *Ecce homo* por qué escribía tan buenos libros. El palabras del segundo: “no cabe duda de que la lectura ha constituido una gran potencia educadora de hombres —y en dimensiones más modestas, todavía lo es—; pero, a pesar de ello, la selección, igual da de qué forma se realizara, siempre entraba en juego como el poder oculto tras el poder”⁷⁸. A su entender, la cuestión es que la actualidad ha enviado los textos canónicos del humanismo a silenciosas estanterías como si fueran, siguiendo con la metáfora epistolar puesta en juego, “las cartas acumuladas de un correo que ya no se recoge: fieles o engañosas copias de un saber en el que hoy no conseguimos ya creer, enviadas por autores de los que ya no sabemos si todavía pueden ser amigos nuestros”⁷⁹. Los libros se convierten así en “objetos archivados”, lo que le ha quitado al movimiento humanista la mayor parte del empuje que tuvo alguna vez”⁸⁰.

Se anuncia así el fin del humanismo como utopía de la educación mediante las pautas de comprensión argumentativa, diálogo y contención de juicio que impone la lectura. Sin embargo, los motivos de Sloterdijk y de Nietzsche para celebrar este acontecimiento epocal son muy distintos y quizás le pasen desapercibidos al primero. Nietzsche critica, desde luego, como síntoma de degeneración cultural, “la manía de escribir libros, que aumenta hasta el absurdo”⁸¹, pero él no renuncia a llenar páginas. La diferencia es que en ellas propone una filosofía —una política— de la escritura bien precisa interesada en la administración de la comprensión y en la selección de un círculo de lectores. Como señala Zarathustra en uno de sus discursos: “El que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino también el pensar”. Y por ello se propone elaborar sus pensamientos en un lenguaje exclusivo, inmune al adocenamiento: “En las montañas el camino más corto es el que va de cumbre a cumbre: mas para ello tienes que tener piernas largas. Cumbres deben ser las sentencias: y aquellos a quienes se habla, hombres altos y robustos”⁸². De hecho, Nietzsche convencido de que “cuando uno escribe no sólo quiere ser entendido, sino también, ciertamente, no ser entendido” justifica sus pautas estilísticas como medidas discriminatorias que “separan, crean distancia, prohíben «la entrada», la comprensión... mientras que al mismo tiempo, abren los oídos a los que son similares a nosotros”⁸³. Se sigue buscando de este modo fundar una sociedad literaria, pero de inspiración aristocrática, al margen de los principios ilustrados del humanismo.

Sloterdijk, por el contrario, olvidándose de sus habituales precauciones cínicas, hace gala de una confianza excesiva en la capacidad democrática y liberadora que presuntamente contienen esas nuevas homeotecnologías que arrinconan al elitista libro. Pero el complejo lenguaje de la genética o de la cibernética, que tiene sus propios expertos y administradores geográfica y socialmente precisamente localizados, no pare-

⁷⁸ P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, p. 68.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁸¹ F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, pp. 71 y 160.

⁸² F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 69.

⁸³ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, ed. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, p. 400-401.

ce eludir tan fácilmente los esquemas de la economía o el poder. En cualquier caso, el nuevo paradigma biotecnológico que ha de garantizar un desarrollo autónomo de la plasticidad humana y una intervención no cosificadora en el mundo exige una crítica más concienzuda. Un buen uso de las nuevas antropotécnicas —entre las que también se encuentran la potente industria mediática o la armamentística, por ejemplo— que no reproduzca gestos autoritarios ni desencadene un nuevo reflejo de domesticación pasa por una buena educación en los procesos de la imagen y de la información en la que tal vez sea necesario hacer ese esfuerzo argumentativo que exige la lectura. El potencial crítico de los libros, independientemente de cual sea su formato, acaso no debería todavía desdeñarse. Acaso sigan siendo los libros una buena herramienta para el individuo.

LOS USOS DEL MÉRITO

Jesús García Cívico

Prof. Universitat Jaume I

Abstract: This article tries to clarify the meaning of merit and desert dealing with its different uses in addition to the field of the philosophical law, moral and politics perspective. The appeal to desert or merit in normative opposition to equality policies it reveals today an explicitly antiegalitarian use of desert, but also, a key piece of the rhetoric of inequality of status serving to a domineering identity. It concerns also to the political, sociological, educational even psychological point of view. These “uses” can provide us with lines of arguments able to weak the main antiegalitarian use of individual merit.

Keywords: Justice, Desert, Merit, Meritocracy, Equality.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objeto el análisis del concepto de mérito a partir de sus usos en el seno de la filosofía y más concretamente en el ámbito de la filosofía jurídica, moral y política.

Se trata de destacar el *ejercicio*, la práctica habitual de un concepto. El uso, o mejor, los usos del mérito. ¿Qué es un uso? ¿Por qué los usos del mérito en relación con la justicia? El uso se toma aquí como la forma, pero también en relación con el *tiempo* en que se inicia el ejercicio de incorporar el concepto de mérito a un conjunto más o menos sistematizado de ideas sobre la justicia en las que el primero se inserta de una forma compleja. ¿Cómo se inserta? La propia apropiación de conceptos, tal como la entiende por ejemplo Chartier, apunta a una historia de usos inscritos en las prácticas específicas que los producen. Prestar así atención a las condiciones y a los procesos que, muy concretamente, llevan las operaciones de construcción del sentido (en relación con la lectura pero también con muchas otras) es, como señalaba este autor, reconocer que “ni las inteligencias ni las ideas son descarnadas y contra los pensamientos de lo universal, que las categorías dadas como invariables, ya sean filosóficas o fenomenológicas, deben construirse en las discontinuidades de las trayectorias históricas”.¹

¹ A su vez, el sentido histórico conlleva tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso de la parodia, y destructor de la realidad; otro es el uso disociativo y destructor de la identidad; el otro es el uso sacrificial y destructor de la verdad. Según Chartier, esta perspectiva mucho le debe al trabajo de M. DE CERTAU, en particular a su libro, *L'Invention du Quotidien. I. Arts de Faire*. Paris, Union Generale d'Éditions, 10/18, 1980.

La idea de “mérito” es *usada*, en diferentes contextos y por diferentes disciplinas. La noción de “merecer” se encuentra en gran número de juicios de valor que suelen expresarse en relación con la justicia. Amartya Sen comenzaba recientemente un breve análisis de la relación entre mérito y justicia llamando la atención sobre la falta de claridad de los términos relacionados con el “mérito”;² aún así existe una antigua tradición iniciada en las primeras reflexiones sobre la justicia de Platón, Aristóteles, que atraviesa la obra de Hobbes, Locke o Stuart Mill, retomada por autores como Joel Feinberg, Sindgwick, Michael Walzer o Wojciech Sadurski, según la cual la idea de mérito (*axíasis, axía, meritum, desert, merit, Verdienst*) y la “acción” o el “hecho” de merecer (*deserve, verdienen*) guardan una estrecha relación con la justicia, cuando no defienden en sus posiciones que ambas son expresiones con ella emparentadas, de acuerdo con la máxima *justicia es dar a cada cual lo que se merece*, próxima a la antigua, vacía y conocida sentencia de Simónides según la cual *justicia es dar a cada uno lo suyo*.³ Alrededor de la noción de mérito se siguen articulando discursos que plantean una intensa relación causal entre la recompensa⁴ (premio o castigo) la noción amplia de “merecimiento”, o la del “mérito” —como su concreción— y la noción de justicia como instancia crítica sobre la que es posible evaluar el mérito. Pero también se ha denunciado, y creo que con razón, que las enormes desigualdades materiales, económicas y de condiciones de vida que caracterizan nuestra época encuentran su justificación última en expresiones del tipo “la gente tiene lo que se merece”. Este es el uso del mérito (como justificación de las desigualdades de estatus) cuya debilidad trato aquí de subrayar, o simplemente (atendiendo a los diferentes usos) de recordar. El uso antiigualitario del mérito se halla presente en el discurso de corte neoliberal⁵ que va desde la oposición a medidas de acción afirmativa o discriminación inversa, hasta el rechazo general de políticas redistributivas. Tal uso se fortalece si se entiende el mérito como un concepto natural, así, y a modo de ejemplo, tal como lo ve Feinberg para quien “el merecimiento (*desert*) es una noción moral natural que representa una parte del dominio de la justicia”.⁶

Dado que la primera simplificación afecta al propio concepto de “mérito”, trato a continuación de poner de manifiesto el desorden semántico que rodea al término. El fin debe ser hacer emerger el referente del uso común, lingüístico, jurídico, filosófico jurídico, sociológico y psicológico moral, —*extraer*, por así decir, de alusiones populares y eruditas— el significado descriptivo de los términos para reunir y así constatar las diferentes aporías de determinados usos del mismo.

² SEN, A., “Merit and Justice”, en *Meritocracy and Economic Inequality*, ARROW, K., BOWLES, S., DURLAUF, S., (Ed.) Princeton University Press, 2001, p. 5.

³ En este sentido *vid.*, POJMAN, L. P. / OWEN MCLEOD, “Historical Interpretations of Desert”, en *What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert*, New York, Oxford University Press, 1999, pp. 10-56.

⁴ La relación entre mérito y recompensa (*reward*) en sentido amplio, tanto económica, como social, o relacionada con la posición o con el cargo es una constante formal de la idea de mérito, aunque su articulación es muy variada, así la diferenciación según esferas en WALZER, M., *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1997. En relación con la idea de castigo, las posiciones son amplísimas, pudiendo ir desde el régimen de premios y castigos en la tradición escatológica cristiana, pasando por determinadas teorías de derecho penal, hasta la función cumplida por la escuela, tal como por ejemplo se señala en FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1990.

⁵ O libertario, paradigmáticamente NOZIK, R., *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988, o mejor, NOZIK, R. *La vida a examen*, Barcelona, Gedisa, 1992.

⁶ FEINBERG, J., *Doing and Deserving*, New jersey, 1979. FEINBERG, J. “Justice and Personal Desert”, *Nomos VI, Justice*, 1963.

2. ¿QUÉ ES MÉRITO? ¿QUÉ SIGNIFICA MERITOCRACIA?

a) El uso común: En el lenguaje común resulta tarea excesiva enumerar los distintos contextos en los que aparece el término “merecer”. Expresiones como: “¿qué he hecho yo para merecer esto?”, “La selección española merece ganar un mundial”, “Kundera merece el Nóbel”, “X recibió su merecido”... , siguen dando una idea del carácter amplio, y confuso de esta forma de expresar lo que parece un juicio, una exigencia, una cualidad.⁷ El Diccionario de la RAE proporciona esta definición de mérito:

Mérito¹. (Del lat., *meritum*.) m. Acción que hace al hombre digno de premio o de castigo. // 2. Resultado de las buenas obras que hacen digno de aprecio a un hombre. // 3. Hablando de cosas, lo que hace que tengan valor. // de condigno. Teol. Merecimiento de las buenas obras ejercidas por el que está en gracia de Dios. // de congruo. Teol. Merecimiento de las buenas obras ejercitadas por el que está en pecado mortal. // méritos del proceso. Der. Conjunto de pruebas y razones que resultan de él y sirven al juez para dar su fallo. // de mérito. loc. adj. Notable y recomendable. Cuadro DE MÉRITO. // hacer mérito. fr. Fig. hacer mención. // hacer méritos. fr. fig. preparar o procurar el logro de una pretensión con servicios, diligencias u obsequios adecuados. mérito ² (Del p. p. lat. *meritus*.) adj. ant. Digno, merecedor, benemérito. meritoriamente. adv. m. Merecidamente, por méritos, de una manera digna. meritorio, ria. (Del lat. *meritorius*.) adj. Digno de premio o galardón. // 2. m. y f. Persona que trabaja sin sueldo y solo por hacer méritos para entrar en una plaza remunerada.

Otras veces el mérito es sinónimo de virtud: así : “los méritos de X o las virtudes de X”.⁸

Esto es, mérito (1) aparece como una acción realizada por un sujeto que lo convierte en digno de premio o de castigo como recompensa. En mérito (1) el mérito es una acción. En mérito (2) el mérito es una propiedad.

En inglés existen dos expresiones para referirse a este objeto: “Merit” y “Desert”, (mérito y merecimiento) esta última emparentada con el verbo “Deserve” (merecer) que pueden contribuir a perfilar más el uso de esta primera noción. *Merit* puede traducirse como “mérito”, indica una “cualidad” (*quality*) o una “propiedad” que extendida a personas y cosas: *A work of merit*: “un trabajo de mérito”. Existe una segunda acepción de “merit” como “merecer”, “ser digno de (*to deserve*), y de forma intransitiva “merito” como “hacer méritos”. *Desert* hace referencia a “lo que uno merece”, puede traducirse como “merecimiento”⁹ e igualmente como “mérito”: *To get one’s desert*, sig-

⁷ Las cuales podrían ser igualmente proferidas por un personaje de Pedro Almodóvar, por un locutor deportivo de Antena 3, por un checo, por una ONG, por una entidad de crédito, por un seguidor del Ku — Kux — Klan, o por un miembro de un tribunal de oposición pública *respectivamente*.

⁸ “El mérito es diferente de la virtud y del valor moral pero constituye lo que de la virtud misma o del valor moral puede ser valorado a los fines de una recompensa cualquiera, aunque sea la aprobación.” ABBAGNANO, N., *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁹ “El merecimiento es una exigencia seria, aunque exige juicios difíciles, y sólo en condiciones muy especiales produce distribuciones específicas (...) su adquisición supone más una lucha y un esfuerzo por obtener algunos beneficios del supuesto reconocimiento que su real efectividad. WALZER, M., *Las esferas de la justicia*, op. cit., p. 37. Para Goodwin “mérito” (merit) significa contribución a la sociedad y “merecimiento” (desert) valor moral y ambos, “se utilizan de forma similar y a menudo son intercambiables”. La autora introduce un nuevo elemento. “Titularidad”, así dice: “Las teorías de la justicia basadas en el mérito, el merecimiento o la titularidad distinguen entre personas y justifican que haya recompensas diferenciadas. (Si bien, mérito implica contribución a la sociedad, “merecimiento”, valor moral y titularidad, algo integrado y construido histórica y legalmente). Aunque luego añade la autora: “los tres criterios funcionan de modo similar y con frecuencia son intercambiables”. GOODWIN, B., *EL uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1988, p. 365.

nifica “llevarse alguien su merecido”. De ahí el verbo “to deserve” como “merecer”.¹⁰ En otros idiomas hay una equivalencia básica al hablar, por ejemplo de lo meritorio, entre la expresión francesa “méritoire”, el italiano “meritorio”, el inglés “meritorious” — “praiseworthy” o el alemán “verdienstlich” de “Verdienst” — merecer —.

Todas expresan *algo* (una acción), *alguien* (un sujeto) digno de recompensa, con diferentes etimologías, las más de ellas derivadas del latín “meritorious”. Por otra parte, el uso religioso recogido en el diccionario (*cristiano* o en el marco de la unidad cultural ligada al dominio exclusivo de la religión cristiana)¹¹ refiere la dignidad de la acción —digna de premio, castigo, o recompensa— con el merecimiento de la acción —de la acción merecedora de castigo o recompensa—, señalando una causalidad meritoria de las buenas obras y también del “sufrimiento”.¹² Respecto a las constantes cabe señalar la correspondencia moral entre acción y recompensa. Como “sentimiento moral” la relación aparece gráficamente desarrollada en la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith. Para el pensador escocés “existe otro conjunto de cualidades atribuidas a las acciones y a la conducta de las personas, diferentes de su corrección o incorrección, su decoro o desdoro, que son los objetos de una suerte específica de aprobación. Son el mérito y el demérito, las cualidades que merecen recompensa o castigo”.¹³ Nótese, que ni el uso común, ni la etimología que retrotrae el mérito al *meritum* latino señalan un *contenido* al acto merecedor de recompensa. No hay alusión al esfuerzo, ni a la inteligencia, ni al valor, ni a la suma de los dos primeros.

Una aproximación etimológica al término “meritocracia”¹⁴ debe llamar la atención sobre los dos componentes de la palabra: *meritum* del latín y *kratos* que, como es sabido, denota la idea de poder, utilizándose en griego moderno para referirse al “Estado”. Ese carácter híbrido de sus fuentes etimológicas indica la imposibilidad de que como tal —como *meritocracia*— se encontrara en el *focus* cultural donde se forjaron la mayoría de las expresiones con las que aún hoy asignamos un nombre a las formas políticas (“democracia”, “aristocracia”, “oligarquía”, “tiranía”, etc.). Sin embargo, algu-

¹⁰ Se menciona una interesante etimología de *merit* a partir del $\mu\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha$ traducible como obtener una porción (*share*) de algo, un $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$, esto es, una parte, que pocos diccionarios etimológicos recogen. Oxford English Dictionary, vol IX, “Merit”, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 633-635. Audi, R., *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 484.

¹¹ Las doctrinas cristianas han cambiado, siendo hoy la situación particularmente confusa en relación con la idea de salvación y las obras como méritos. No entro en las grandes divisiones (Catolicismo romano, Ortodoxia oriental y Protestantismo) salvo para la “transformación” del ideal meritorio según Weber, para una visión general en STEVENSON, L., *Siete teorías de la naturaleza humana*, *op. cit.*, el capítulo “EL cristianismo: salvación divina”, pp. 57-70.

¹² *Vid.* por ejemplo, DEPAMARFE, *Mérito y valor del sufrimiento en gracia de Dios*, León Cornejo, 1988.

¹³ SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997, p. 149.

¹⁴ La primera aparición del término “meritocracy” en prensa es también en 1958 en *The Economist* de 1 de Noviembre I. Nov. 407/1 debió ser pues a raíz o como reseña de la novela de Michael Young. El 28 de abril de 1960 aparece en *The Guardian* aparece como término vinculado a la política. En 1961 aparece en *Harper’s Bazaar*, Feb. 56/1 “The grammar schools... have given birth to a new class, the meritocracy”. En 1967 *New Scientist* de 10 de agosto “Public subsidy of the future meritocrat elite is efficient, but inequitable”, En 1973 *The Guardian* de 21 de abril aparece en oposición a la monarquía. En 1975 el Suplemento Literario del *Times* de 2 de Mayo 471/2 se dice de Keynes que “era un meritócrata —no un demócrata”. (Keynes...was a meritocrat —not a democrat). Luego el uso se hace mucho más popular. En la actualidad el uso del término se a generalizado como este capítulo trata de mostrar. Es interesante destacar que el término “meritocracia” se convirtió en bandera de las oposiciones sociales y políticas en Sudamérica a las formas endogámicas y la herencia de las designaciones por afinidades políticas y colaboraciones propias de las diversas dictaduras —Chile, Argentina, etc. que asolaron el continente durante el siglo pasado. La expresión es mucho más popular en países como Venezuela, que en España donde se usa más en el ámbito educativo que en el político.

nos estudiosos de esas formas políticas coinciden en señalar su existencia en el plano de las ideas bajo diferentes expresiones —con W. C. Guthrie *axiocracia*, aunque con Domenico Musti *meritocracia*, y ambas por ejemplo en la primera lectura ilustrada de los clásicos políticos griegos como *aristocracia* (“una suerte de gobierno de los mejores”) en sentido amplio—. No obstante, lo que hoy se entiende por meritocracia, la idea de que la posición social, en puridad, el *poder*, (*kratos*) no se alcanza por accidentes de origen, sino por la demostración del “mérito” por parte de individuos en virtud del desarrollo de sus capacidades y talentos, parece surgir como piedra angular de la teoría burguesa del liberalismo democrático que acompañó al nacimiento del Estado moderno en el siglo XVIII, y en este sentido, ser una de las características de la “gran transformación” que analizara espléndidamente K. Polanyi.¹⁵

Pero el término “meritocracia” parece haber sido acuñado por Michael Young en 1958 en su novela utópica, o mejor, distópica *El triunfo de la meritocracia 1870-2033* —Michael Young: *The rise of Meritocracy*—.¹⁶ La meritocracia lleva implícita la idea de un procedimiento selectivo donde la noción de mérito aparece como suma de inteligencia y esfuerzo. A partir de esta acepción, el uso común si parece dotar de un contenido a la noción de mérito cuando se le añade el *kratos*: mérito en esta época, en tanto unido que al sufixo *kratos* como fuerza o poder, indica inteligencia, talento, aptitud, esfuerzo, etc. Por meritocracia se entiende así, en términos generales, el poder de la inteligencia que en las sociedades industriales estaría sustituyendo a aquel que tiene su origen en el nacimiento o en la riqueza. Según este planteamiento los méritos de los individuos, expresados por las capacidades intelectivas sancionadas por el sistema escolar a través de títulos, constituirían la base indispensable, aunque no siempre suficiente, del poder de las nuevas clases dirigentes, obligando a los tradicionales grupos dominantes a adecuarse.¹⁷

Aunque cabe distinguir entre reflexiones basadas en el título¹⁸ y reflexiones que indagan en el mérito,¹⁹ se postula de ese modo la progresiva extinción del principio de la *ascription* (según el cual las posiciones sociales son *atribuidas* por privilegio de nacimiento), sustituido por el principio de *achievement* por el cual tales posiciones sociales son por el contrario *adquiridas* gracias a las capacidades individuales. En la

¹⁵ POLANY, Karl., *La gran transformación*, Eudymion, Madrid, 1989. Para un análisis también clásico del “sujeto meritório”, *vid.*, SOMBART, W., *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza, 1982.

¹⁶ La distopía de Michael Young propone en una clave satírica la utopía sociológica del advenimiento de una meritocracia, contribuyendo a difundir el uso de este término. En esta obra se describe la Inglaterra de 2033 como una sociedad dirigida a la maximización de la eficiencia productiva a través del empleo completo de los recursos intelectivos de la población valorizados por la escuela. YOUNG, M., *El triunfo de la meritocracia (1870-2033)* Madrid, Tecnos, 1964.

¹⁷ BOBBIO, N., MATUCCI, N., PASQUINO, G., *Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 961. Sobre su futuro, GIL CALVO, E., “El colapso de la meritocracia”, en *Claves de la Razón Práctica*, n.º 9, 1990.

¹⁸ *Vid.* COHEN, G.A., “Self Ownership, World Ownership, and Equality,” Frank Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Cornell University Press, 1995, pp. 108-35, COHEN, G.A. “Self Ownership, World Ownership, and Equality Part II”, *Social Philosophy and Policy* 3, 1986. NOZICK, R. “Distributive Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 3, 1973, pp. 45-126. MICHAEL O., “Self-Ownership and Equality, A Lockean Reconciliation”, *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1998.

¹⁹ *Vid.*, GOODIN, R., “Negating Positive Desert Claims”, *Political Theory* 13, 1985: 575-98. KLEINIG, J., “The Concept of Desert”, *American Philosophical Quarterly*, 1971 71-78. LAMONT, J., “The Concept of Desert in Distributive Justice”, *Philosophical Quarterly* 44, 1994, pp. 45-64. SCHEFFLER, “Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Practice”, *Philosophy & Public Affairs* 21, 1992. SHER, G. “Effort, Ability, and Personal Desert”, *Philosophy and Public Affairs* 8, 1987, pp. 361-76 o, YOUNG, R. “Egalitarianism and the Modest Significance of Desert”, *Ethics* 102, 1992.

esfera pública se tiene como forma legítima de acceso a la función pública cuando esta no tiene funciones exclusivamente político ejecutivas (así no se exige para ocupar un ministerio o la presidencia del gobierno).

De lo visto, se puede convenir que las expresiones mérito y merecimiento son próximas, que en el uso común a menudo son intercambiables: (1) “X ha hecho méritos para conseguir B”; (2) “X ha hecho merecimientos para conseguir B”. Sobre la relación entre mérito y merecimiento se sostiene que mérito es la “especie” y el merecimiento el “género”. El punto de vista opuesto señala que lo merecido (*desert*) es una especie de mérito (*merit*). Por ejemplo, para Louis P. Pojman, según esta concepción mérito (*merit*) estaría basado en cualquier cualidad que supone una base apropiada para distribuir beneficios, recompensas, premios o cargas (*burdens* en el caso del demérito —*demerit*—) a partir de un merecimiento basado en aquellas características. *Desert* (lo merecido) estaría basado en una acción voluntaria mientras que el mérito (*merit*) podría estar basado en *atributos* (o incluso acciones) obtenidas sobre la base de una propiedad, en la mayoría de los casos, o una cualidad, o una actuación (*performance*) no enteramente voluntaria. Así, es posible merecer (*merit*) un premio en un concurso de belleza en virtud de la apariencia física, aunque el sujeto no sea responsable de tenerla. Según este punto de vista, todo merecimiento (*desert*) es un caso de mérito (*merit*) pero no todo mérito (*merit*) es merecido (*desert* o *deserved*).²⁰

Sobre su uso en la antigüedad, para Jean Paul Vernant, la relación entre individuo y mérito forma parte de la contrapartida moral que acompaña los avances del derecho en el seno de las instituciones públicas. La historia jurídica griega a la vez que revela el surgimiento del individuo, introduce las nociones de “responsabilidad, culpabilidad personal y *mérito*”.²¹ El uso que de la noción de mérito se hace en el ámbito de la justicia y de la política desde la antigüedad²² permite rastrear las constantes formales. En este sentido, es posible destacar la persistencia de un contexto agonal o competitivo. Sobre el nacimiento de la idea en nuestra cultura, para Castoriadis la conciliación griega del gusto por el combate, la competición, el *agón*, donde sólo gana el mejor, con el principio de igualdad sobre el que reposa la democracia descansa en la idea griega de que el derecho sólo existe entre iguales, y en la posibilidad de que en el contexto de los iguales (los varones libres) el papel de los “más fuertes” pueda ocupar un lugar en todos los ámbitos, incluso en la política, en tanto que institución.²³ A decir de Musti la propuesta hedonista de Pericles de acuerdo con el ideal original de *Demokratía*, ofrece un modelo conciliación entre justicia como igualdad y mérito. Así,

²⁰ POJMAN, L., (Cop.) What Do We Deserve?, *op. cit.*, pp. 27 y ss.

²¹ VERNANT, J. P. “El individuo en la ciudad”, en VVAA, *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós, p. 36. Sobre las transformaciones y actitudes psicológicas, vid. VERNANT, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.

²² Para Sinclair, el mérito forma parte del trasfondo agonal de la sociedad griega, en SINCLAIR, R. K., *Democracia y participación en Atenas*, Madrid, Alianza, 1999. Para W. Jaeger, el origen aristocrático de la *paideia* explica la coincidencia en la raíz de las palabras *areté* y *aristós* (el superlativo de selecto y distinguido), en una sociedad que trataba de valorar constantemente al hombre según sus aptitudes. JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 21 y ss. Entre los historiadores de la democracia clásica, Domenico Musti es quien más defiende explícitamente la defensa de la idea de mérito en el régimen de Pericles MUSTI, D., *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, en Quad. Urbin. Di Cult. Class, n.s. 20, 1985, *vid.*, también, MUSTI, D., *Demokratía. Orígenes de una idea*, Madrid, Alianza, 2000, p. 42. Finalmente, existe algún trabajo explícito, así ADKINS, A. W. H., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Ethics*, University of Chicago, 1960.

²³ CASTORIADIS, C., “Imaginario político griego y moderno”, *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 179.

en la reflexión sobre la justicia la *axíosis* presentará una perspectiva democrática del concepto de mérito desde la meritocracia en su sentido etimológico, como un proceso en curso de formación *aún no cerrado* que es el reconocimiento o el ser acreedor de la recompensa social que cada cual conquista.²⁴

El uso que la modernidad hizo de esta lucha como competencia (competencia enteramente funcional al sistema económico del capitalismo pero no solo de él) completa un amplio espectro de concepciones, desde el “mejorar la propia condición” de Adam Smith, hasta la pugna como progreso en la concepción kantiana de la historia, hasta el particular agón o competencia en las distintas teorizaciones del darwinismo social, según el cual, la condición humana es definida —y lo que es más preciso, *celebrada*— en términos de lucha constante y de supervivencia del más fuerte.

Antes de ver los diferentes usos cabe una última precisión: ¿se debe admitir capacidad como sinónimo de mérito? ¿Consideró el noble no merecer los bienes y los cargos? ¿O, por el contrario no justificó estos según el mismo principio de mérito como aptitud, como capacidad para el *kratos* y la administración? En relación con la meritocracia ¿No hablaba el mismo Constant de la propiedad como requisito de elegibilidad por encima de la inteligencia? ¿Qué papel debía cumplir el talento, el ingenio en los regímenes totalitarios que precisamente encumbraban la fuerza, la obediencia, el vigor y la adhesión al *mejor*, a la vez que sospechaban de la figura del intelectual o del sabio? La respuesta varía según se acepte que el mérito aparece conectado con la meritocracia y ésta a su vez como extensión de un sistema general de recompensar un propósito determinado social, política y culturalmente, para lo que puede resultar pertinente atender a los diferentes usos.

3. LOS DIFERENTES USOS

a) *El uso religioso*

Es conocido el debate teológico acerca del mérito que enfrentó a aquellas posiciones que basándose en el Nuevo Testamento defendían la conexión moral entre las obras meritorias, Tertuliano, San Agustín, Concilio de Trento, y la contestación protestante de Lutero o Calvino quienes negaron el carácter meritorio de las buenas obras. Según la primera postura, en la misma noción de mérito estaría incluida la idea de igualdad entre la obra meritoria y el premio retribuido, y según que esta igualdad sea más o menos perfecta, será más o menos perfecto el mérito. De ahí la distinción. Mérito de condigno. *Teol.* Merecimiento de las buenas obras ejercidas por el que está en gracia de Dios. // de congruo. Las ejercidas por el que está en pecado mortal. //

El uso religioso del mérito no se acaba en la dilucidación teológica del objeto meritorio (las obras o la fe), ni en el tenor, ni en el alcance de una disputa cuyo análisis haría necesario un vasto trabajo de investigación de índole teológica. Debe resaltarse en este uso cómo el protestantismo significó el mérito del trabajo que se recompensa en esta

²⁴ “El aspecto procesual y la renovación *de vez en cuando* de la valoración del mérito (*hos hékastos én toi eudokimeí*) expresan mejor que cualquier otra consideración el aspecto democrático de la *axíosis*”. Frente al carácter dinámico de la *axíosis*, la antigua *axíoma* se presentaba como prestigio fundado en hechos del pasado, desde la hazaña del héroe hasta las aptitudes deportivas, las acciones de la estirpe y los antepasados. Con la institución democrática el mérito se dinamiza, se abre a aquellos que han sido reconocidos iguales en tanto que ciudadanos. MUSTI, D., *Demokratía. Orígenes de una idea, op. cit.*, p. 119.

vida, el esfuerzo y el ahorro en la tierra, como forma de conciliar, si se puede hablar así, los méritos para ganarse el cielo con los méritos para ganar la tierra. y ver también la articulación del mérito del esfuerzo con los modos de asistencia a los pobres propuestos desde los púlpitos eclesiásticos a modo de justicia social. En líneas generales, siguiendo a Bronislaw Geremek, la división entre pobres merecedores de asistencia, y pobres que no la merecen, (“pobre como Pedro, pobre como Lázaro”) está vigente en la cristiandad hasta la época moderna y condiciona las medidas de justicia social.²⁵

b) *Uso sociológico*

Existe un uso temprano de las expresiones referidas al merecimiento en sentido amplio en la sociología clásica de Weber, Durkheim, o Marx quienes con mayor o menor énfasis refieren su función “legitimadora” de los sistemas sociales— así como un uso posterior muy ligado a los principios de estratificación social con Parsons²⁶ y el funcionalismo, finalmente un uso crítico circunscrito al análisis de la función reproductora (Bourdieu, Passeron, Althausser) del sistema educativo.

También, cabe un uso en relación estricta con la educación, donde es un lugar común afirmar que el sistema educativo se rige por principios meritocráticos, o que el criterio de justicia del mérito es típico de la escuela y de procedimientos selectivos.²⁷

En la sociología clásica el uso del mérito viene en general referido a la legitimación del dominio. Weber fundamentaba el problema de la legitimidad como justificación de la siguiente forma: “La más sencilla observación muestra que en todos los contrastes notables que se manifiestan en el destino y en la situación de dos hombres, tanto en lo que se refiere a su salud y a su situación económica o social como en cualquier otro respecto, y por evidente que sea el motivo puramente “accidental” de la diferencia, el que está mejor situado siente la urgente necesidad de considerar como “legítima” su posición privilegiada, de considerar su propia situación como resultado de un “mérito” y la ajena como producto de una “culpa”.²⁸

Respecto a la sociología de la educación las teorías de la *reproducción* suponen una reacción crítica frente al conjunto del ideal meritocrático. Bourdieu o Passeron son críticos con el uso legitimador introduciendo en sus teorías conceptos como las funciones de reproducción de las relaciones de clases existentes desarrolladas desde el campo cultural, escuela como principal instancia legítima de legitimación de lo arbitrario cultural reproductora de la estructura de la distribución del capital cultural²⁹ con diferentes matices, simbólicos, estructurales, o subjetivos.³⁰

²⁵ GEREMEK, G. *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza, 1998. Acerca de la marginación social donde aparece la distinción pobres merecedores y no merecedores, *vid.* del mismo autor *Les marginaux parisiens au XIVe et Xve siècles*, Paris, Flammarion, 1976. *Historie sociale, exclusions et solidarité: leçon inaugurale faite le Vendredi 8 janvier 1993*, Paris, Collège de France, 1993.

²⁶ PARSONS, T., *The System of Modern Societies* Englewood Cliffs, NJ, 1971.

²⁷ Así por ejemplo, BOBBIO, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 63 y ss. Sobre su carácter paradójico en el ámbito educativo, *vid.*, CARABANA, Julio., “Las paradojas de la meritocracia”, *Revista de Occidente*, 1 (1980).

²⁸ WEBER, M., *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 705.

²⁹ BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C., *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Labor, 1967. BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C., *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1977.

³⁰ *Vid.* LEVICES MALLO, J., “Reproducción y resistencia” <http://www10.brinkster.com/arje/sociol1.htm> Universidad Complutense, Madrid, consulta de 13/02/07.

Desde esta posición se puede hablar así de un uso crítico de la meritocracia. El papel que la escuela cumple, proporcionando a los miembros de las distintas clases sociales la ideología apropiada capaz de lograr la interiorización de las relaciones de dominación por parte de la mayoría, aparece como elemento fundamental en el mantenimiento de la dominación de clase. Respecto a las sociedades en su conjunto, la idea de que las sociedades actuales son meritocráticas porque en ellas el conocimiento es la fuerza productiva central y las diferencias de status e ingresos están ligadas a las aptitudes técnicas y a la educación fue defendida en los años setenta por R. Richte, *La civilización en la encrucijada*, y por D. Bell en *El advenimiento de la sociedad postindustrial*.³¹

c) *El uso psicológico-simbólico*

Se trata de la interiorización de la situación personal, y su explicación subjetiva en clave de méritos: la idea de que quienes más contribuyen a la sociedad más *merecen* por ello y su reverso la idea de una pobreza *merecida*.³²

El uso psicológico tal como lo propongo no es lo mismo que el análisis psicológico del uso del mérito. Ejemplo del primero es el núcleo de la prescripción elitista. Son clásicos los estudios de Erich Fromm, Wilhem Reich o Theodor W. Adorno sobre los aspectos psicológicos de la adhesión del individuo a los fascismos, y en concreto a la figura del caudillo, del Führer o del Duce, como depositario de los más altos méritos y encarnación infalible de las virtudes de la raza y de la patria. La progresiva identificación del líder fascista como el *mejor* hombre, encarnación de la más alta aptitud, así como de su íntima relación con Dios, tanto por su infalibilidad como por el origen de su poder —así en España (los sujetos aún considerados como “grandes” de la patria y reconocidos por distintas “órdenes del mérito”)—, la descripción del enemigo como incapaz, inferior o no apto dan cuenta de la peculiar forma de entender la meritocracia como dominio de los mejores en el fascismo, por último, el enfrentamiento del mérito de la fuerza, o del vigor frente al talento —gráficamente visible en la quema de museos y bibliotecas en la época— adelantan también el carácter ideológico, histórico y cultural de la idea de mérito y las posibilidades de transvaloración. Se puede hablar sin excesiva violencia de justificación meritocrática en sentido estático³³ —el axioma griego o la distopía de Young— un sistema de dominio y de estratificación rígido basado en la mejor aptitud de una cultura —en el colonialismo— o de una raza —en el racismo— o de un pueblo (*Volk*) en el fascismo. Este fenómeno resulta visible en el campo cultural así en Europa el auge la base meritatoria concretada en el talento certificado por el título significará no sólo la exclusión de otros saberes no sancionados por la razón, sino también de toda actitud refractaria a la noción de progreso y a política

³¹ En BELL, D., *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza, 1976.

³² Para una visión general *vid.* GALBRAITH, J. K., *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel, 1992, también Tawney defendía que cuanto más se considera la riqueza una prueba concluyente del *mérito*, más se tiende a juzgar la pobreza como prueba de fracaso. Sobre cómo condicionó las medidas sociales, el clásico, MARSHALL, T. H., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998, p. 40, para un análisis de la presión fabril y tangencialmente el discurso de la movilidad ascendente propio de la meritocracia, también BAUMAN, Z., *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000.

³³ Así lo que llama Dupuy “méritos orgánicos” en DUPUY, J. P., *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona Gedisa, 1998.

de depuración, o por utilizar el lema de la Real Academia Española de la Lengua, de “limpieza” de todo resto de “saber” o de “cultura” no funcional a la idea de progreso. Por ejemplo en la situación de minorías (los gitanos) o en los denominados “problemas lingüísticos”. El mérito de una raza o de un género es una constante usada con increíble repetición de argumentos en todos los intentos de justificación del dominio (o del exterminio). Así ha sido utilizada por el ático frente a otras polis, por el español frente al “indio”, por el europeo frente al bárbaro, por el imperio frente a la colonia, por el ario frente al judío, etc.

Las transformaciones jurídicas y filosóficas de la Ilustración implicaron no sólo la autoafirmación de la especificidad de la burguesía ilustrada frente a otros grupos sino también como ponen de manifiesto los trabajos de Julia Varela y Álvarez Uría, la privación de sentido e incluso la negación de la existencia de otros estilos de vida y culturas.³⁴ Esto es, a la vez que el conocimiento y el talento se esgrimen frente a la sangre justificativa de los privilegios nobiliarios como méritos, la operación de higiene (“limpieza”) y la persecución de la superstición en nombre de la Razón significa la sujeción, corrección y disciplina obligatoria tanto en la conocida forma en que Foucault la analizara como en la inclusión en la definición jurídica de “vagos” de los “sujetos no meritorios”: los que “sin oficio ni benéfico viven sin saberse de que le venga la subsistencia (...) los que piden limosna”, pero también “los que no tienen otro ejercicio que el de gaiteros, bolicheros y saltimbancos, porque estos entretenimientos son permitidos solamente en los que viven de otro oficio o ejercicio; los que andan de pueblo en pueblo con linternas mágicas...”³⁵

Por último, hay en este uso “persuasivo” la denuncia de los teóricos de la reproducción vistos atrás sobre la selección social basada en la “auto-conciencia estratificada”. La escuela elige a los mejores (ya elegidos por su clase de partida) pero también justifica el rechazo de los peores (ya rechazados por su clase de partida). “La escuela consigue que cada cual se sienta único responsable de su suerte”.³⁶ Los que tienen éxito no lo atribuyen a su ambiente o naturaleza sino a su esfuerzo personal”.³⁷ El uso ideológico vinculado a la defensa del capitalismo fue objeto de dura crítica en el estudio clásico de Bowles y Gintis,³⁸ asimismo, esta concepción es lo que Paul Willis ataca en su etnografía *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*.³⁹

³⁴ Parece necesario recordar como cautela, la que asimismo expresan estos autores, la de que “al menos se siguen dos errores de confundir la historia de la Ilustración con las innovaciones ideológicas y culturales que han pervivido hasta el presente. Por un parte, al dotar de una legitimidad exclusiva —y por tanto excluyente— a la nueva filosofía, al afirmar la Ilustración como el insuperable sistema de ideas de nuestro tiempo, se reduce toda reflexión anterior y posterior a las Luces al ámbito del oscurantismo, al particularismo o la irrelevancia. (...) El segundo equívoco consiste en hacer de la cultura ilustrada la única que merece ser estudiada. Fuera de la Ilustración, el resto de las culturas que coexisten con ella (...) como la cultura popular que no presentarían, en el mejor de los casos, más que un interés anecdótico”. VARELA, J., ÁLVAREZ URÍA, F., *Arqueología de la escuela*, La Piqueta, Madrid, 1991, p. 86. Artículo original “La Ilustración y su sombra”, *Revista de Educación*, n.º Extra sobre la Ilustración, Madrid, 1988, pp. 245-276.

³⁵ VARELA, J., ÁLVAREZ URÍA, F., “La ilustración y su sombra”, en *Arqueología de la escuela*, op. cit., p. 99.

³⁶ FERNANDEZ ENGUITA, M., *La cara oculta de la escuela. Educación y trabajo en el capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 241 y ss.

³⁷ MASJUAN, CODINA, «La atribución causal del éxito o el fracaso en los procesos de inserción en la vida adulta». *Sociedad, cultura y educación*. CIDE, Madrid, 1991, 105 .

³⁸ BOWLES, S., GINTIS, H., *La meritocracia y el “coeficiente de inteligencia”: una nueva falacia del capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 1976.

³⁹ WILLIS, P. E., *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal., 1997.

Así estrechamente vinculado a la idea de “servidumbre voluntaria”, por tomar la conocida expresión de Étienne de La Boétie, se usa el mérito como forma de lograr la aquiescencia del sujeto situado debajo, incluso del excluido en el reparto de bienes o cargos.⁴⁰ En relación con el aspecto psicológico o psicológico moral la visión antropológica de Clifford Geertz insiste por último, en la idea de que todo poder político requiere para existir y darse a creer no sólo una mecánica, sino sobre todo una *poética*, una retórica capaz de hacer conmovedora la desigualdad en que se funda y de convertir a su vez lo obligatorio en deseable.⁴¹

d) *El uso político*

El uso del mérito aparece íntimamente relacionado con la política desde la antigüedad. En su origen se utiliza como valor frente a la igualdad de la democracia. Así, fue un lugar común considerar la democracia como “predominio del número sobre el mérito”. El uso político de la noción de mérito, entendido a partir de la decisión de establecer una relación entre el poder y las aptitudes del sujeto gobernante, no se ha dado siempre explícitamente, y en nuestra cultura política actual no es una cuestión de primer orden. No obstante, existieron en nuestro contexto formulaciones explícitas de la necesidad de esa relación —el conocido gobierno de los sabios en Platón o la interesante revisión del filósofo cordobés Averroes que al hilo de la *Exposición de la República* razonó que “sólo un gobierno de los sabios consagrados al ejercicio en acto de las cualidades más excelsas de la potencia intelectual estaban capacitados para guiar a los demás hombres”.⁴² A su vez en relación con las opciones políticas y si fuera posible esquematizar las cosas hasta ese punto, podría decirse, haciéndonos eco de la *communis opinio*, que el mérito conforma el principio de distribución liberal mientras que la necesidad conforma el principio de distribución socialista. Así, por ejemplo lo resume Goodwin en *El uso de las ideas políticas*. Menos esquemático es el análisis que del papel del mérito hace Michael Walzer en su estudio *Las esferas de la justicia*, donde podemos encontrar una interesante respuesta a la complejidad que plantea la relación entre igualdad y mérito. En la actualidad, el concepto de mérito en términos políticos se ha incorporado a las ideas de la “nueva derecha”, por ejemplo en la teoría del *entitlement* de Richard Nozick, que la opone a la idea de ingresos mínimos ligados a la condición de ciudadano, al establecimiento de cuotas, sobre todo, por sexo o raza, en escuelas y empresas y en general contra la igualdad de resultados en una peculiar visión del

⁴⁰ LA BOETIÉ, E., *La servitud voluntaria*, Barcelona, Quaderns Crema, Assaig, 2001

⁴¹ Sobre la idea de poder como estrategia discursiva ha insistido FOUCAULT, M, en *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Seix Barral, 1968. Son conocidas las tesis de Luhman sobre la reducción del poder a estructura de comunicación. La poderosa fuerza de la educación *moral* cobra mayor relevancia si atendemos a la premisa biológica analizada antropológicamente por A. GEHLEN, según la cual la característica del hombre es la carencia: el hombre sería un ser carente, privado de un código de comportamiento y de valores “naturales” que le permita comportarse con todos los otros animales vivos, aquellos a los que según el mito, Epimeteo distribuyó diferentes dones para la supervivencia. Sobre la relación entre política y poética GEERTZ, C., además de su obra teórica mayor, *La interpretación de las culturas*, vid., *Negara, El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000. Sobre la perspectiva negativa de Gehlen, GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987. Sobre la suerte del hombre “domesticado, entre otros, LORENZ, K, *La decadencia de lo humano*, Plaza & Janés, Barcelona, 1985.

⁴² AVERROES, *Exposición de la “República” de Platón*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 71 y ss.

principio de igualdad de oportunidades.⁴³ La posición neoliberal respecto a la meritocracia subraya el trasfondo agonial, competitivo o deportivo igualando solo las condiciones formales de participación en la carrera del mérito y justificando desde allí desde las enormes disparidades de riqueza hasta la negativa a contribuir fiscalmente para la redistribución de bienes materiales conseguidos sobre las conocidas premisas de Locke.⁴⁴

e) *El uso desde la filosofía del Derecho, moral y política*

Para una persona interesada en la Filosofía del Derecho, moral y política, o la sociología, los usos señalados deberían provocar una sensación contradictoria y, cabe entender, también un cierto agobio. Resulta evidente que las palabras pueden variar según el contexto, pero entiendo que no es posible creer de verdad que las palabras se pueden trasladar de un contexto a otro sin que al menos se les atribuya un *sentido* que haga comprensibles tanto las preguntas como las respuestas acerca de ellas. No es el análisis lingüístico sino el *uso* que de tales expresiones se hace en el ámbito del Derecho y más específicamente desde la Filosofía del Derecho lo que creo que puede interesar. De un lado, el número de supuestos sobre los que apunta el concepto puede despertar una sensación de incomodidad —Ch. Perelman advierte del “mérito” como una noción “cuyo uso sólo se concibe en función de su misma confusión”.⁴⁵— Cabe entender igualmente el recelo que provoca enlazar la noción de mérito con la idea de merecimiento sin reconducirla directamente al principio de capacidad.⁴⁶ El mérito, como talento, como inteligencia, como ingenio —casi siempre con el añadido del *esfuerzo*— aparece vinculado a un sistema de asignación de cargos públicos en un trasfondo de escasez o competitivo frente a fórmulas que hoy se consideran ilegítimas, tal es el caso del favoritismo, nepotismo o las diversas manifestaciones endogámicas de promoción y ascenso.

En la Constitución Española el mérito es un concepto jurídico indeterminado. El término aparece expresamente en el artículo 103. 3 referido al acceso a la función pública. Este debe ponerse en relación con el artículo 23. 2, así como en distinta forma con el art. 28 y 106 de la norma fundamental.⁴⁷ Se puede explicar con Weber la burocratización de la función pública y la referencia al mérito y al principio de capacidad como reflejo contemporáneo de la pretensión ilustrada de sustituir el dominio de la sangre por el del talento, esto es, el declive de las prerrogativas estamentales para la ocupación de cargos, lo que se conoció con Diderot, como el *concourse aux places*. Así, en general en la denuncia que levantaron frente a los estamentos el Abad Sieyes,

⁴³ Bajo el título de “igualdad de oportunidades” han recibido cobertura muy diversos contenidos e ideologías, debido a su ambigüedad. “Entre ambos extremos, probablemente, la manifestación doctrinal más característica y conocida de la igualdad de oportunidades es la ideología meritocrática, según la cual los puestos y recompensas sociales deben atribuirse conforme a los talentos de cada cual”. RUIZ MIGUEL, A., “La justicia como igualdad”, A. Valcárcel (comp.), Madrid, Pablo Iglesias, 1994, p. 139.

⁴⁴ LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 238.

⁴⁵ PERELMAN, CH., OLBRECHTS TYTECA, L., *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1998, p. 215.

⁴⁶ Sobre la inserción en términos particulares, *vid.* HELLER, A., *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990.

⁴⁷ Entre otras, BAENA DEL ALCAZAR, M., “Art. 103, La organización y la función pública en *Comentarios a las Leyes Políticas. Constitución Española de 1978* (Dir. O. ALZAGA), T. VIII, Edersa, Madrid, 1985. GARRIDO FALLA, F., *Comentarios a la Constitución Española*, Civitas, Madrid, 1985.

y de diferente manera Montesquieu o Voltaire y que se concretó en el artículo 6º de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 según el cual: “La ley es la expresión de la voluntad general. (...) Todos los ciudadanos al ser iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que sus virtudes y sus talentos”.⁴⁸

El mérito también se utiliza en los criterios de justicia. Siguiendo a Bobbio, no hay teoría de la justicia que no discuta alguno de los más comunes criterios de justicia, que se presentan como especificaciones de la máxima general y vacía: “A cada uno lo suyo”. “A cada uno según su mérito”, “Según su capacidad”, “Según su talento”, “Según su esfuerzo”, “Según la necesidad”, “Según el rango”.⁴⁹ El uso desde la filosofía jurídica señala que todo criterio de justicia tiene que tener en cuenta: a) los sujetos entre los cuales repartir los bienes o gravámenes; b) los bienes a repartir; c) el criterio por el cual repartirlos. Una teoría de la justicia con criterios basados en la necesidad reflejaría una idea fundamental de la igualdad y la felicidad humanas, mientras que la idea de justicia basada en el mérito se apoyaría en el diferente valor de los individuos.⁵⁰ Esto es, habitualmente se considera que los criterios de mérito y necesidad se oponen diametralmente y dan lugar a teorías de la justicia antitéticas —no faltan por supuestos posiciones que afirman que necesidad y mérito son compatibles, desde las conocidas consideraciones de Marx en la *Crítica al programa de Gotha*, hasta análisis más recientes, de los que la obra de William Galson *Justice and Human Good* es solo un ejemplo—. Frente a ellas se plantean teorías que explícitamente justifican tanto el triunfo del mérito sobre la igualdad, como la existencia de una “necesidad deseable”, no sólo para el funcionamiento del mercado laboral sino como aliciente y “estímulo” de la búsqueda del mérito.

Cabe pues hablar, de un uso explícito del mérito en su contenido coyuntural, y de un uso en sentido amplio que expresa la idea de lo merecido, y ambos se dan en el interior de las teorías de la justicia. El mérito en un sentido amplio expresa la idea de lo merecido. Es de esta forma, a mi parecer, como cabe entender la afirmación de que en la actualidad, en el pensamiento anglosajón, se aprecia un renacer de las doctrinas del mérito, especialmente en la filosofía moral (G. Sher, J. Feinberg, M. Slote, etc.). En efecto, ese interés en el noción del mérito se halla vinculado al convencimiento de que el individuo puede y debe ser tratado de acuerdo con sus méritos, lo cual está en la base de muchas teorías que pretenden determinar situaciones que se denominan justas o equitativas precisamente por la desigualdad a la que dan lugar. Así se propone que el mérito (*desert*) como merecimiento (*merit*) ocupe el centro de la justicia. W. Sadurski mantiene que una sociedad será justa cuando la distribución de los beneficios y las cargas se haga de acuerdo con los méritos y las acciones individuales.⁵¹ De ahí que se afirme que la justicia requiere que las personas deben obtener lo que se merecen. El uso del mérito en un sentido fuerte moral supone a su vez haber resuelto el antiguo debate entre libertad y determinismo (de Kant hasta los últimos trabajos de

⁴⁸ Se trató del debilitamiento de las distinciones basadas en la sangre, pero también la forma en que la sociedad contemporánea materializará desde tal debilitamiento, escalas de valores, rangos y jerarquías en todos los ámbitos. Vid. SLOTERDIJK, P., *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

⁴⁹ BOBBIO, N., *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós 1993, p. 63.

⁵⁰ Vid., NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996; Del mismo autor, “Equal treatment and Compensatory Discrimination”, *Philosophy and Public Affairs*, 1993.

⁵¹ Vid. SADURSKY, W., *Giving Desert its Due*, Dordrecht, D. Reidel Publishing, 1985.

Strawson, Frankfurt, etc.) a favor de la responsabilidad individual. Frente a los que usan el mérito como atributo moral fuerte la *Teoría de la Justicia* de Rawls, con artefactos metodológicos como el “velo de la ignorancia” y la “lotería natural” insiste en la gratuidad moral de bases meritorias como la fuerza, la belleza, el talento, o la constancia, así estos dependen del azar genético, el lugar de partida en la sociedad, o la familia. De esta forma resulta plausible justificar mejor el principio de igualdad. Por último, en la citada concepción de la justicia elaborada por Walzer, el mérito aparece como uno más entre otros criterios de distribución justa. En la actualidad propuestas como la renta Básica sacan a la luz la polémica acerca de si el sistema de prestaciones en nuestros estados de bienestar responde o no a fórmulas meritocráticas.⁵²

4. CONCLUSIONES

Decía al principio que se trataba aquí de recoger (y en la medida de lo posible enlazar) argumentos frente a las teorías del tipo de Feinberg quien describía el mérito (*desert*) como una “noción moral natural”, queriendo expresar con ello su prioridad respecto a las normas y las instituciones, esto es, como un parámetro (*standard*) moral por el cual tanto las instituciones como las normas son juzgadas.⁵³ También se trataba de debilitar (mediante la selección de los diferentes argumentos dados a su vez por los diferentes usos), de debilitar, decía, la noción de mérito individual frente a los distintos usos antiigualitario del mérito como el de Miller quien oponía mérito con necesidad postulando la prioridad del primero sobre la segunda. Miller señalaba que la necesidad no es un título fuerte como el mérito, o dicho de otra forma, que una teoría de la justicia basada en el mérito, no cabe el criterio de necesidad porque no se puede merecer algo sobre la base de su necesidad. Obviamente como tales usos recuerdan la necesidad no es algo que suscite admiración: (“no admiramos, dicen, a las personas por sus necesidades”) pero haría falta razonar si cabe además de admirar sobre la base del mérito, cabe encontrar en el él un argumento frente al valor igualdad o solidaridad.

Frente a esas concepción del mérito como noción moral natural y en general frente al uso antiigualitario del mérito (en oposición a medidas de acción afirmativa, redistributivas, o de renta básica) atrás se ha visto la coincidencia de los diferentes usos en señalar sus aporías y en algunos de ellos, su filiación histórica ligada a la identidad del grupo dominante.

Se observa en los “usos” reseñados una doble tendencia antagónica: de un lado el uso común (la consideración lingüística desde la etimología según la cual mérito es “toda acción digna de premio o de castigo”) tiende a considerar a éste desde una perspectiva formal sin un contenido determinado. Partícipe también de esta perspectiva, lo que llamé el uso psicológico y sociológico clásico incide en la consideración

⁵² Sobre la propuesta de renta básica y su desvinculación meritocrática, *vid.* VAN PARIJS, Philippe., *Libertad real para todos. Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, Barcelona, Paidós, 1996. RAVENTÓS, Daniel, *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 73. Cierta justificación, aunque visiblemente extemporánea dadas las transformaciones en el mundo laboral y en la misma concepción del trabajo, también en la realidad de tal sistema, *vid.* NOGUERA, J. A., “La renta básica y el principio contributivo” en *La renta básica. Por una ciudadanía más libre, más igualitaria, y más fraterna*, Daniel Raventós (coord.) Barcelona, Ariel, 2001.

⁵³ También en FEINBERG, J., *Nomos VI*, “Justice”, Atherton, NY, 1963, pp. 63-97.

del mérito como inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda justificación del dominio. Es más, en algunos casos se señala “el peligro de que, en la meritocracia, aquellos que se consideran a sí mismos “personas de gran mérito” sean quienes definen precisamente lo que significa mérito. Por otro lado, el uso jurídico en relación con el criterio del mérito y el sociológico moderno en relación con la educación y la estratificación social sí se refieren al mérito concretando su contenido como capacidad objetiva, o como suma de esfuerzo y de talento en procedimientos eminentemente selectivos pero precisamente para señalar los peligros de una función reproductora de desigualdades. El inconveniente que estos “usos” presentan aisladamente, es su tendencia a ver el mérito en términos absolutos, ahistóricos o naturales. A mi entender, ver el mérito en términos estáticos supone el olvido de su íntima relación con la idea de *merecimiento*. Intuitivamente parecemos más dispuestos a aceptar que la noción de lo que las personas merecen cambia con el tiempo y con las circunstancias históricas y culturales, que a entender que la noción de mérito es un concepto contingente, variable, que depende de las circunstancias históricas y culturales, que en la actualidad mérito parece sinónimo de inteligencia y esfuerzo, quizás únicamente por un conjunto —ciertamente importante— de circunstancias que habrían elevado el talento y monopolizado los mecanismos de obtención de títulos que lo acreditan, a la vez que esto se habría hecho pensando en un sujeto determinado como su depositario excluyendo a otros sujetos e identidades. Si constatar la historicidad del concepto o su contingencia cultural, aún sin ser una cuestión baladí, no parece una cuestión de primer orden, si me parece interesante recordar su dependencia frente a la identidad dominante cuando se trata del uso del mérito frente a la igualdad. Los estudios más recientes sobre el mérito en el ámbito anglosajón se centran bien en los problemas que el criterio del mérito encuentra en relación con los grupos que parten en desventaja económica (los más) bien por la desventaja derivada por su inclusión en un género, raza, o cultura históricamente segregada de la carrera de la oportunidades de lo que Adam Smith llamó “mejorar la propia condición” (los menos). Tales estudios volcados muchos de ellos en una obsesión que podría denominarse “testocrática” tienen sus propias aporías, entre ellas parecer más abocados a una depuración “suicida” del principio de igualdad de oportunidades (para lograr una auténtica igualdad de oportunidades y fortalecer moralmente la adquisición meritoria habría que suprimir toda herencia genética, familiar, social, etc.) que simplemente a cuestionar el carácter deportivo, selvático, agonal o competitivo de la sociedad que lo premia o recompensa, es decir, lo que se ha venido a llamar, ya no una economía de mercado, sino, una “sociedad de mercado”.

“UNA DUDA NO ES NECESARIA INCLUSO CUANDO ES POSIBLE”¹: EL USO DEL ESCEPTICISMO EN *SOBRE LA CERTEZA* DE WITTGENSTEIN

Prof. Modesto M. Gómez Alonso

Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia de Salamanca
modestomga@hotmail.com

“A DOUBT IS NOT NECESSARY EVEN WHEN IT IS POSSIBLE”²: THE USE OF SKEPTICISM IN WITTGENSTEIN’S *ON CERTAINTY*

Abstract: According to the canonical readings of *On Certainty*, those proposed by Avrum Stroll in *Moore and Wittgenstein on Certainty* (1994) and by Danièle Moyal-Sharrock in *Understanding Wittgenstein’s ‘On Certainty’* (2004), the main achievements of Wittgenstein’s last work are: (i) to describe the ground or grounds that make the language-game possible at all; and, (ii) to demonstrate the self-refuting nature of skepticism. In other words, according to these scholars *On Certainty* is an outstanding sample of *transcendental research* where Wittgenstein pointed out the objective conditions of thought and sense: a kind of beliefs, usually labelled as “hinge-propositions”, which are the foundations of our knowledge, which are different in nature from the rest of our propositions and which are described as solid, hardened and unmoving. Obviously, because these so-called “hinge-propositions” set up the limits of sense, skepticism, trying to cast doubts over what is the very condition of a meaningful doubt, is not false, but *senseless*.

The main task of this paper is to undermine this kind of interpretation, to show that theories allegedly contained in *On Certainty* really are *pictures, models or hypothetical analogies* which Wittgenstein created, not in order to explain our language, but, because a normative account of our basic beliefs discourages questions about their justification, truth or rightness, seeking to cure diseases of the understanding. Wittgenstein tries to cure the skeptical disquiet, but in order to reach that goal his method is not demonstrative; far from it, because skeptical and philosophical compulsions share the same sources, he uses a *persuasive* method whose goals are to show that philosophical knowledge (and philosophical doubt), more than impossible, is *unnecessary*, and that when a philosopher tries to imagine his concept of *certainty* he is imagining something other than he thinks. In this sense, Wittgenstein’s procedures are analogous to the anti-dogmatic and therapeutic methods of ancient skepticism and his motto “A doubt is not necessary even when it is possible” could be read as “Because a doubt is *always* possible, it is *never* necessary”.

Keywords: Foundationalism, Hinge-Propositions, Normativity, Perspicuous Presentation, Skepticism, Therapy.

Resumen: De acuerdo con las lecturas canónicas de *Sobre la certeza*, las propuestas por Avrum Stroll en *Moore and Wittgenstein on Certainty* (1994) y por Danièle Moyal-Sharrock en *Understanding Wittgenstein’s ‘On Certainty’* (2004), los principales resultados de la última obra de Wittgenstein son: (i) la descripción del fundamento o fundamentos que hacen posible el juego de lenguaje; y (ii) la demostración de la naturaleza contradictoria del escepticismo. Según dichos intérpretes, *Sobre la certeza* constituye un ejemplo sobresaliente de *investigación trascendental*, investigación en la que Wittgenstein señaló las condiciones objetivas del pensamiento y del sentido: una clase de creencias, frecuentemente denominadas “proposiciones-gozne”, que configuran los fundamentos de nuestro conocimiento, que difieren en naturaleza del resto de las proposiciones y que son epistémicamente inmutables. En la medida en que dichas proposiciones fijan los límites del sentido, el escepticismo hiperbólico, que cuestiona las condiciones mismas de una duda con significado, más que ser falso, *carece de sentido*.

¹ L. Wittgenstein (1969), *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004), § 392.

² L. Wittgenstein (1969), *On Certainty* (Oxford: Blackwell 2004), § 392.

El principal objetivo de este ensayo es socavar esta interpretación, mostrando que las hipotéticas teorías de *Sobre la certeza* son realmente *figuras, modelos o analogías hipotéticas* creadas por Wittgenstein, no con el fin de explicar nuestro lenguaje, sino para, y porque una representación normativa de nuestras creencias básicas desalienta preguntas acerca de su justificación, corrección y verdad, aliviar inquietudes del entendimiento. Wittgenstein pretende curar la ansiedad escéptica, pero para hacerlo, más que un método demostrativo y directo, emplea una estrategia *persuasiva* cuyos objetivos son mostrar que el conocimiento filosófico, más que imposible, es innecesario y que cuando un filósofo trata de pensar el concepto de *certeza* siempre piensa algo distinto a lo que cree estar pensando. En este sentido, los procedimientos antiepistemológicos de Wittgenstein son análogos a los métodos terapéuticos empleados por el pirronismo y su lema “Una duda no es necesaria incluso cuando es posible” equivale a “Porque *siempre* es posible, una duda *nunca* es necesaria”.

Palabras clave: Escepticismo, Fundacionalismo, Normatividad, Presentación perspicua, Proposiciones-*gozne*, Terapia.

“UNA DUDA NO ES NECESARIA INCLUSO CUANDO ES POSIBLE”³: EL USO DEL ESCEPTICISMO EN *SOBRE LA CERTEZA* DE WITTGENSTEIN

1. INTRODUCCIÓN

Cuando, el 30 de abril de 1951, fallecía en Cambridge quien había sido el máximo responsable del “giro lingüístico”, el inspirador de las dos corrientes dominantes en la filosofía anglosajona del siglo XX y el guía intelectual y personal de varias generaciones de pensadores, dejaba tras de sí únicamente dos obras publicadas: el *Tractatus* y un pequeño ensayo sobre la forma lógica⁴. Dejaba también una enorme carga a sus albaceas literarios: la delicadísima tarea de sacar a la luz un material inédito que superaba las 130.000 páginas. Su publicación, que se iniciaba con las *Investigaciones filosóficas* en 1953, sólo ha concluido (en formato digital) hace un par de años.

Han sido dos los inconvenientes más evidentes de esta prolongada labor: la imposibilidad de una evaluación de conjunto de la obra wittgensteiniana hasta la conclusión, a finales de los ochenta, de la edición del grueso de su producción filosófica; y, sobre todo, el hecho de que la mayor parte de sus escritos póstumos se hicieron públicos en un contexto desfavorable (las décadas de los 60 y de los 70), cuando, desaparecidos los portaestandartes de la “filosofía del lenguaje ordinario” (Ryle y Austin), las figuras, ciertamente grandiosas, de Quine, Davidson, Putnam y Kripke, proyectaron su sombra sobre la totalidad del contexto filosófico de habla inglesa. Es curioso que fuese el “primer Wittgenstein”, quien a través de Carnap y del magnífico estudio de Elisabeth Anscombe sobre el *Tractatus* se transformó en el padrino del naturalismo epistemológico y del referencialismo semántico, el que, de algún modo, obstruyese la difusión del “segundo Wittgenstein”, lastrado por una simplificación que lo vinculaba a la Escuela de Oxford.

En cualquier caso, la filosofía de Wittgenstein sufrió el mismo destino que le tocó a la de uno de los pensadores que más admiró y en el que más se inspiró, Schopen-

³ “Lo que es necesario mostrar es que una duda no es necesaria incluso cuando es posible. Que la posibilidad del juego de lenguaje no depende de que se dude de todo aquello de lo que puede dudarse. (Lo cual se encuentra vinculado al papel de la contradicción en las matemáticas).” L. Wittgenstein 1969, § 392. [Mientras no se especifique lo contrario las traducciones son del autor.]

⁴ Esta apreciación no es enteramente correcta. Al listado anterior debería añadirse la recensión (demoledora) que el joven Wittgenstein publicó en 1913 en una revista de estudiantes llamada *Cambridge Review* de un libro hoy desconocido: *The Science of Logic*, del aristotélico P. Coffey. Su reproducción puede verse en *How to read Wittgenstein*, de Ray Monk [cfr. R. Monk 2005, pp. 3-5].

hauer: ser intempestiva. Ese hecho ha afectado especialmente a dos de sus obras más originales, verdaderos hitos en la historia de la filosofía: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* y *Sobre la certeza*. Ésta última ha tenido una historia hermenéutica, si bien corta, especialmente escabrosa.

Sobre la certeza es una colección de 676 notas escritas por Wittgenstein tras su visita a Norteamérica en 1949. La última observación está fechada tres días antes de su muerte y la seguridad de un final inminente planea sobre toda la obra, convirtiéndola, con independencia de su enorme valor filosófico, en un documento inolvidable, en un testimonio estremecedor de la talla humana de su autor. En cualquier caso, no fue publicada hasta 1969, en el punto más bajo de la recepción de Wittgenstein. Así, y aunque algunas voces aisladas (von Wright) señalaron desde el primer momento que los pensamientos allí contenidos eran “de idéntica calidad a lo mejor de su producción”⁵, *Sobre la certeza* pasó a engrosar durante dos décadas la larga lista de publicaciones filosóficas muertas antes de haber siquiera empezado a vivir.

Esta situación cambió radicalmente a finales de los ochenta. Por varias razones. *Primero*. Por el reflujó tanto del referencialismo como de todas aquellas corrientes que, habiendo asimilado la filosofía a la ciencia, conservaban *naturalizado* el programa cognitivo de la Modernidad. El corrosivo ácido de Nelson Goodman y Richard Rorty no pasó, en el contexto anglosajón, desapercibido. *Segundo*. Por la entrada en escena de una nueva generación de académicos wittgensteinianos, que añadían al hecho de disponer de una intachable formación en historia de la filosofía, la ventaja de contar tanto con una perspectiva lo suficientemente distante respecto a su objeto de estudio como con la casi totalidad de los textos. *Tercero*. Porque la consecuencia evidente de esa “revitalización” de los estudios sobre Wittgenstein fue la constatación de lagunas hermenéuticas que, en ocasiones, eran verdaderos océanos. Terrenos vírgenes se abrían por doquier, incitando a la exploración. Y *Sobre la certeza*, abandonada durante décadas, auguraba todo un mundo de posibilidades. *En fin*, porque la publicación en 1982 del libro considerado de forma unánime el punto de inflexión de la hermenéutica wittgensteiniana, *Wittgenstein on Rules and Private Language* de Kripke, no sólo generó una polémica todavía no extinguida, sino que llamó la atención (bien es verdad que en un contexto donde *Sobre la certeza* no ocupaba posición alguna) sobre el *escepticismo* de Wittgenstein.

Precedidas por las aproximaciones “de tanteo” de Robert Fogelin y Norman Malcolm, un grupo de monografías acerca de *Sobre la certeza*, todas ellas de calidad innegable, ha ido apareciendo a lo largo de la última década y media. Michael Kober, Peter Winch, Rush Rhees, Michael Forster y Avrum Stroll se han convertido en autoridades sobre la materia. Pese a ello, *Sobre la certeza* sigue constituyendo un enigma sin resolver. Por dos razones: porque los intérpretes se han posicionado en campos antagónicos, y porque la que ha pasado a ser la hermenéutica dominante (la propuesta por Stroll), señalando su trasfondo mooreano y acentuando las declaraciones antiescépticas de Wittgenstein (acerca de la imposibilidad lógica de una duda hiperbólica), defiende la existencia de un “tercer Wittgenstein” que abandona el idealismo lingüístico y comunitario de las *Investigaciones* y que, representacionista y fundacionalista, suscribe una metafísica fuerte de sentido común. Hablo de un “enigma sin resolver” porque, si bien esta imagen fundacionalista de Wittgenstein parece contar con apoyos

⁵ G. von Wright 1954, p. 17.

textuales, es incapaz de racionalizar la evidente impronta escéptica de la obra. Esta situación alienta la duda: ¿será *Sobre la certeza* una esfinge sin secreto?

2. LAS DOS LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN DE *SOBRE LA CERTEZA*

En un aparte fechado el 17 de marzo de 1951 Wittgenstein evalúa su trabajo en la serie de observaciones que hoy constituyen *Sobre la certeza*. Señala:

[Creo que leer mis notas podría interesar a un filósofo capaz de pensar por sí mismo. Pues incluso aunque sólo ocasionalmente haya dado en el blanco, podrá reconocer los objetivos que siempre he tenido presentes.]⁶

Este párrafo, donde Wittgenstein constata tanto el carácter fragmentario de sus reflexiones como la existencia de hilos conductores que posibilitan su reconstrucción sistemática, alienta la labor hermenéutica. Sin embargo, a estas alturas podría parecerse demasiado optimista. *Sobre la certeza* se ha convertido en un campo de batalla en el que interpretaciones irreconciliables miden sus fuerzas y filosofías contrapuestas dicen reconocerse, un campo de batalla donde parecen existir tantos y tan diversos “objetivos” como intérpretes y tantos y tan diversos intérpretes como filósofos “capaces de pensar por sí mismos”.

Son dos las lecturas dominantes de *Sobre la certeza*. Una, de tipo lógico y descriptivo, es la seña de identidad de, entre otros, Rush Rhees, Peter Winch y Michael Kober. La otra, epistemológica y fundacionalista, ha encontrado sus más sólidos argumentos en varios trabajos de Avrum Stroll: *Moore and Wittgenstein on Certainty* (1994) y *Wittgenstein* (2002). Ambas lecturas difieren no sólo en lo que respecta a la finalidad y a los contenidos de la obra, también en la evaluación de su posición en el conjunto de los escritos wittgenstenianos, en la racionalización de su estructura interna y en la solvencia del título con el que los editores encabezaron esta colección de notas de publicación póstuma. Se trata de interpretaciones divergentes tan profundamente y en tantos puntos que resulta difícil imaginar cómo un mismo objeto ha podido proyectar sombras cuya condición de posibilidad natural son dos textos disímiles y antagónicos.

Una apretada síntesis de la lectura epistemológica propuesta por Stroll rinde los siguientes resultados:

(a) Las tesis de *Sobre la certeza* suponen una continuación radical del realismo de Moore, continuación cuyos objetivos básicos son la justificación de una metafísica del sentido común, la refutación del escepticismo filosófico y de distintas formas de solipsismo cuya racionalización es posible en la medida en que un escepticismo referido al mundo externo no sea absurdo y la dotación de credenciales epistemológicas (objetividad, certeza e inmutabilidad) a todas aquellas creencias, propias de la “visión ordinaria del mundo”, que la filosofía de inspiración moderna había desechado, calificándolas de “falsedades” (Descartes), conocimientos de “primer grado” (Spinoza) o enunciados “probables” (Russell, Carnap, Quine).

(b) El cumplimiento de las finalidades antiescética y fundacionalista de la obra pasa por una estrategia de reducción al absurdo del escepticismo hiperbólico, por una

⁶ L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 50.

dilucidación de los *hechos* que son condiciones trascendentales de cualquier lenguaje y por una caracterización gnoseológica de aquellas proposiciones que, constituyendo el trasfondo de nuestro lenguaje, y por su evidencia, no son susceptibles de prueba, de refutación y de duda. De este modo, en *Sobre la certeza* se invierte la imagen intralingüística de las *Investigaciones*, y, más que constituir un juego de lenguaje la certeza, es una clase específica de cosas indudables la que hace posible *el* lenguaje.

(c) Intratextualmente, Stroll señala una severa discontinuidad en el texto. De acuerdo con el filósofo norteamericano a lo largo de la obra Wittgenstein evoluciona desde un fundacionalismo empírico, relativista y pragmatista dominante en las 300 primeras anotaciones que acentúa la *inestabilidad* de todas aquellas proposiciones que desempeñan un papel normativo en nuestro lenguaje y que, si bien dispone de ciertas virtualidades antiescépticas similares a las que contiene la crítica a la metafísica revisionaria de Strawson⁷, por carecer de la incorregibilidad, es incapaz de proporcionar una refutación perenne del escepticismo; hasta un fundacionalismo metafísico y objetivista en el que se encuentra lo más novedoso y sólido de sus propuestas y que, describiendo los cimientos de nuestro lenguaje como incorregibles, intraspasables, primitivos e instintivos, se transforma en el instrumento definitivo para acallar al escéptico y al idealista y para proporcionar al universo perennemente amenazado del hombre ordinario una paz perpetua.

(d) De todo ello se sigue la necesidad historiográfica de aislar la última producción de Wittgenstein del contexto hermenéutico cuyo paradigma son las *Investigaciones filosóficas*, subrayando la existencia de un “estadio post-*Investigaciones*”⁸ en el desarrollo de su pensamiento, defendiendo la solvencia de “la expresión ‘El Tercer Wittgenstein’ para describir sus últimos escritos”⁹ y, mediante la constatación de una distancia tan amplia entre *Sobre la certeza* y las *Investigaciones* como la que hay entre éstas y el *Tractatus*, acentuando las rupturas frente a las continuidades en la evaluación de conjunto de la obra del austríaco.

En contraste con esta lectura, la interpretación lógica de *Sobre la certeza*, cuya exposición más pormenorizada se encuentra en el volumen póstumo de Rhees *Wittgenstein's On Certainty. There –Like Our Life*¹⁰, sostiene las siguientes tesis:

(a) Los objetivos de *Sobre la certeza*, más que fundacionalistas, son analíticos y descriptivos. Allí, Wittgenstein estudia una serie de enunciados (aquellos que en “Prueba del mundo exterior” Moore decía conocer con certeza) que, pese a su apariencia empírica e informativa, desempeñan una función lógica en nuestra gramática. De este modo, el pensamiento unificador de la obra se halla expuesto en el párrafo 401, donde Wittgenstein señala que los fundamentos de nuestro lenguaje no sólo están conformados por proposiciones lógicas (en el sentido restrictivo de “enunciados que explicitan el principio de no contradicción”), sino por proposiciones cuya forma empírica oculta una función normativa, constitutiva y gramatical¹¹. En este sentido,

⁷ De acuerdo con el esquema argumentativo propuesto por el autor británico en su discusión acerca del escepticismo respecto a la posibilidad de reidentificación de particulares. Cfr. P. F. Strawson 1959, pp. 31-36.

⁸ A. Stroll 2002, p. 3.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. R. Rhees 2003.

¹¹ “Lo que quiero decir es: proposiciones con la forma de proposiciones empíricas, y no sólo las proposiciones de la lógica, constituyen los fundamentos de todas nuestras operaciones con pensamientos (y con el lenguaje). –Esta observación no tiene la forma «Sé...» «Sé...» declara lo que *yo* conozco, y eso carece de interés lógico.” L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 401.

Sobre la certeza es un ejemplo más del movimiento conductor de la segunda filosofía de Wittgenstein: la ampliación de la necesidad más allá de los estrechos límites de la analiticidad y del principio de identidad¹².

(b) La descripción de los fundamentos de nuestra gramática es pareja a otra de las tesis identificadoras de la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein: la de la *arbitrariedad de la gramática*. Esta tesis puede glosarse en tres puntos: (i) Carencia de *justificación* de los principios gramaticales de nuestro lenguaje. (ii) Posibilidad de lenguajes con principios distintos a los que gobiernan nuestra gramática o en los que algunos de sus fundamentos sean “fluidos”¹³, esto es, informativos y, por ello, susceptibles de investigación, de prueba y de duda. (iii) Variabilidad temporal de los “goznes”¹⁴ del lenguaje. Sus implicaciones son evidentes: imposibilidad de legar credenciales epistémicas a todo aquello que consideramos indudable; absurdo de una investigación referida a las condiciones de posibilidad *objetivas* de todo lenguaje; insensatez de la búsqueda de un elemento común a la totalidad de los enunciados indudables, elemento que justificase su función gramatical y que garantizase desde un *punto de vista desde ninguna parte* (bien sea trascendente o trascendental) nuestras prácticas judicativas y nuestras más firmes seguridades.

(c) De todo ello se deducen varias cosas: (i) Ni la finalidad de *Sobre la certeza* es la refutación del escepticismo filosófico ni los materiales que allí se ponen en juego (que, a lo sumo, mostrarían el absurdo de un escepticismo *práctico* referido a alguien que, desviándose de los procedimientos lingüísticos habituales, *realmente* dudase de si tiene manos o de si sueña o está despierto) son solventes en la tarea de acallar de una vez por todas a un escepticismo puramente “teórico”¹⁵. (ii) Es más, en la medida en que el idealismo lingüístico y colectivo de Wittgenstein (omnipresente en su última producción)¹⁶ implica que el lenguaje no refleja el *mundo en sí* y que, consiguientemente, es imposible una objetividad extralingüística, podría concluirse que “algo que podría llamarse ‘escepticismo’ emerge de las reflexiones de Wittgenstein en *Sobre la certeza*”¹⁷. (iii) Ni la obra ejemplifica una evolución interna que desemboca en ruptura ni la expresión “el Tercer Wittgenstein” es hermenéuticamente adecuada. (iv) Finalmente, es necesario denunciar tanto el título de la obra como la introducción con la que los editores la presentaron al público, ambas por la misma razón: porque vinculando a Wittgenstein con Moore y con una tradición epistemológica cuyo objetivo es la certeza, prejuzgan el texto y fomentan una lectura que invierte su finalidad y sus contenidos reales.

Declaraciones tan contundentes como: “Lo que se mantiene fijo (*Was feststeht*) no lo hace porque sea intrínsecamente obvio o convincente; sino porque todo lo que le

En el mismo sentido: “Por tanto, el hecho que nos interesa es que no puede existir duda alguna respecto a ciertas proposiciones empíricas para que juzgar sea en absoluto posible. O, de otro modo: estoy inclinado a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica lo es.” Wittgenstein, *op. cit.*, § 308.

¹² Cfr. M. N. Forster 2004, pp. 9-17; y D. Pears 1971, pp. 127-141.

¹³ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 56.

¹⁴ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 341.

¹⁵ M. Kober 1996, p. 437.

¹⁶ Hablamos de “idealismo” en el sentido que ha popularizado David Bloor, y que subrayando el carácter realizativo y auto-referencial de los juegos de lenguaje, permite señalar que “el idealismo parcial es el reconocimiento de que conocemos la naturaleza, no a pesar de o con independencia de nuestras convenciones, sino a través de ellas y gracias a ellas” (D. Bloor 1996, p. 375), identificando así “idealismo” y “constructivismo”.

¹⁷ N. Malcolm 1989, p. 232.

rodea lo sostiene.”¹⁸, “Es como si «Sé» no tolerase énfasis metafísico alguno.”¹⁹, “Lo que verdaderamente quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo (no digo: «si se puede confiar en algo»).”²⁰, “Pero, dado que un juego de lenguaje consiste en diversas acciones repetidas a lo largo del tiempo, parece imposible decir en ningún caso *individual* que, para que haya un juego de lenguaje, tal y tal cosa ha de estar fuera de duda —aunque es correcto decir que, *como regla*, algunos juicios empíricos han de estar fuera de duda.”²¹, “Pero tan pronto como digo esta oración fuera de contexto [*«Sé que ahora estoy sentado en una silla»*], aparece bajo una luz falsa. Pues en ese supuesto es como si quisiera insistir en que hay cosas que *sé*. Ni Dios mismo podría decirme nada sobre eso.”²²; estas declaraciones (y muchas otras similares a éstas), digo, cuestionan seriamente el núcleo mismo de la interpretación de Stroll: posibilidad de una justificación objetiva de nuestras seguridades, existencia de certezas extralingüísticas que configuran la totalidad de los universos gramaticales, presencia de rasgos comunes a las proposiciones indudables e inmutabilidad tanto de lo cierto como de lo susceptible de investigación y de recusación futuras.

Sin embargo, y pese a que el texto de Rhees ha cumplido la importantísima misión de desalentar lecturas metafísicas fuertes de *Sobre la certeza* y de mostrar hasta la saciedad cómo éstas contradicen tanto la letra como el espíritu de las anotaciones de Wittgenstein, convirtiéndose así en un antídoto, aunque de uso todavía restringido, sumamente eficaz frente al *embrujo* de la hermenéutica strolliana; existen elementos de esta última que *resisten* las pretensiones desmitificadoras de la interpretación lógica. Es este hecho el que mantiene abierta la contienda.

Por lo pronto, resulta especialmente extraño que tanto los editores como un filósofo de credenciales tan reconocidas como Stroll sean culpables de un desacierto de tal calibre. Más extraño todavía si tenemos en cuenta tres aspectos: (i) La presencia a lo largo de toda la obra de argumentos diseñados para refutar un escepticismo hiperbólico de corte “teórico” y filosófico, argumentos que subrayan que una duda acerca de cosas como la existencia de mis manos, en la medida en que implicaría una duda semántica (referida al significado de mis palabras), se autorrefutaría; que señalan que una duda sin término es imposible y que poner en duda ciertos enunciados significaría dudar de la duda misma y de las razones que la legitiman; y que se detienen especialmente en la aniquilación del argumento escéptico por excelencia: la hipótesis cartesiana de la indistinción de sueño y vigilia.²³ (ii) La existencia de un *argumento trascendental* que, como se encarga de mostrar Stroll, encuentra en el hecho de que juzgamos y en la existencia de la Tierra y de comunidades de educación y cultura, puntos de apoyo que “(n) podemos revisar, alterar o poner en cuestión” y que “se mantienen absolutamente firmes (*stand absolutely fast*)”²⁴, andamiajes que se presentan como las condiciones objetivas del lenguaje y que, a diferencia de otras cosas que decimos conocer con certeza, ni han de afrontar experiencias en contra ni, consiguientemente, su preservación depende de una *decisión*. (iii) La indudable relevancia de una interpretación epistemológica de *Sobre la certeza*. Y ello por, al menos, dos razones:

¹⁸ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 144.

¹⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 482.

²⁰ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 509.

²¹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 519.

²² L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 554.

²³ Cfr. L. Wittgenstein, *op. cit.*, §§ 114, 369, 383, 516, 676.

²⁴ A. Stroll, *op. cit.*, p. 139.

porque, desarrollándose como investigación acerca de qué *justifica* nuestras aseveraciones de conocimiento, concluye en su *legitimación*; y porque, recusando la ecuación entre “saber” y “creer”, entre “conocimiento” y “sentimiento subjetivo de seguridad” y entre “lo que se mantiene firme” y “lo que es susceptible de recusación o de prueba empírica”, se aparta de cualquier tipo de subjetivismo y de probabilismo empirista y busca proporcionar los cimientos objetivos de nuestra seguridad.

Dada esta situación, es sumamente tentador decantarse por una interpretación *ecléctica* que, rebajando el fundacionalismo de Stroll en lo referido a todas aquellas certezas de las que fuese concebible un juego de lenguaje en el que desempeñasen un cometido informativo, y no normativo; aceptase tanto la finalidad fundacionalista del texto como la existencia de un puñado de hechos cuya justificación trasciende el horizonte gramatical, posibilitándolo. Este “fundacionalismo matizado” nos comprometería con la tesis de un “Tercer Wittgenstein” que traspasa los límites del lenguaje y que abandona el constructivismo omniabarcante de las *Investigaciones*; pero, al mismo tiempo, nos permitiría conservar la mayor parte de ese constructivismo, posibilitando una filosofía lo suficientemente crítica como para frenar las veleidades metafísicas.

Sin embargo, el problema se mantiene. ¿Cómo conciliar declaraciones de tan fuerte sabor escéptico como “Pues cuando Moore dice «Sé que esto es...» querría contestarle «¡Tú no sabes nada!» (...)”²⁵ con la constante señalización de la legitimidad de nuestras afirmaciones de conocimiento? ¿Es *Sobre la certeza* la recopilación de notas contradictorias en la que se dan cita tendencias filosóficas irreconciliables? ¿O, por el contrario, se trata de un escrito que, rompiendo los moldes de la filosofía acostumbrada, trasciende cualquier intento de clasificación y sobrepasa el sistema de *dualidades* exhaustivas y exclusivas (escepticismo o dogmatismo, pragmatismo o fundacionalismo, descripción o justificación) que son la brújula (y que pueden convertirse en la perdición) de los intérpretes?

3. LAS FUNCIONES COGNITIVA Y TERAPÉUTICA DEL ESCEPTICISMO

“A menudo una palabra nos hechiza. Por ejemplo, la palabra «sé».”²⁶ Esta declaración, que constituye el punto de fuga de la obra, sugiere que *Sobre la certeza* es un escrito fundamentalmente *terapéutico*, cuyo objetivo es el análisis semántico de los *juicios cognitivos*, esto es, de todas aquellas proposiciones encabezadas por “Sé que” y “Sabe que”. Pero, ¿dónde radica el hechizo de esa palabra? La respuesta, como es usual en la última producción de Wittgenstein, aparece en forma de pregunta dirigida a sí mismo: “¿No nos extravía la peculiaridad gramatical de que de «Sé que *p*» se sigue «*p*»?”²⁷

*La peculiaridad gramatical de que de «Sé que *p*» se sigue «*p*», o, lo que es lo mismo, el hecho de que saber algo nos convierte en responsables de la verdad de lo que sabemos, de que no sería verdad que supiésemos si no fuese verdad aquello que decimos saber y si no pudiésemos estar seguros de que es verdad, es, según Wittgenstein, la fuente de numerosos rompecabezas filosóficos. ¿Por qué? Porque esa característica es realmente un *criterio* de conocimiento, criterio que vinculando conocimiento, jus-*

²⁵ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 407.

²⁶ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 435.

²⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 415.

tificación y realidad impone a los enunciados cognitivos condiciones de validez tan estrictas que, aunque naturales, su aplicación parece implicar la falsedad de la mayor parte de nuestras afirmaciones de conocimiento.

Si definimos “conocimiento” como “creencia justificada y verdadera”²⁸, negaremos que las creencias de un individuo sean conocimiento en tres supuestos: si, siendo verdadero lo que cree, no está legitimado en su creencia; si, contando su creencia con credenciales, fuese falsa; y si sus enunciados ni están justificados ni son verdaderos. Lo importante es que cobremos consciencia de que nuestros juicios cognitivos implican un doble compromiso: *ontológico*, es decir, con la verdad de lo que afirmamos; y *epistemológico*, en la medida en que saber algo es “estar justificado”, “disponer de evidencias” que, garantizando que lo que decimos saber es un hecho de la Realidad con mayúsculas, legitima nuestra afirmación de que lo sabemos. En este sentido, el proyecto epistemológico moderno, caracterizado por ser un programa de certezas, no es artificial, contranatural o ininteligible: es verdad que recusa la mayor parte de nuestro repertorio de conocimientos (o que reduce drásticamente el alcance de lo cognoscible), pero lo hace siguiendo las reglas que establece nuestra gramática, poniendo nuestros juicios de acuerdo con las normas que nos permiten juzgar y que, una vez establecidas, decidimos, en nuestro uso ordinario, ignorar ciegamente.

Lo que quiero señalar es que la epistemología, cuya base fundacional es un escepticismo metódico que diseña hipótesis envolventes e irrefutables cuya función es mostrar que la mayor parte de nuestras creencias no están justificadas, carecen de pruebas lo suficientemente sólidas como para garantizar que se corresponden a algo, y que, por ello, no son (de acuerdo con los criterios que rigen nuestras evaluaciones cognitivas) conocimientos; más que la subversión de la gramática, supone su culminación lógica. Los escenarios escépticos podrán ser improbables, las hipótesis de la Primera Meditación podrán no ser “naturales”, esto es, posibilidades que tomamos en consideración en nuestra práctica ordinaria; pero no por ello son irreales: los compromisos ontológico y epistemológico de la gramática de “saber” invitan a exploraciones escépticas; tal como percibió Hume, nuestro uso, más que un argumento que muestra la ceguera e irracionalidad de los filósofos, es signo de eso mismo que las disoluciones expeditivas de la filosofía ven en ella.

Es más, la epistemología cuenta con un segundo baluarte: su éxito. Si, tras el empleo de un escepticismo hiperbólico, podemos garantizar la existencia de *verdaderos conocimientos*, es decir, de cosas que, porque son la condición de posibilidad de la duda, no pudiendo ponerse en duda constituyen ejemplos paradigmáticos de conocimiento, entonces la recusación de nuestras aseveraciones cognitivas ordinarias, contrastará, por contraste, con sólidas credenciales. Si, pese o en función de la dubitabilidad de la existencia de otras mentes o del mundo externo, hay creencias ciertas: que dudo, que pienso, que existo, que poseo dominio lingüístico o judicativo; creencias que el escepticismo más extremo no puede poner en cuestión sin autorrefutarse, entonces la

²⁸ “El sujeto S conoce P (donde P representa una proposición o declaración) si y sólo si S cree que P, S está justificado en su creencia de que P y P es verdadera.” M. Baghramian 2005, p. 180.

Es necesario señalar que empleamos esta definición, tradicional, de “conocimiento” de un modo puramente instrumental. La dilucidación de las condiciones de verdad de los juicios cognitivos se ha transformado en el principal campo de batalla de las disputas epistemológicas contemporáneas, hasta el punto de que un consenso entre posiciones externalistas (Goldman, Dretske, Armstrong) y teorías internalistas (E. Sosa, Bonjour, Chisholm) parece imposible. Sin embargo, y tras los contraejemplos de Gettier, lo que resulta evidente es que “creencia justificada y verdadera” es una definición que, si bien parece incluir condiciones necesarias de “saber”, no identifica sus condiciones suficientes. Cfr. E. L. Gettier 1963, pp. 13-15.

división entre *episteme* y *doxa*, entre lo cierto y lo probable, entre lo cognoscible y lo incognoscible, será irrecusable. Y con ella, el uso de un escepticismo que se presenta como *vehículo de conocimiento*. La certeza es jerárquica: nos impide conocer en la medida en que el conocimiento es posible.

Los problemas a los que se enfrenta Wittgenstein son obvios: ¿es posible desembarazarse del hechizo epistemológico, cuyas consecuencias destructivas son evidentes en la medida en que, a causa de la posibilidad y de la realidad del conocimiento, deslegitima la mayor parte de nuestros juicios cognitivos; cuando la epistemología se encuentra doblemente justificada, por la gramática y por el éxito?, ¿cómo podemos justificar nuestras evaluaciones cognitivas ordinarias cuando éstas parecen poner en marcha un *perpetuum mobile* cuyo necesario resultado es su degradación cognitiva, la reducción de todo lo que decimos conocer (que tengo dos manos, que la Tierra existe, que el mundo no ha sido creado *ex nihilo* hace treinta y tres años) a cosas que simplemente podemos creer? Las respuestas, legado de la tradición filosófica, están a la vista: un idealismo epistemológico que acusa a nuestros conocimientos en nombre del conocimiento; una *metafísica de sentido común* (cuyo paradigma serían los ensayos “epistemológicos” de Moore) que muestra (o demuestra) que nuestras creencias prácticas son tan *ciertas* como los conocimientos rendidos mediante el método cartesiano de la duda; una disolución terapéutica de la epistemología y de sus rompecabezas que, subrayando tanto la imposibilidad de verificar o falsar las hipótesis escépticas como su artificialidad, pone en duda el *sentido* de esas preguntas y, por ello, el sentido mismo de una filosofía cuya razón de ser es contestarlas, aunque, eso sí, sin deslegitimar nuestras evaluaciones ordinarias de conocimiento²⁹. En todos estos supuestos el escepticismo se presenta como un *obstáculo* a superar, obstáculo que vencemos cediendo ante él (idealismo), que sobrepasamos sin entregarle nada (metafísica de sentido común) o que, a la manera de Austin³⁰, disolvemos por desarrollarse a partir de una transgresión gramatical. ¿Recurre Wittgenstein a alguna de estas estrategias?

Acostumbrados a los lemas terapéuticos de las *Investigaciones* supondríamos que Wittgenstein asumiría el último procedimiento, argumentando que los rompecabezas escépticos se originan a partir de una extensión ilegítima de los conceptos ordinarios de “justificación” y “fundamento”. Sin embargo, él mismo se encarga de asegurarnos que, si bien las prevenciones escépticas son “incorrectas”, “algo correcto se esconde tras ellas”³¹, es decir, que los problemas filosóficos poseen un fondo de inteligibilidad y significatividad que reaparece por mucho de intentemos exorcizarlo. Es este hecho el que otorga credenciales a la interpretación epistemológica de Stroll: el escepticismo es un *obstáculo real*, que ha de ser abordado *directamente* a través de un procedimiento epistémico que, además de rendir certezas, evite, proporcionándoles andamiajes cognitivos fuertes, el colapso de todas nuestras certidumbres. Esta línea hermenéutica, tal como ya he señalado, cuenta con importantes apoyos textuales. El más sólido: la continua presencia en el texto de argumentos cuya función es mostrar la imposibilidad de un escepticismo referido a la existencia del “mundo externo”, argumento consistente en señalar que si dudásemos de, por ejemplo, nuestro cuerpo, nos

²⁹ Esta aproximación “terapéutica” (opuesta a la aproximación “directa” o “constructiva” tradicional) ha sido especialmente desarrollada por Michael Williams. Cfr. M. Williams 1991.

³⁰ Cfr. J. L. Austin 1961, pp. 44-84.

³¹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 623.

veríamos obligados a dudar de todo, también del significado de nuestras palabras o de nuestra propia existencia. El escepticismo sobre el mundo externo implica la recusación de la posibilidad de juicio, incluye un escepticismo *total* que, devorándose a sí mismo, añade al escueto repertorio cartesiano de certezas (y de acuerdo con procedimientos típicamente cartesianos) todo aquello que, ilegítimamente, el filósofo francés había expulsado del territorio privilegiado del conocimiento. Nuestras creencias básicas, de acuerdo con el Wittgenstein de Stroll, se encuentran epistémicamente garantizadas: son indudables porque, siendo condición de posibilidad de la duda, contienen al escepticismo a fuerza de salvaguardar su inteligibilidad (reducida y, por consiguiente, no problemática).

Sin embargo, esta interpretación, y tal como muestran los textos recopilados en el segundo epígrafe, no se adecúa a las declaraciones de Wittgenstein. En primer lugar, porque decide ignorar una distinción básica en la obra, la diferencia entre “indubitabilidad” y “certeza”. Es verdad: Wittgenstein muestra que no pueden ponerse en duda nuestras proposiciones gozne sin que, porque una duda así es *incontrolable*, nuestro mismo acto de dudar resultase dudoso y, consiguientemente, muestra que el escepticismo no puede ser tan siquiera una posición discutible; pero en ningún momento afirma (más bien, dice todo lo contrario) que, porque esas proposiciones sean indudables, sean también ciertas, es decir, anclajes ontológicos del lenguaje que hasta Dios mismo tuviese que incluir en un repertorio de lo Real en sí, del mundo tal como es con independencia de cualquier perspectiva. Si dudásemos de eso no podríamos juzgar, perderíamos cualquier orientación, pero de eso sólo se deduce que esos enunciados cumplen una *función normativa* dentro de nuestro lenguaje, no que se corresponden a la Realidad en sí ni, tan siquiera, que constituyen las reglas trascendentales (las condiciones de posibilidad) de todo lenguaje posible. En segundo lugar, porque la hermenéutica strolliana, pese a su hipotética inspiración wittgensteiniana, abandona dos de los hilos conductores del último Wittgenstein (presentes también en *Sobre la certeza*): la tesis de la *impermeabilidad* de la gramática, es decir, de la inoperancia de lo oculto y de la imposibilidad de emplear nuestro sistema de categorías como *puerta de acceso a o espejo de* una Realidad que lo trasciende; y la finalidad *terapéutica* de *Sobre la certeza*, objetivo que, porque pretende, no sólo proporcionar recursos que garanticen nuestras afirmaciones cognitivas, sino, y sobre todo, *persuadirnos para que abandonemos* un modelo cognitivo defectuoso, para que nos liberemos del “embrujo” de que las proposiciones fundamentales son *cognoscibles*, es traicionado en la medida en que se postula la certeza de esos enunciados, esto es, su carácter cognitivamente sólido. Stroll es víctima del mismo hechizo del que Wittgenstein quiere prevenirnos: una epistemología que, en su caso, adquiere su última y más sofisticada expresión, la de una metafísica del lenguaje ordinario.

Parecemos condenados a movernos en círculo. Hay algo correcto en el escepticismo, por lo que si adoptamos una posición meramente descriptiva o terapéutica nos abandonamos tanto a la imposibilidad de detectar lo que hay de verdadero en él como a una actitud complaciente incapaz de valorar la fuerza real de los enigmas filosóficos. Es indudable la actitud terapéutica de *Sobre la certeza*, lo que implica que si asumimos una posición epistemológica que garantiza nuestros juicios a fuerza de solidificarlos acabamos siendo víctimas del mismo hechizo que Wittgenstein denuncia. La única forma de trascender esta circularidad inmovilizadora es volviendo al punto de partida: ¿es el escepticismo realmente un obstáculo, una obstrucción que tenga que superarse o, en su defecto, dinamitarse?

Las fuentes de este rompecabezas se encuentran en la imagen que hemos heredado del escepticismo, imagen que asegura que el escepticismo es una *posición filosófica cognitiva* (de tipo negativo) y que, por tanto, afirma que el escéptico comparte los mismos presupuestos del epistemólogo. Esa concepción no sólo no se adecúa al escepticismo pirrónico, sino que, mediada por el uso cartesiano de la duda hiperbólica, pierde tanto la finalidad como el mensaje que anida en las formas más extremas (y, por ello, más consistentes) de esta actitud.

Robert Fogelin, Norman Malcolm y, más recientemente, David Stern³² han subrayado la afinidad entre las *Investigaciones filosóficas* y el pirronismo. Esta similitud es, si cabe, mucho más patente en *Sobre la certeza*. El pirrónico no pretendía devaluar nuestras seguridades mostrando que no satisfacen las elevadas exigencias que el epistemólogo asocia al conocimiento. Más bien, buscaba lo contrario, asegurar su valor. Y, para hacerlo, se valía de dos estrategias: la recusación de instancias que cumplieren la criteriología epistemológica y que, de este modo, sirviesen de *paradigma* de conocimiento; y la subsiguiente señalización de que, eliminada la razón que alienta la duda: *la posibilidad de la certeza*, dejaremos de *sentirnos forzados* a dudar, esto es, a devaluar nuestros conocimientos ordinarios de acuerdo con un modelo cognitivo cuya aparente necesidad radica en su posibilidad. No es posible la justificación de nuestras creencias fundamentales. Pero esa imposibilidad no les resta valor, pues lo injustificable es, por ello mismo, irrefutable, o, mejor dicho, porque el pirrónico niega el terreno común que comparten el epistemólogo y el escéptico: su noción de conocimiento. A toda aseveración contrapone una negativa, pero no para descansar en la ignorancia, sino para mostrar que la certidumbre nada debe a la evidencia.

Del mismo modo, Wittgenstein, mediante un empleo sistemático de la *reversión de condicionales*, más que atacar al escepticismo, ataca a la epistemología que anida en ciertas formas de escepticismo. Y lo hace corrigiendo el punto de partida de la disputa: las proposiciones fundamentales *no son cuestiones de hecho*, de lo que se deduce, fuere cual fuere su cometido, la *ilegitimidad* de cualquier investigación gnoseológica. No es posible dudar de si estoy despierto sin paralizar la duda dudando de que dudo. Por la misma razón, es imposible justificar una creencia fundamental sin darla por supuesta. En algún punto la justificación llega a su fin, alcanza el límite intraspasable de nuestro universo lingüístico y regresa con las manos vacías. Vacías de razones, pero también de dudas.

De este modo, el escepticismo se presenta con dos peculiaridades: ser *garante de conocimiento* e invitar a una impermeabilización de la gramática que sólo puede lograrse si demostramos primero que aquello a lo que nos sentimos compelidos es imposible y que, en consecuencia, la posibilidad de los juicios de conocimiento pasa por la imposibilidad del Conocimiento con mayúsculas. La verdad del escepticismo radica en su disolución, cosa que sólo es posible cuando se lo ha recorrido en su totalidad y cuando, por ello, la inaplicabilidad de la *episteme* se resuelve en el descubrimiento del carácter *criteriológico* de las proposiciones fundamentales, en el hecho de que son cosas que, al posibilitar nuestras categorías cognitivas, ni se pueden saber ni dudar, ni son verdaderas ni falsas, ni son racionales ni irracionales: “Están ahí –como nuestra vida.”³³ Nos liberamos del embrujo de la gramática recurriendo al desembrujo de la filosofía, es decir, mostrando filosóficamente que, aunque la filosofía es “natu-

³² Cfr. D. Stern 2004, p. 5.

³³ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 559.

ral” no es necesaria, que la práctica sólo es posible renunciando a ella, que para estar justificados debemos carecer de justificación. En algún punto las razones se acaban, y porque no es posible encontrarlas, no es necesario buscar otras razones: ése es el mensaje del escéptico.

O, diciéndolo con otras palabras: el procedimiento puesto en marcha por Wittgenstein en *Sobre la certeza* es un análisis *estratificado*, en el que son perfectamente identificables, aunque se superpongan de forma desordenada, movimientos o *niveles de argumentación* diferenciados. Esos movimientos, que aparecen, desaparecen y reaparecen en zigzag atravesando la totalidad del escrito, constituyen su hilo conductor, su fuerza motriz: son las constantes que aseguran la reconstrucción sistemática de ese caos, racional y racionalizable, cuya razón no es la desorientación, sino el dramatismo de la investigación y la profundísima originalidad de unos contenidos de cuya difícil gestación somos testigos. Son los siguientes:

(i) Descripción de la *imagen natural* de los juicios cognitivos, es decir, de sus peculiaridades, de su uso y de las exigencias que éste plantea a nivel de sentido común. (ii) Reconstrucción de la *justificación filosófica* de esos juicios, esto es, de la “teoría heredada” cuya razón de ser es la legitimación *semántica* de nuestras expresiones cognitivas y cuyo objetivo es mostrar cómo éstas son posibles, teoría que, además, es la matriz del “giro epistemológico” y el fundamento de una metafísica revisionaria que, en la medida en que exige la reestructuración de nuestras prácticas lingüísticas con el fin de que éstas concuerden con la imagen “natural” del conocimiento, logra credenciales *intuitivas* y se presenta como la *teoría natural* de los juicios cognitivos.

(iii) *Evaluación* de la teoría heredada de acuerdo con dos criterios: el *cumplimiento* de sus objetivos y su *solvencia*. Esta evaluación desemboca en una respuesta negativa que, deslegitimando la posibilidad misma de *condiciones necesarias y suficientes de conocimiento*, alienta un escepticismo contraintuitivo y sin fronteras cuyo lema (modificando una conocida expresión de Kripke)³⁴ podría ser: *no hay algo así como conocimiento*.

(iv) Propuesta de una *solución escéptica* de la paradoja escéptica constatada, solución que no sólo logra legitimar nuestros juicios cognitivos sin responder al escéptico, sino que muestra que lo primero es posible únicamente bajo las coordenadas de un modelo de escepticismo que, no siendo ni metódico ni epistemológico ni (aunque hiperbólico) limitado, es *extremo y metafísico*.

Esta estratificación permite reconciliar textos que si se encontrasen al mismo nivel serían contradictorios. También permite mostrar que el abandono de un modelo semántico basado en condiciones de verdad y su sustitución por un modelo de aserción o justificación (el paso del significado como referencia al significado como uso) es una herramienta de primer orden en la disolución de los problemas filosóficos en general y de las cuestiones epistemológicas en particular.

Sobre la certeza constituye así una obra decisiva de la historia de la epistemología. Aportación que aspira a firmar su *acta de defunción* y que, intempestiva, sólo encuentra precedentes, por sus métodos, en algunas de las estrategias *postescépticas* de Hume, por sus contenidos, en el *pirronismo*, modelo de escepticismo que nada tiene que ver con lo que comúnmente se entiende con esta palabra, por su dirección, en el

³⁴ “No puede haber tal cosa como significar algo con una palabra.” S. A. Kripke 1982, p. 55.

pragmatismo, corriente a la que Wittgenstein otorga la solidez requerida y sobre la que realiza una labor de poda que extirpa algunas de sus variaciones más “lúdicas” y, por ello, más perniciosas.

Una cosa es insustituible: el genio filosófico de Wittgenstein, que resplandece con especial intensidad en las notas que son su canto de cisne, notas cuyas conclusiones fundamentales son tres: (a) La inaplicabilidad de categorías cognitivas a todas aquellas proposiciones que, bajo su apariencia empírica, ocultan una función normativa: la de límites estructurales de nuestro lenguaje; o, lo que es igual, la posibilidad de adoptar una *visión perspicua* (*Übersicht*) de nuestro sistema cognitivo diferente a la habitual, en referencia a la cual éste pueda conceptualizarse coherentemente como un sistema normativo, y no como un sistema explicativo (y, por ello, susceptible de explicación). (b) El *relativismo cognitivo*, tesis que señala que somos responsables de nuestro conocimiento, no de forma absoluta, sino dentro de un sistema de procedimientos cognitivos que estructuran contingentemente nuestra forma de vida. (c) El empleo del escepticismo como herramienta antiempírica, es decir, como estrategia que frena definitivamente la “tentación reconstructiva a partir de lo oculto” mediante la demostración de su incognoscibilidad: demostración que sólo puede llevar a término una filosofía que trasciende el uso ordinario de los conceptos para recuperarlo.

4. WITTGENSTEIN, FILÓSOFO

La colisión de las interpretaciones lógica y epistemológica de *Sobre la certeza* es un síntoma que transparenta dos modelos de recepción del pensamiento del último Wittgenstein. El primero ve en él a un pensador que, problematizando, no tanto las respuestas, como las *preguntas filosóficas* mismas, pone un punto y final a la historia de lo que tradicionalmente se ha llamado “filosofía”. Se trata de una imagen terapéutica del austríaco, que, ciñendo la labor del “filósofo” a la de transcriptor de nuestro sistema de categorías, considera que los límites del lenguaje son infranqueables y, en la mayor parte de los casos, *absolutos*: es el Wittgenstein culturalista y neospengleriano, el Wittgenstein de la “prisión categorial”. El segundo, por su parte, intenta mostrar que en el pensamiento de Wittgenstein hay mucho más que una simple “cartografía conceptual”, o, lo que es igual, que su obra, más que una metodología que nos enseña a cómo dejar de pensar, es una invitación a desobstruir el pensamiento, liberándolo de caminos trillados y lugares comunes, proporcionándole un alcance mayor al fijado por la gramática. En el primer supuesto, no hay filosofía *después de* Wittgenstein o *desde* Wittgenstein. En el segundo, admitir ambas posibilidades supone ser fiel tanto al espíritu como a la letra del autor al que podría considerarse el filósofo más importante desde Kant.

Los peligros de ambas lecturas son evidentes: una esclerotización del pensamiento que sustituya los inflexibles límites de la metafísica tradicional por los no menos sólidos límites del universo gramatical o un proyecto metafísico (o trascendental) que, para salvar la filosofía, restituya las problemáticas y agarrotadoras barreras del absolutismo. Entre estas Scilla y Caribdis se sitúan autores, cuyo paradigma es Stanley Cavell, que ven en Wittgenstein a un filósofo y a un terapeuta, al propugnador de una reconstrucción *de* la filosofía y a un pensador que, orillando las disoluciones joviales de los conceptos filosóficos de “justificación”, “verdad” y “conocimiento” y la tentación de un *confort* antifilosófico, es plenamente consciente de que no se puede supe-

rar la filosofía sin haberla recorrido en su totalidad: “la única forma de renunciar al conocimiento es conociendo”³⁵.

Lo primero que hemos intentado mostrar es que la última obra de Wittgenstein ni es meramente descriptiva (renunciando así a tratar el problema del escepticismo filosófico) ni es gramaticalmente terapéutica (según el estilo de la Escuela de Oxford), pero que, al mismo tiempo, tampoco es fundacionalista y epistemológica. La rehabilitación de los juicios cognitivos implica demostrar la inaplicabilidad de una teoría de la verdad y del conocimiento que si contase con instancias o bien subvertiría nuestra práctica judicial o bien transformaría los límites gramaticales en *limitaciones* categoriales: y ese objetivo sólo puede cumplirse recurriendo a las formas más extremas de escepticismo.

Lo segundo que hemos pretendido subrayar es que la *tentación de la filosofía* no es accidental. El embrujo al que se refiere Wittgenstein no surge de la gramática, sino de una naturaleza que aspira a representar el mundo tal como es en sí. Ese embrujo ha de ser exorcizado en la medida en que paraliza tanto nuestra voluntad como nuestro entendimiento, pero, para hacerlo, hemos de recurrir a él. En dos sentidos: porque el constructivismo no puede fundamentarse si primero no se demuestra la imposibilidad del absolutismo y porque, para llegar a ser él mismo, el constructivismo ha de emplear el impulso filosófico a trascender la gramática para no quedar atrapado en las versiones del mundo forjadas por nuestros conceptos, es decir, para evitar la tesis que lo refutaría y que, pese a su popularidad hermenéutica, difícilmente es adscribible a Wittgenstein: la “prisión categorial”.

Arbitrariedad de la gramática significa posibilidad de sobrepasar nuestras categorías sin posibilidad de llegar a lo en sí. Y filosofía es, simplemente, sinónimo de libertad: no hay barreras que nos constriñan o bien porque nada es cognoscible o bien porque las limitaciones, estando *ahí fuera*, no cuentan en nuestra gramática.

Ni el objetivo de *Sobre la certeza* es demostrar el *absurdo* del escepticismo ni la función que allí desempeña éste es la de mostrar, o permitir el descubrimiento, del *sinsentido* del proyecto epistemológico. Sentido y sinsentido *no* son categorías fijadas *ad eternam*. Y, por ello, lo único que pretende el escéptico es que conocer deje de resultarnos necesario, que, por su inasibilidad, deje de atraernos la certeza y, con ella, la duda. ¿Poner un punto y final a la epistemología? Sí, pero porque *ya* no la valoramos, porque se ha producido una *conversión personal* que transvaloriza nuestros valores epistémicos. ¿Función del escepticismo en *Sobre la certeza*? Facilitar esa conversión mediante el descubrimiento de la *irrealizabilidad* de la epistemología. Y subrayo: no es que por irrealizable la epistemología sea absurda, sino que por irrealizable podría perder su atractivo. El absurdo es una cuestión de perspectiva.

“Una duda no es necesaria incluso cuando es posible” equivale a “Porque *siempre* es posible, una duda *nunca* es necesaria”.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, J. L. 1961: *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
 BERNECKER, S.; DRETSKE, F. (eds.) 2000: *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

³⁵ S. Cavell 1969, p. 92.

- BAGHRAMIAN, M. 2005: *Relativism*. London / New York: Routledge.
- BLOOR, D. 1996: "The Question of Linguistic Idealism Revisited". En: SLUGA, H.; STERN, D. G. (eds.) 1996, pp. 354-382.
- CAVELL, S. 1989: *The Cavell Reader*. Oxford: Blackwell.
- FORSTER, M. N. 2004: *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*. Princeton: Princeton University Press.
- GETTIER, E. L. 1963: "Is Justified True Belief Knowledge?". En: BERNECKER, S.; DRETSKE, F. (eds.) 2000, pp. 13-15.
- KOBER, M. 1996: "Certainties of a World-picture: The Epistemological Investigations of *On Certainty*". En: SLUGA, H.; STERN, D. G. (eds.) 1996, pp. 411-441.
- KRIPKE, S. A. 1982: *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Blackwell: Oxford.
- MALCOLM, N. 1989: *Wittgenstein: Nothing is hidden*. Oxford: Blackwell.
- 1958: *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. Oxford: Clarendon Press.
- MONK, R. 2005: *How to read Wittgenstein*. London: Granta Books.
- PEARS, D. 1971: *Wittgenstein*. London: Fontana Press.
- RHEES, R. 2003: *Wittgenstein's On Certainty. There –Like Our Life*. Oxford: Blackwell.
- SLUGA, H.; STERN, D. G. 1996: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STERN, D. 2004: *Wittgenstein's Philosophical Investigations. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAWSON, P. F. 1959: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London / New York: Routledge.
- STROLL, A. 2002: *Wittgenstein*. Oxford: Oneworld.
- WILLIAMS, M. 1991: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. 1969: *On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- WRIGHT, G. v. 1954: "A Biographical Sketch". En: MALCOLM, N. 1958, pp. 1-20.

ENSAYO DE REALISMO HERMENÉUTICO

Javier Gracia Calandín

javier.gracia@uv.es

Abstract: In this contribution I want to clarify the kind of realism, which the Canadian philosopher Charles Taylor defends. In order to that I am going to account two key elements of his realism: the concept of the real and the best account principle. From here, I try to explain what is the relation between them and the significative hermeneutical presupposes so that I especially stress on the critical nerve of the understanding, which is inside his thesis of the moral realism.

Keywords: realism, hermeneutics, criticism, Charles Taylor.

1. SIGNIFICADO DE LO REAL

Lo real es lo que hay que encarar, lo que no desaparece simplemente porque no encaje en nuestros prejuicios. Por la misma regla de tres, aquello a lo que no queda más remedio que recurrir en la vida es lo real, o tan cercano a la realidad como puedas captarla en ese momento.¹

Esta cita constituye, a mi modo de ver, la formulación más directa y explícita que encontramos de “lo real” en Taylor. Aunque contiene aún cierta vaguedad porque centra la definición en un concepto bastante indeterminado de “vida”, podemos destacar algunos rasgos.

En primer lugar, habría que decir que se trata de *lo real para el ser humano* en la medida en que se refiere al modo como una persona vive su vida. Podemos matizar que vida aquí tiene el sentido de vivencia (humana). Realmente sería imposible concebir la vida humana (vivencia y convivencia) sin la alusión a las evaluaciones fuertes, bienes y valores. El concepto de lo real que emplea Taylor se refiere, por lo tanto, al ser humano, no sólo porque el que habla y emplea términos lingüísticos es la persona, sino porque esta realidad está configurada por los términos valorativos de los propios sujetos humanos. De este modo cuando hablamos de realidad moral pretendemos “penetrar en lo que es vivir el universo como un ser humano”.²

Nos referimos a lo real humanamente hablando en un sentido eminentemente moral cuando empleamos el adjetivo “realista”. Así, la visión realista es la que no olvi-

¹ Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996. pp. 75-76.

² Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 75.

da que se encuentra en algún lugar, esto es, situada precisamente la que aterriza en lo real y no lo pospone por una visión “desde ninguna parte”. Lo real en este sentido se comprende desde un trasfondo humano vital, lo cual no anula lo que “realmente” éste quiera decir, aún en contra de presuntas (auto-)interpretaciones.

La realidad humana, aun cuando se trate de sentimientos o emociones está configurada indisolublemente por términos y expresiones de un lenguaje en virtud del cual adquirimos la dimensión auto-interpretativa. Estos términos configuradores de la vida humana son ellos mismos constitutivos de lo real. La realidad moral para el enfoque hermenéutico no es independiente de los términos en los que los propios agentes se comprenden a sí mismos.

Precisamente porque el peligro naturalista consiste en suplantar el modo como vivimos y valoramos por métodos implantados desde las teorías científicas, lo que hay que hacer es invertir el procedimiento y *realzar el modo como vivimos*. El modo como damos razón de nuestro comportamiento moral ha de partir ineludiblemente, por lo tanto, de los términos de valor con los que nos las vemos cotidianamente en el manejo de la vida y por lo tanto ha de ser un modo inteligible para los propios agentes.

Se establece en la exposición de Taylor un rechazo de “alguna medida de la realidad” impuesta desde las teorías y ajena a los términos con los que los propios agentes dan sentido de su vida. Los términos que emplean los propios agentes son ellos mismos constitutivos de lo real y a su vez la medida de la realidad. Términos que introducen evaluaciones fuertes, bienes y, en definitiva, justificaciones de su comportamiento. Así, como segundo rasgo, el concepto de lo real en Taylor *se aleja de la escisión de ser/ deber ser*. La realidad moral contiene rasgos valorativos y prescriptivos contenidos en los bienes y evaluaciones fuertes de los agentes. El deber ser se halla enterañado en el ser.³

Así a tenor de la hermenéutica para determinar los “rasgos reales del mundo” no es posible prescindir de los términos de los propios agentes. Lo que cabe preguntarse es si en el modo como se conciben los propios agentes se agota la realidad o, por el contrario, cabe mantener la interpelación acerca de la objetividad de lo real que los términos de los agentes no agotan.⁴

En su esclarecedor “Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*” Taylor aboga por una tercera vía. Ni una comprensión que derive en el relativismo (como en el caso de Peter Winch) ni una ciencia objetiva que acabe abandonando la comprensión de los propios términos de los agentes.⁵ A esta la llama “posición realista”. Este realismo pone en guardia desde la hermenéutica (“Verstehen thesis”) ante la “ciencia libre de valor” y más aún interpela haciendo posible comprender el

³ Taylor comienza el capítulo tercero de Fuentes del yo criticando el “embrollo y confusión” así como los efectos desoladores de la “amplia aceptación de los argumentos contra la supuesta ‘falacia naturalista’, o versiones de la distinción humeana del ‘es/debe’”. (Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 69.)

⁴ En algún momento Taylor emplea como sinónimos lo real y lo objetivo de modo que considera necesario preservar las pretensiones críticas de una justificar mejor. Ver Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 84-85.

⁵ Así escribía en 1981: “Certainly, if you ask most graduate students (not to say teachers) working in the social science or interested in its philosophy, you get a fairly widespread consensus on what the options are (but disagreement on which to take): either you buy a *Verstehen* approach at the cost of relativism of the VW [vulgar Wittgensteinian] kind or else you escape relativism by cleaving to objective science at the expense of *Verstehen*. I want to plead for a third approach”. (Charles Taylor: “Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*,” in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, eds. (London: Routledge and Kegan Paul), p. 197).

comportamiento de gente cuya ontología no compartimos. Ante un posible ataque de arrogancia, la alternativa realista empieza considerando el lenguaje en el que se comprenden los propios agentes con la asunción que en ellos hay algo que nosotros podemos aprender al comprender otra sociedad. Con lo cual el lenguaje de comprensión propicio no es el suyo o el nuestro, sino el “lenguaje de contraste perspicaz”. Pero en un segundo momento y sobre esto quisiera incidir, ello no quiere decir que los términos como comprenden (o comprendemos) las acciones sean incorregibles. Antes bien, la tesis de la comprensión en clave realista descubre aquí de forma preeminente su nervio crítico.⁶

De este modo, vemos que la realidad moral configurada por los términos de los propios agentes no se agota en la justificación que de sus propias acciones realicen los propios agentes. La vivencia de los propios agentes es susceptible de “crítica y corrección de errores”. O dicho de otro modo, los términos y justificaciones de los agentes no son incorregibles. La realidad moral no está por lo tanto sujeta al relativismo de determinadas cosmovisiones. Cabe pensar, por el contrario, que los términos de los propios agentes y por lo tanto su experiencia moral es confusa o distorsionadora. A esta sazón introduce Taylor el principio hermenéutico de la mejor razón o articulación (también se refiere a él como “dar el mejor sentido”). Así, habiendo asumido el carácter auto-interpretativo de la realidad moral y reconociendo el protagonismo de los términos de los agentes, reconoce en el hermeneuta de las ciencias humanas la posibilidad de evaluar los propios términos de los agentes atendiendo a un concepto de realidad más intersubjetivo y, como yo defenderé, también más intercultural.

En lo que se refiere a los asuntos humanos ¿contamos con alguna medida de la realidad, mejor que la de esos términos, los cuales, tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan, son los que mejor dan sentido de nuestras vidas? “Dar el mejor sentido” aquí significa no sólo los que ofrecen la mejor y la más realista orientación al bien, sino también los que mejor nos permiten comprender y dar sentido tanto a nuestras acciones y sentimientos como las de los demás, ya que nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente.⁷

Me interesa llamar la atención sobre varios aspectos cruciales que señala esta cita de Taylor acerca de qué hemos de entender sobre “dar el mejor sentido”. Lo primero es, como venimos diciendo, que la realidad moral adquiere relevancia puesto que es a partir de ella como hemos de buscar una medida que dé cuenta de ella. Así, vemos que Taylor pretende distanciarse de las explicaciones naturalistas (a ellas se refiere con el término “explanations”), para recuperar lo que cotidianamente entendemos como dar cuenta o sentido de algo (en este caso emplea tanto “make sense” como “account”).⁸

⁶ Ver especialmente Charles Taylor: “Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*.” in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, eds. (London: Routledge and Kegan Paul), pp. 204-210.

⁷ Charles Taylor, *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 72-73.

⁸ La traducción castellana de *Fuentes del yo* no tiene suficientemente en cuenta esta distinción. En ocasiones traduce “make sense” por “explicación”, donde parece claro que Taylor está buscando una contraposición entre su propuesta y el planteamiento naturalista. Quizá haya que conceder que en castellano “dar sentido” (o “dar razón” en el caso de “account”) parece que fuerza un poco la traducción pudiendo a la postre generar cierto extrañamiento en el lector. Sin soslayar este peligro, creo que dar sentido o dar razón ayuda al propósito de Taylor de diluir la carga naturalista con que, en ocasiones, argumentamos desde la filosofía alejándonos del sentido propio como nos comportamos en la praxis vital. Y es precisamente esto último lo que creo entender que Taylor busca poner de manifiesto.

Lo que muestra en primer lugar esta distinción es el énfasis por recuperar una actividad propia del ser humano en calidad de tal, a saber, la de dar sentido. Algo para lo cual no se requiere ni de lenguaje especializado, ni de especialista que determine qué explicación ha de ser la mejor. Por el contrario, se recupera el modo de dar razón en la praxis vital; se devuelve la reflexión al punto de vista propio del agente. Todo ello pone en evidencia que es ya en la praxis cotidiana donde topamos con esas medidas de la realidad, es decir, en ellas encontramos ya elementos que permiten dar sentido de esos modos de vida. Ahondando en la cuestión, a juicio de Taylor, sería absurdo alterar el orden de la explicación en sentido inverso, partiendo de los presupuestos de la teoría científica; el sentido experiencial de la praxis, quedaría suplantado por la explicación de la teoría. ¿Hay realmente razones para operar de tal modo?

Por el contrario, en aras a buscar un mejor sentido de lo que hacemos vemos que la hermenéutica y el realismo van de la mano. Porque la realidad humana es una realidad primordialmente interpretativa y auto-interpretativa. Pero, a su vez, esta interpretación puede ser mejor o peor atendiendo a la realidad y así ser más o menos realista. Podríamos decir que partiendo de ese sentido experiencial de realidad acabamos dando con el principio hermenéutico. La realidad entendida como experiencia moral (y esta última en sentido amplio), contiene las medidas de dar sentido de dicha experiencia. Es con ésta con la que se las tiene que ver primeramente el principio hermenéutico. La realidad moral es precisamente esa experiencia de la que dimanen los patrones de sentido. Hacerse cargo de éstos supone reconocer el lenguaje valorativo con el que éstos se entretajan. Pero a la luz de la cita anterior encontramos que “dar el mejor sentido de nuestras vidas” no está exento de revisión y reflexión crítica (“tras una reflexión crítica y una vez corregidos los errores que en ellos se detectan”). Así en un segundo momento, después de la imbricación de la hermenéutica en los modos particulares de dar sentido, cabe proseguir en el empeño por ganar clarividencia. Cómo entendamos este segundo paso será crucial para diferenciar la hermenéutica de Taylor de otras posibles.

2. MEDIDA DE LA REALIDAD: PRINCIPIO DE DAR LA MEJOR RAZÓN O ARTICULACIÓN

Me voy a detener a continuación a caracterizar esos términos “a los que no queda más remedio que recurrir en la vida” que hemos tomado como “lo real” (moral y humanamente hablando). Vamos a ver en qué medida ellos mismos siendo parte constitutiva de la realidad son los que mejor sentido dan y podemos tomar como cierta “medida de la realidad”. El enfoque hermenéutico de Taylor reconoce un principio en el intento por captar y dar razón de la realidad. La relación entre lo real y el principio de dar la mejor razón o articulación (*best account principle*) es clave.⁹ Si como he-

⁹ Traduzco “best account principle” por “principio de dar la mejor razón o articulación”. El término inglés “account” no es equivalente al castellano “explicación”. Quizá sea cierto que lo contiene, pero sólo en parte. En primer lugar, cabría reparar en que “account” es tanto sustantivo como verbo. Creo que como verbo se capta mejor el carácter práctico y dinámico que el planteamiento de Taylor enfatiza. Por otro lado, más literal y precisa es la traducción de “account” por la expresión “dar cuenta” o “rendir cuentas”, lo que le confiere un sentido eminentemente práctico del agente que justifica su acción. En este sentido el sustantivo inglés que de éste deriva “accountability” recoge la dimensión práctica y moral de “responsabilidad”. Creo que la expresión “best account” se sitúa en la encrucijada entre un ámbito justificativo y un ámbito explicativo. Para ello creo que la expresión que mejor recoge este sentido y que está arraigada en el lenguaje cotidiano es la de “dar razón”. Más específicamente aplicado al contexto de la obra de Tay-

mos visto la realidad moral está configurada por la comprensión que tenemos de ella, a partir del principio de dar la *mejor* razón o articulación vamos a argumentar que la realidad aún reconociendo la pluralidad de formas de vida no desemboca en un relativismo. Es el principio hermenéutico el que recupera la dimensión objetiva de la realidad moral, las constantes humanas.

Veamos, en primer lugar, cuáles son las características que podemos entresacar de los términos morales que configuran lo real para ahondar, a continuación, en la dimensión objetiva de “lo real” (el nervio crítico de la comprensión).

La primera característica que encontramos es la *indispensabilidad* de esos términos en la manera como vivimos. De este modo el realismo moral viene fundamentalmente definido por los términos morales que emplean los agentes cuando argumentan o intentan dar razón de sus propios comportamientos o del resto. Estos términos son indispensables porque si los eliminásemos seríamos incapaces de comprender buena parte de nosotros mismos, limitando en alto grado nuestra deliberación y capacidad argumentativa; y porque en el fondo eliminaríamos una buena parte de nuestro mundo.

El carácter indispensable de dichos términos, sin embargo, no se reduce a la facticidad. Es por el contrario “una reflexión crítica” y “corrección de errores en ellos detectados” la segunda característica que hace mayormente inteligible la primera. Los términos hermenéuticos necesarios van acompañados de (*auto*)crítica y *corrección*. Este segundo rasgo, presenta la labor del hermeneuta en su insoslayable función crítica y autocrítica.

Sin embargo, esta función (auto-)crítica no hay que concebirla como un ejercicio de salida de los términos que empleamos cotidianamente como piensa el observador naturalista. Más bien, cabe considerarla como un modo de radicar más profundamente en ello, hasta el punto de que los propios agentes puedan comprender más clara y perspicazmente su propio comportamiento moral. La *cotidianeidad* sería, la tercera característica de la “medida de la realidad” que venimos buscando desde la hermenéutica. Hay que incidir en el componente constitutivamente experiencial de dichos términos: se trata de los términos que cotidianamente empleamos en nuestro modo de argumentar y dar sentido a nuestra experiencia moral.

En cuarto lugar y como explicitación de las anteriores, encontramos la *bidimensionalidad*. Los términos que cotidianamente empleamos se prestan a dos usos. Son términos en los que los individuos viven sus vidas, pero a su vez ellos mismos son los que permiten explicar sus propias vidas. En este cuarto sentido, Taylor se demarca del lenguaje teórico de las explicaciones (“explanations”) del observador. Los nuevos términos más penetrantes y perspicaces que introduce el hermeneuta al dar sentido (“make sense”) de la práctica de los agentes no son mera teoría incomprensible para los agentes, sino que permiten a éstos vivir sus vidas con más y mejor sentido.¹⁰ Es

lor opto, a su vez, por añadir el término “articulación” porque es clave y añade al “dar razón” un sentido más incorporado que como hemos explicado en el primer capítulo está muy presente en la hermenéutica experiencial de Taylor. Creo que son acertadas las objeciones que Harmut Rosa plantea a Joachim Schulte por traducir “best account” por la expresión alemana “beste Analyse”: “mit ‘account’ weniger Analyse als vielmehr Darstellung, Ausdruck, erklärende Rechenschaft und Artikulation unseres Erlebens meint.” (Harmut Rosa: *Identität und Kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Ch. Taylor*. Frankfurt/New York, Campus, 1998, p. 73, nota al pie 17.)

¹⁰ Aunque Taylor no hace una diferenciación sistemática entre “explanation” (explicación) y “make sense” (dar sentido), en el pasaje central de *Fuentes del yo* donde aborda estas cuestiones, sí parece matizar y hacer un uso diferenciado de ambos usos. La expresión “make sense” (dar sentido) o “make the best sense” (dar el mejor sentido), captaría el componente más experiencial de la labor hermenéutica centra-

en este sentido que vemos que los lenguajes del contexto cotidiano y los lenguajes de dar razón “se superponen y penetran entre sí”. De este modo podemos descubrir que el lenguaje explicativo están “en continuidad” con el lenguaje deliberativo y el lenguaje valorativo (“nuestro lenguaje de deliberación está en continuidad con nuestro lenguaje de valoración y éste con el lenguaje con que explicamos lo que la gente hace y siente”). Sería “absurdo” rechazar los términos de los contextos vitales con el único objetivo de ampliar los objetivos explicativos de nuestra teoría. ¿Cómo pensar que es posible comprender a los otros y dar sentido de su comportamiento prescindiendo de cómo me entiendo a mí mismo? ¿En base a qué podría comprender sus acciones? Es el agente que reflexiona y delibera el que es capaz de dar sentido y justificar o criticar el comportamiento de los otros. Es capaz porque cuenta con un determinado bagaje de términos que dan razón de dicha acción.

Un quinto rasgo de estos términos es el carácter de *búsqueda de clarividencia* que acompaña a la labor hermenéutica. El “mejor” en la expresión “dar el mejor sentido” se refiere a esta búsqueda de ver más clara, perspicaz y penetrantemente en nuestras vidas. La realidad adopta aquí los rasgos del elemento regulativo respecto a las vidas de los propios agentes en la medida que hay un elemento de provisionalidad en el modo como los propios agentes captan la realidad. La provisionalidad y búsqueda de los propios agentes por dar con el mejor sentido de sus acciones da entrada a un horizonte de búsqueda que trasciende los parámetros de la provisionalidad y particularidad. En este sentido podemos afirmar que los términos morales lo son en la medida que no se reducen a cuestiones de facto, sino que introducen elementos valorativos. Pero, a tenor de este rasgo de búsqueda de clarividencia y corrección, habría que llamar la atención sobre un segundo sentido regulativo de las valoraciones fuertes. Es decir, puede haber términos que expresen determinadas valoraciones o discriminaciones que permiten comprender más correctamente determinadas acciones y comportamientos. Si este fuera el caso hablaríamos de explicaciones hermenéuticas más o menos adecuadas. Pero a mi modo de ver hay, al menos, un tercer sentido que está incluido también en este “dar el mejor sentido”, a saber, el grado de corrección o incorrección moral de determinados actos. En este tercer sentido “ver más claro en nuestras vidas” incluiría también llegar a comprender y justificar lo que es más correcto y en este caso, evidentemente, no sólo para una cosmovisión o cultura particular ¿por qué limitarlo a ésta? La medida de la realidad que defiende Taylor aludiendo a la búsqueda de clarividencia en la vida de los agentes, no está sujeta a la deriva del relativismo cultural, sino que *aspira* a validez universal (“objetividad de las pretensiones críticas interculturales”).

Pronto se dejarán oír críticas acerca de si estamos siendo fieles a la hermenéutica de Taylor o más concretamente dónde y cómo expresa Taylor esa aspiración a validez universal de su ética; ¿no está Taylor, más bien, reduciendo el principio y motor de su hermenéutica como criterio de validez último a “la vida que se vive” y no a “la vida que se debería vivir”? Aún cuando no pongo en duda que la ética de Taylor

da en un modelo de aducir razones incrustado en la experiencia. La traducción castellana no recoge estos matices del original. Ver Charles Taylor: *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 72-76. La expresión inglesa “best account” recogida en la formulación del principio hermenéutico es más difícil de traducir en castellano y recogería, a mi juicio, en el uso que de ella hace Taylor, ese doble componente de un ejercicio reflexivo pero emergente de la vida de los agentes, acentuando el parentesco con su sustantivo accountability (responsabilidad) de rendir cuentas ante los demás por nuestros propios actos. Yo, en una traducción libre en el contexto de esta filosofía, empleo la expresión: “Principio de dar la mejor articulación”.

se adecua más a concebir como principio regulador de la hermenéutica “la vida que se vive” pues este constituye el enclave de su realismo, pienso que la confrontación tal y como queda formulada oscurece el significado que aquí tiene “vida”.¹¹ De este modo la vida y aún en su acepción plural, las “vidas”, son susceptibles de ser vividas más clarivamente y en este sentido es posible corregir errores acerca de lo que se pensaba correcto o justo o más genéricamente lo que está bien o mal. “Clarivamente” no hay que entenderlo sólo ni principalmente como una manera de observación lo que nos devolvería al paradigma de las ciencias naturales, sino más bien en el sentido de argumentación que se aplica a la razón práctica.¹²

Al referirse Taylor a “ambos usos del término vida” parece que nos da una pista de cómo entender su propuesta. Sin embargo, la ambigüedad no desaparece y vemos como perdura en determinados términos y expresiones claves como “best account” (dar la mejor razón y articulación), “búsqueda de clarividencia”, “insight” (comprensión perspicaz) o “supersession” (superación y suplantación). Por ello, en la medida que adoptamos la perspectiva del agente, nada indica que el empleo de “dar sentido de la vida” deba tomarse en sentido acrítico, sino que bien podría apuntar a un término igualmente prescriptivo de aquello que nos haga vivir *realmente* o más “clarivamente”.

Con todo tiendo a pensar que la ambigüedad mantenida y focalizada en los términos y expresiones mentados es intencionada. Lo cual no disminuye la complejidad y dificultad de clasificar la propia hermenéutica de Taylor. Ni tampoco la justifica. Pero, al menos, sí que creo que debe llevar a interpelarnos acerca de por qué y para qué mantener esta ambigüedad.

La debilidad del realismo de Taylor radica en que en determinados casos existen buenas razones para deshacer la ambigüedad y establecer de modo prescriptivo qué transgrede lo tolerable. (Me pregunto, sin embargo, si esta claridad no deja de estar dentro del proyecto de búsqueda de clarividencia de Taylor o si es acaso un tipo de claridad aplicable a la experiencia sin los costes de un “universo moral preencogido”). La distinción ya no se establecería entre el valor y el hecho como pretende el naturalismo, sino entre la validez o invalidez de determinadas acciones o comportamientos. En determinados contextos yo creo que esta argumentación puede ser muy fructífera. En estos casos el logro es meritorio en la medida que permite una guía aquilatada por una reflexión trascendental centrada en el ser humano como fin en sí mismo. Por ello el problema perdura para el enfoque hermenéutico en la medida que resulta realmente complejo y discutible quién y cómo determina esa clarividencia.

Por otro lado, la ventaja de ese “solapamiento y compenetración” del contexto cotidiano y el contexto explicativo-justificativo es precisamente la capacidad de un modelo ético justificativo incardinado en la vida. Con lo que ello supone de una racionalidad capaz de motivar para la acción y de una crítica que no extraña las condiciones fácticas.

¹¹ A este respecto como indicamos más arriba creo que la crítica a la falacia naturalista ha generado confusiones, escindiendo la realidad en detrimento de la moral. Ver Charles Taylor: *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 69-70. A riesgo de desconectar la moral de la realidad, creo que la inspiración hegeliana de recuperar el deber ser en el ser, aunque pienso que los argumentos valen igualmente, sigue siendo válida. Esta parece ser, a mi modo de ver, la pretensión de los lenguajes de contrastes de Taylor radicados en la vida.

¹² “It is not just a matter of looking but also of arguing, of establishing that one view is better than another”. (Charles Taylor: *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 88.)

3. EL NERVIOS CRÍTICO DE LA HERMENÉUTICA

Löw-Beer, en su comentario a *Fuentes del yo*, reconoce el carácter crítico del principio hermenéutico de Taylor. En este sentido considera que la hermenéutica de Taylor conlleva una “crítica sustancial a la autocomprensión”.¹³ Taylor opta, efectivamente, por una crítica sustancial porque, en primer lugar, la crítica formal no puede ser tan neutral como cree serlo, en la medida que ya defiende determinados ideales fuertemente valorados (aunque sea implícitamente), como son la capacidad de articulación y coherencia. Pero además la hermenéutica de Taylor parte de la auto-comprensión del agente que vive su vida y por lo tanto con una dimensión valorativa radicada en la primera persona. Toda comprensión es autocomprensión en lo que respecta a las ciencias humanas, porque todo significado apunta a la significatividad o importancia que los sentimientos o fenómenos tienen para el sujeto. Ello no conduce a la tesis de la incorregibilidad del sujeto, sino más bien a que el horizonte de significatividad personal es constitutivo de nuestra comprensión. Löw-Beer encuentra otra razón para afirmar que la hermenéutica de Taylor contiene una crítica sustancial en la medida que sólo una crítica de este tipo puede disolver los malentendidos de nuestra época respecto al naturalismo, procedimentalismo y decisionismo. La forma de llevar a cabo esta crítica es descubriendo los valores y fuentes morales de los que depende y que ellas mismas niegan. Es decir, tomar distancia histórica para desmentir la naturalidad de dichos valores, articulando las tradiciones que los inspiran en donde esa “inclinación natural” adquiere su sentido moral. Con lo cual podemos decir que la crítica de Taylor no es formal, sino sustancial entroncando su empresa de recuperación y rearticulación (“revival”) dentro de la tradición expresivista.¹⁴

A mi modo de ver, una crítica a “la fe científicista” es posible desde la hermenéutica sin recurrir a la falacia naturalista y sin renunciar al carácter normativo de la justificación. El principio de dar la mejor razón o articulación (*Best Account Principle*) permite superar el dualismo recuperando el nervio crítico del “rendir cuentas” sin erradicar dichas pretensiones del contexto particular. Si nos detenemos, nos damos cuenta de que la etimología juega a nuestro favor. Más que “com-prender” (be-greifen, en alemán) se trata de en-tender (“verstehen”), cuyo parentesco y radical común con pre-tender y pre-tensión es bastante evidente. Con lo cual, frente a la escisión en juegos lingüísticos diferentes, el entender práctico (y cotidiano –añadiría yo) contiene un tender previo (pre-tensión). Sin esa pretensión que hemos dado en llamar “nervio crítico” nuestro entender perdería la sensibilidad que comporta el entender y más aún cuando se concreta en *Verständigung* (entendimiento y acuerdo mutuo).¹⁵

¹³ Martin Löw-Beer: “Living a life and the Problem of Existential Impossibility” en *Inquiry*, 34, 1991, pp. 227-231.

¹⁴ Me parece acertado el apelativo de “hermenéutico” con el que Löw-Beer alude al tipo de expresivismo con el que Taylor manifiestamente se confiesa continuador. Ver Martin Löw-Beer: “Living a life and the Problem of Existential Impossibility” en *Inquiry*, 34, 1991, p. 228, especialmente la nota 3.

¹⁵ Por un lado, cabe recordar la crítica de Apel en la “Introducción” a su *Transformación de la filosofía* al concepto de verdad de Heidegger por haber separado la constitución de sentido como acontecer de la verdad y el problema de la validez de sentido. Por otro, creo que resulta más que sintomático que Habermas en sus últimos escritos termine por reconocer que los órdenes liberales desprovistos del ligamento social (*sozialisches Band*), entendido éste no sólo en términos formales, abocan a una modernización insensible (*entgleisende Modernisierung*). Pero incluso yendo más allá de estos autores, podemos ver que estas “pretensiones de validez” o “exigencias” o “mínimos de justicia” están radicados en el corazón de la vida moral. La “cordura”, ese renuevo de la prudencia en el corazón de la justicia, se manifiesta como

Pero en segundo lugar, e internamente relacionado con el principio hermenéutico, las pretensiones de validez se encuentran radicadas en la realidad. Es el realismo el que abre la puerta a las pretensiones y reivindicaciones. Efectivamente en virtud de la realidad (*realitas, res, rei*) podemos efectuar reivindicaciones (*rei-vindicaciones*). Es la realidad la que da entrada al momento de validez en la medida que hay algo, uno o varios elementos de la realidad, que se defienden o se reclaman. El alegato o vindicación a favor o en contra de alguien encuentra en dicha realidad el referente ineludible (*inescapable*).

A pesar de que Taylor no ofrece un modelo de validación *a priori* que permite discernir lo correcto de lo incorrecto, sin embargo, me faltan razones para pensar que su hermenéutica no aspira a reconocer cierta validez universal (“objetividad de las pretensiones críticas inconmensurables implicadas en lo que he denominado hiperbienes”), aun cuando esto se expresa a través de una razón que aprende de la historia y va articulando progresivamente en las distintas sociedades humanas universales implícitos; o, como yo prefiero decir más sencillamente, de una ética que articula razones interculturalmente.

También en el ámbito de las profesiones podemos ver la importancia de atender a la realidad social. Frente al espejismo relativista y subjetivista la realidad social exige respuestas con altura humana. No se trata de elaborar sofisticados constructos filosóficos, sino de atender primeramente a la “realidad social”. Haciéndonos eco de la frase profética de Stephen Toulmin, “La bioética salvará la ética”, es la realidad social, el contexto concreto y particular de las profesiones, ante las irrefrenables reivindicaciones y exigencias de la realidad, donde el relativismo y el subjetivismo se desvanecen. Efectivamente, la realidad es vital para la ética. El nervio crítico no se le impone a las éticas aplicadas “desde fuera” (lo cual entiendo que sería una mala forma de comprender el momento de la fundamentación), sino que la comprensión misma de la situación eleva ciertas pretensiones y valores como universalizables.¹⁶

En nuestra empresa de forjar una hermenéutica intercultural tenemos, por un lado, el presupuesto y punto de partida mayormente inclusivo de aceptar los bienes culturales como “bienes-para-todos” y por otro el examen crítico de dichos bienes a la luz del encuentro intercultural que explicita las pretensiones de validez de éstos. Esto complica el sentido en el que cabe entender el adjetivo intercultural. Porque a pesar de que los bienes tienen pretensiones de validez universal, sólo a través del examen hermenéutico-crítico de la razón práctica emergente del encuentro intercultural es posible concretar la validez universal de éstos. La universalidad de los bienes es por lo tanto un presupuesto que se va concretando históricamente en las sociedades. Pero una validez universal de la que no tenemos garantías sin la hermenéutica intercultural que reconoce y busca en los bienes de la sociedad bienes para todos y afirma la objetividad de las pretensiones críticas interculturales implicadas en ellos, al menos en principio. Por ello, el enfoque intercultural de la hermenéutica de Taylor que nosotros defendemos está provisto de un modelo de razón prác-

la clave para “ponerse de acuerdo” (*accordare*). El reconocimiento cordial como cima de la intersubjetividad se muestra entonces imprescindible permitiendo tocar las cuerdas para alcanzar el entendimiento y acuerdo mutuo. Las exigencias de justicia y el nervio crítico de la comprensión no desaparecen sino que al contrario cobran vida y corazón en esta forma de “cordura”. Ver especialmente Adela Cortina: *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Novel, 2007, pp. 187-218 y 260-263 y Jesús Conill: *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1996, pp. 207 y ss.

¹⁶ Ver Adela Cortina: *Alianza y contrato*, Barcelona: Trotta, 2001, pp. 134 y ss.

tica capaz de generar argumentos por transiciones y desarrollar una crítica incluso entre inconmensurables.¹⁷

¹⁷ En algunos ensayos ya procuré trazar el perfil de dicha hermenéutica intercultural. Así por ejemplo los siguientes: “El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor” en *Diálogo filosófico* n.º 64, enero/abril 2006, Madrid: Ediciones diálogo filosófico; “Charles Taylor: ¿universalista o relativista?” en *Actes del XVI Congrès Valencià de Filosofia*. Valencia: Bancaixa, 1996, pp. 383-396; “Propuesta de hermenéutica intercultural en Charles Taylor” en *Actes del XV Congrès Valencià de Filosofia “Josep L. Blasco in memoriam”*. Valencia: Bancaixa, 1994, pp. 219-232.

UNA PROPUESTA DE JUSTICIA GLOBAL DISTRIBUTIVA DESDE EL ENFOQUE DE LA CAPACIDAD. POSIBILIDADES Y VIRTUALIDADES DEL ENFOQUE

Isabel Tamarit

Abstract: The main aim of this paper is to present the possibility of founding a proposal of global distributive justice on the capability approach by Amartya Sen. We would remark the virtues or positives aspects of the approach, that is: reasons we find to consider it as a right basis or theoretic foundation in that respect. We think this proposal is more convenient than others in order to answer to the global justice appeals. Firstly because it allows going further the inconveniences of other proposals, on the other hand because it constitutes a solid basis for universal principles of justice to eradicate extreme poverty in the world.

Keywords: global distributive justice, capability approach, Amartya Sen, poverty.

Resumen: El objetivo del siguiente escrito es presentar la posibilidad de una propuesta de justicia global distributiva basada en el enfoque de la capacidad de Amartya Sen. Destacaremos principalmente las virtudes o aspectos positivos del enfoque que nos conducen a plantearlo como base o fundamento teórico en este respecto. Asimismo consideramos que se ajusta mejor que otras propuestas a las exigencias de una justicia global. Pues supera algunas inconveniencias de esas otras y a su vez constituye una base sólida sobre la que asentar principios de justicia universalizables orientados a la erradicación de la pobreza extrema en el mundo.

Palabras clave: justicia global distributiva, enfoque de la capacidad, Amartya Sen, pobreza.

1. INTRODUCCIÓN

El interés por presentar o defender una propuesta de justicia global distributiva emana en parte de la experiencia y el sentimiento de compasión que generan los casos de pobreza extrema a quien los percibe o tiene conocimiento de su existencia. Porque quien tiene conocimiento de ellos considera que estos son casos claros de injusticia, que no deberían ser, dadas las circunstancias y el progreso moral que parece identificar a nuestro tiempo. Por otro lado, porque sólo en las coordenadas socio-económicas y de organización mundial tiene sentido plantear algo así como una justicia global, y además la situación y el momento nos lo exigen.

Como sabemos, vivimos en un mundo globalizado, con todo lo que ello conlleva en el ámbito de las comunicaciones, del desarrollo económico, de la distribución de recursos, de los flujos de personas y mercancías. Un mundo en el que a su vez las cuotas de desigualdad son cada vez más acuciantes, tanto entre los países de los bloques Norte-Sur, como en el seno de los mismos países pobres o en vías de desarrollo. Da la impresión de que la pobreza va ligada a las desigualdades socio-económicas,

y que la desigualdad en cierta manera perjudica la situación de los pobres o la torna más compleja, si cabe.¹ Si las desigualdades aumentan los pobres van a pasarlo peor que ningún otro.

Por otro lado, actualmente recibimos o tenemos acceso a información sobre la situación y estado en que se encuentran personas de países que sufren cuotas de pobreza extrema. Los datos están ahí, tenemos conocimiento de la situación de vida de esos otros en la distancia, y esto puede despertar no sólo algunos de nuestros sentimientos morales, como la compasión, sino también nuestro sentido de la justicia.

El conocimiento de esas condiciones de vida poco dignas que afectan a un importante número de la población mundial llega a nosotros, como hemos dicho, como consecuencia de vivir en un mundo globalizado en el que lo que sucede en un lugar del planeta afecta al resto directa o indirectamente.² La interdependencia entre países, y el incremento de las relaciones de comunicación e intercambio a distintos niveles, nos facilita el reconocimiento de las otras personas, la capacidad para ver en esos otros, que viven en la distancia y a los que en principio sólo nos une nuestra humanidad, unos seres dignos y valiosos, iguales a nosotros. La empatía que puede surgir con esos otros y la situación en que viven se ve facilitada por esas relaciones que propician el reconocimiento mutuo. Aunque realmente esto no es suficiente para que exista un verdadero reconocimiento.

De este modo no podemos obviar los casos de pobreza extrema que constituyen parte de la realidad de nuestros días, y nos vemos obligados a considerar, entre otras cosas, en qué medida estas situaciones son justas. ¿Por qué experiencias o información de este tipo habrían de despertar en nosotros el sentido de la justicia? ¿Por qué razón situaciones de pobreza extrema las percibimos como injustas? ¿Qué tiene la desigualdad para que la consideremos injusta en muchos casos? ¿Qué ha de movernos entonces a la acción para denunciar y emprender medidas que pongan fin a estas situaciones injustas?

Una propuesta de justicia global distributiva no puede progresar si antes no existe el reconocimiento hacia los pobres como seres dignos y de igual valor moral, si previamente no se les reconoce como personas. Si antes no se ha generado en nosotros el sentimiento de la compasión, si no simpatizamos con ellos y comprendemos que en esa situación de pobreza no es posible llevar una vida digna de ser vivida, sucede que no reconoceremos la obligación de justicia que nos une a estas personas.

Ahora bien, por medio de la experiencia y el conocimiento podemos comprender que de algún modo somos responsables de la situación de vida de estas personas, y nuestro sentido de justicia nos indica que deberíamos actuar en la medida de lo posible para corregir los fallos de esas situaciones que les impiden desarrollarse plenamente como seres autónomos. Así podemos concluir que necesitamos una justicia global distributiva, en la que todos y cada uno de los individuos esté reconocido y sea contemplado como un ser valioso en un mundo en el que todo empieza a estar intercomunicado, y en el que las fronteras se desdibujan.

A una economía global habría que sumar unos principios de justicia mínimos universalizables en lo distributivo, pues de otro modo a las asimetrías y desigualdades socio-económicas sucede la desproporción y la injusticia, la falta de libertad, el escaso re-

¹ Ravailon, Martin (2006): "Does inequality matter?"

² Izquierdo, G. (2000): *Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización*. Madrid, Minerva Ediciones.

conocimiento de derechos. Pero para que unos mínimos de justicia se promuevan y se realicen realmente, es necesario que previamente exista un sentimiento de *ob-ligación*, es decir, hemos de sentirnos obligados (ligados a) esos otros,³ semejantes pero diferentes. La ligadura, el vínculo, y por tanto, el sentido de responsabilidad no pueden generarse si previamente no nos reconocemos mutuamente, como apunta Adela Cortina.

En ese proceso de reconocimiento es fundamental cómo y qué vemos en el otro cuando lo miramos a los ojos, si un ser moral digno, al que debemos tratar siempre como un fin y nunca sólo como medio, como reza el imperativo kantiano, o bien a alguien extraño, al que no debemos nada en principio, ya que tampoco existe relación previa que nos una, ya política, ya personal. El enfoque de la capacidad nos propone una mirada hacia los otros como seres únicos e irrepetibles, cuya característica principal es su libertad, su capacidad de agencia, entendida como poder real para cambiar algo en el mundo. No por ello se anulan sentimientos como la compasión y la solidaridad, pues se asume la capacidad del ser humano para actuar en favor de otros, aunque esto repercute negativamente sobre sus propios intereses o bienestar.

De este modo, el sufrimiento de los otros, sus necesidades, las dificultades a las que se enfrentan, dejan de ser algo al margen de nuestras vidas o de nuestro ámbito de acción. Nos preocupa cómo solventar esta situación, por razones prudenciales o morales, que por sus condiciones impide a estas personas desarrollarse plenamente y con justicia. Entonces consideramos la posibilidad de plantear una propuesta de justicia global distributiva, como una respuesta que se ajusta a las circunstancias y al caso que estamos tratando, a saber, la pobreza extrema. En estas situaciones las actuaciones solidarias o de beneficencia no resultan superfluas, aunque pensamos habría que esclarecer la radicalidad de emprender acciones por razones de justicia.

Una propuesta de justicia global distributiva basada en el enfoque de la capacidad tendría, a mi modo de ver, como objetivo primero: la erradicación de la pobreza extrema y sus consecuencias negativas, como son el sufrimiento que conlleva la enfermedad y la desnutrición, la insatisfacción de necesidades básicas, la falta de derechos, la merma de libertad.⁴ Este objetivo se orientaría entonces hacia el logro de una igualdad de capacidades básicas, como condición fundamental para el desarrollo de la capacidad de agencia o autonomía de las personas, con el fin de que cada individuo goce de la oportunidad para elegir y llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar.

A lo largo del escrito comentaremos cuáles son las virtualidades que descubrimos en el enfoque de la capacidad que nos conducen a tomarlo como base o fundamento desde el que elaborar una propuesta de justicia global distributiva.

En primer lugar, destacaremos uno de los aspectos principales del enfoque, en el que descansan los criterios normativos que podemos extraer tomándolo como base, a saber: la radicalidad e importancia del valor de la libertad sustantiva en el ser humano, entendida como libertad real.

En segundo lugar, el enfoque respeta las diferencias culturales, y permite aplicaciones y desarrollos distintos de los principios de justicia que enunciemos. La hete-

³ Cortina, Adela (2001): *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, p. 152 “Sólo si el reconocimiento recíproco es la categoría básica de la vida social, y no el *individuo* ni la *comunidad*, tiene sentido hablar de una ética global de la corresponsabilidad. Pero esta noción nos remite al descubrimiento que hacen dos seres humanos de que existe entre ellos una *ligatio*, que genera una *ob-ligatio*, una *ligadura*, que genera *ob-ligación*.”

⁴ Este objetivo lo comparten la mayoría de propuestas de justicia global distributiva contemporáneas, como la que defiende Thomas Pogge, Onora O’Neill, David Miller y otros autores.

rogeidad en el momento de aplicación no es incompatible con unos mínimos universalizables con los que todos pueden mostrarse de acuerdo, y no debe concebirse, a juicio de Sen, como una brecha o dificultad teórica del enfoque, sino más bien como una virtud o ventaja que se nos brinda, al tratarse de un enfoque abierto.

En tercer lugar, cabe mencionar que se trata de un enfoque que promueve la experimentación social constante, esto es, está abierto a la revisión y la crítica, sobre todo en el momento de aplicación. En situaciones y problemáticas diferentes necesariamente el enfoque sufre cambios y reajustes, de tal manera que no permanece cerrado rígidamente a lo largo del tiempo y para todos los casos. Asimismo el establecimiento de un orden de prioridad en cuanto a la realización e importancia de capacidades lo marca la misma comunidad de afectados.

En cuarto lugar, interesa que nos detengamos en la sensibilidad del enfoque hacia los pobres, hacia los desaventajados o aquellos que sufren injusticias. Si nos remontamos a sus inicios descubrimos que su origen está ligado a la preocupación por los más vulnerables, al interés por lograr un desarrollo humano basado en la libertad y la justicia. Este ha de ser el norte de los principios de justicia global que propongamos.

Finalmente dedicaremos un apartado a la exposición de conclusiones.

2. LA PRIORIDAD DE LA LIBERTAD SUSTANTIVA EN EL ENFOQUE DE LA CAPACIDAD. LA BÚSQUEDA DE UN FUNDAMENTO NORMATIVO UNIVERSALISTA

Primeramente hemos de considerar la necesidad de un enfoque normativo universalista en el que fundamentar una propuesta de justicia global distributiva. En este punto coincidimos con Gustavo Pereira⁵ en que cualquier propuesta ha de plantearse partiendo de un marco de fundamentación filosófica universalista, ya que de otro modo podríamos caer en una contradicción en los términos. Esto es, si pretendemos que sea una propuesta “global” necesariamente los criterios normativos han de ser universalizables, de tal modo que todos y cada uno de los individuos se vean reconocidos y afectados por el contenido de las normas, independientemente de su nacionalidad. No obstante, esto no implica una anulación o falta de respeto a la pluralidad o diversidad cultural. Pues se asume que la operacionalización o aplicación de las exigencias normativas en el ámbito local es culturalmente dependiente, sin que esto suponga una rebaja en los mínimos de justicia.

Desde el enfoque de la capacidad el valor primordial que habría que exigir de manera universal es la libertad. Esta se concibe como medio y fin del desarrollo, porque se considera uno de los rasgos fundamentales o definitorios del ser humano, primordial para la salvaguarda y el respeto de su dignidad y condición moral.⁶ El enfoque propondría entonces unos criterios normativos universalizables basados en la exigencia de la libertad. El “deber ser” reclama para todos los individuos la cuota de liber-

⁵ Pereira, Gustavo: “Una fundamentación universalista para una lista de capacidades requerida por una justicia global”, *Diánoia*, n.º 57, noviembre 2006. Pereira propone esta fundamentación en la ética del discurso, aludiendo los puntos comunes que existen entre el enfoque de la capacidad (Sen) y la ética del discurso.

⁶ Sen, Amartya (1999): *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta, 2000, p. 55. “Se trata principalmente de un intento de concebir el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales de los individuos. En este enfoque, se considera que la expansión de la libertad es 1) el *fin primordial* y 2) el *medio principal* del desarrollo. [...] El papel constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana.”

tad necesaria, las capacidades básicas, para que cada uno pueda gozar de la oportunidad de realizar su propio proyecto de vida, es decir, el tipo de vida que tiene razones para valorar.

La libertad a la que hace referencia el enfoque es una libertad sustantiva, real, concebida en términos de capacidades. Se conjuga así la noción de libertad positiva y de libertad negativa, recuperando la riqueza del concepto que otros enfoques o teorías han limitado unilateralmente. De este modo Sen va más allá de la noción moderna de libertad como independencia que defienden los liberales. Pues lo que se pretende no es sólo que el individuo esté libre de interferencias o que nadie le interrumpa para realizar sus movimientos, acciones o ejercicio de sus derechos, sino que además cuente con la posibilidad, la capacidad: oportunidad y poder, para lograr aquello que se propone dentro de unos límites de justicia y partiendo del conocimiento crítico de sus características personales y limitaciones.⁷

Por otro lado, el enfoque toma en cuenta otra cuestión importante, a saber, la heterogeneidad personal y la influencia que ésta ejerce sobre el poder personal de conversión de recursos en capacidades, en libertad.⁸ Así Sen responde a recursivistas como Rawls,⁹ para quienes lo justo en lo distributivo es que las personas reciban un mismo paquete de bienes primarios (que Sen considera recursos) para el desarrollo de sus planes de vida. En este sentido no se toma en cuenta el hecho de que personas con características y situaciones de vida distintas no cuentan con la misma capacidad ni con la posibilidad de lograr lo mismo, aunque partan de una cesta de bienes idéntica. Cada cual tendrá, debido a sus características personales, unas necesidades específicas y un poder distinto para satisfacer sus deseos o aspiraciones.

Además de todo esto, es importante valorar críticamente cuáles son esas aspiraciones o expectativas, tanto por si se encuentran por debajo de lo justo, como por si se exceden promoviendo un modelo de vida insostenible y no extensible al resto de la sociedad. Algunos pueden haberse adaptado a su situación, alegrándose con pequeñas dádivas y limitando sus expectativas a aquello (muy poco) a lo que su situación de vida real les ha acostumbrado.¹⁰ Otros, en cambio, pueden mostrarse siempre insatisfechos, a pesar de que objetivamente gozan de oportunidades muy provechosas, tal vez porque han mirado demasiado alto al concebir su idea de felicidad, o están confundidos en lo que se refiere una vida buena. Tanto unos como otros no han aplicado un criterio crítico racional para revisar sus planes de vida.

Desde el enfoque de la capacidad, no obstante, se promueve la revisión crítica constante de nuestros planes de vida, de los proyectos e idea del bien que cada quien alberga. El uso de nuestra razón nos lo exige, pues la libertad y el respeto al plura-

⁷ Sen, Amartya (1985): "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" en *The Journal of Philosophy* 82. Traducido en Sen, A. (1997): *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.

⁸ Sen, Amartya (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza, 1995, p. 102 "Las diferencias relacionadas con el sexo, la edad, la dotación genética, y muchas otras características, resultan en poderes muy diversos para construir en nuestras vidas en libertad, incluso cuando tenemos la misma cesta de bienes primarios."

⁹ Sen, Amartya (1990): "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs* 19, Princeton: Princeton University Press, pp. 111-121. Traducido en Sen, A. (1997): *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós. También, Sen, 1992.

¹⁰ En el enfoque de la capacidad esto se conoce como preferencias adaptativas. Este fenómeno puede pasar desapercibido si realizamos un análisis desde criterios utilitaristas. Es necesaria una crítica y una revisión de la idea de felicidad propia, de cuáles son realmente las expectativas y los logros que uno quisiera alcanzar, ya que el ser humano suele adaptar sus preferencias y deseos a las circunstancias en que se encuentra y a aquello a lo que puede aspirar.

lismo no entran en contradicción con el examen crítico racional, más bien sucede al contrario: el ejercicio de nuestra libertad implica el uso crítico de nuestra razón y viceversa, de otro modo se convierte en mero arbitrio o elección azarosa. La justificación razonada de nuestras elecciones constituye una prueba más del grado de libertad que disfrutamos.

La libertad en el enfoque de la capacidad es un elemento clave en la evaluación de la calidad de vida y del desarrollo de los pueblos. No podemos afirmar que una vida es buena si no es vivida en libertad. La libertad no sólo añade opciones y alternativas a una vida, sino también riqueza, valor.¹¹ Por tanto, no se aceptan aquellas evaluaciones basadas en la opulencia, la riqueza material o la utilidad, ya que, en definitiva, no constituyen un reflejo adecuado de cuál es realmente el tipo de vida que puede llevar una persona, dadas sus condiciones y sus características personales, sólo nos dan una visión parcial de cómo le va a la gente.

La variable en la que Sen decide basar las evaluaciones del bienestar es la libertad real o sustantiva que gozan las personas, esto es: las capacidades. Aunque, todo sea dicho, esto va a suponer una complicación teórica y de aplicación por distintos motivos: las capacidades no se pueden cuantificar como otras variables numéricas, sino que requieren una valoración cualitativa. Sen no ofrece una lista de capacidades básicas y ordenadas, no se dispone de un criterio único para evaluar los distintos casos; el enfoque promueve un pluralismo de información y de principios, y por esta razón queda abierto a interpretaciones y aplicaciones distintas.¹²

Esto que hemos denominado complicaciones teóricas, no tiene por qué interpretarse de ese modo, si cambiamos nuestra perspectiva acerca de las evaluaciones del bienestar, escapando así del esquema utilitarista que ha prevalecido durante años. Se trata de enfocar las evaluaciones en otros términos. Hemos de entender que ya no sirven los métodos que emplean otros, porque al disponer de una base informacional distinta, nos vemos obligados a ordenar los datos de manera diferente. Para realizar una evaluación basada en capacidades hemos de recurrir a un ejercicio hermenéutico crítico, a mi modo de ver, que nos permita interpretar desde un criterio racional cuánto de buena es una vida humana, y en qué medida se vive en condiciones de justicia, atendiendo a las preferencias y razones de los afectados que están siendo objeto de la evaluación.

Una falta o privación de capacidades básicas se denomina pobreza.¹³ Los pobres no sólo se enfrentan a necesidades insatisfechas y proyectos inalcanzables, sino que además sufren la injusticia de no poder desarrollarse en consecuencia como agentes. Esto implica la imposibilidad de realización de aquellos objetivos más propios de la vida personal. Quien está privado de capacidades, de libertad, difícilmente puede lograr los fines que debieran conducirle a su felicidad, porque su autonomía está gravemente mermada.

¹¹ Sen, A. (1985): "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" en *The Journal of Philosophy* 82, pp. 169-221. Traducido en Sen, A. (1997): *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.

¹² Sen, 1985, pp. 50-55.

¹³ Sen, 1992, p. 126, "[...] es posible abogar por una visión de la pobreza como el fracaso de las capacidades básicas para alcanzar determinados niveles mínimamente aceptables."

3. ENFOQUE INTERCULTURAL: RESPETO A LA DIFERENCIA, AL PLURALISMO

En segundo lugar, destacaremos que se trata de un enfoque intercultural, en el que se respeta el pluralismo dentro de los límites de la justicia, esto es, desde el universalismo existe sensibilidad hacia la diferencia. Pero no se acepta todo por el mero hecho de ser diferente, pues lo que se respeta no puede ir en contra de los límites de lo justo, es decir, lo que aceptamos como valioso ha de superar el escrutinio y valoración crítica de un razonamiento ético. En determinados momentos algunas prácticas culturales se ponen entre paréntesis, precisamente porque parecen contradecir los mínimos de justicia. Los propios afectados han de valorar críticamente si desean continuar con esa tradición, pero en un debate imparcial en el que tengan cabida otras voces o perspectivas y realmente lleguen a cuestionarse los valores y prejuicios internos que la sostienen tomando una cierta distancia.¹⁴

Por otro lado, un conjunto de capacidades no apunta a una doctrina comprensiva del bien concreta. Con la promoción o expansión de capacidades no se exige la concreción o consecución de unos funcionamientos determinados, pues se deja la opción a cada individuo para que las realice o no, y lo haga según considere conveniente. Asimismo cada sociedad habrá de determinar a través de un proceso de discusión pública o deliberación qué conjunto de capacidades es valioso y cabe defender desde los parámetros de justicia social, promoviéndolo con políticas públicas y sociales.

De esta forma, se deja abierta la posibilidad de que sociedades con culturas distintas lleguen a un acuerdo, aunque sea parcial, sobre un conjunto de capacidades básicas como objetivo para la justicia global distributiva. Estos acuerdos parciales son posibles porque, a pesar de las diferencias culturales, todos los individuos son capaces de reconocerse por el uso de su racionalidad práctica y el intercambio dialógico de argumentos válidos acerca de aquello que tienen razones para valorar. En esta discusión pública, que constituye un ejercicio de razonamiento ético, las gentes se percatan de que ya comparten algunos valores y pareceres, hay razones que todos están dispuestos a aceptar, que les permiten ponerse de acuerdo y realizar elecciones comunes que benefician a todos.¹⁵ Tomar en cuenta la perspectiva de otro, poner entre paréntesis las tradiciones, las costumbres y creencias de uno mismo, argumentar a partir de razones que otros no puedan llegar a rechazar: constituyen rasgos del razonamiento práctico que nos permitirán aproximarnos a decisiones imparciales y objetivas, a principios universalizables.¹⁶

¹⁴ Sen, A. (1999): *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta, 2000. Sen (2002b), "Open and Closed impartiality", *The Journal of Philosophy*, p. 459, "Smith's insistence that we must inter alia view our sentiments from "a certain distance from us" is, thus, motivated by the object of scrutinizing not only the influence of vested interest, but also the impact of entrenched tradition and custom. [...] This applies, for example, to Smith's insistence that "the eyes of the rest of mankind" must be invoked to understand whether "a punishment appears equitable". Scrutiny from a "distance" may be useful for practices as different as the stoning of adulterous women in Taliban's Afghanistan, selective abortion of female fetuses in China, Korea, and other parts of India, and the use of the capital punishment (with or without opportunity for celebratory jubilation) in the United States."

¹⁵ Sen, Amartya (2002a): "The possibility of Social Choice" (1998, Nobel Foundation), *Rationality and Freedom*. Cambridge, Massachusetts; London, England, The Belknap Press of Harvard University Press. (1995) "Rationality and Social Choice", publicado en Sen, 2002a, *Rationality and Freedom*.

¹⁶ Sen, Amartya (2002b), "Open and Closed Impartiality" en *The Journal of Philosophy*, vol. XCIX, no. 9, September 2002. Sen (2006), "What do we want from a Theory of Justice?" en *The Journal of Philosophy*, vol. CIII, n.º 5, May 2006. Podemos intentar también estudiar las posibles conexiones con la ética del discurso.

El problema que encontramos en este punto es que desde el enfoque no se especifica qué condiciones serían necesarias para asegurar que el debate o el diálogo social responden realmente a un ejercicio de razonamiento práctico, en el que se intercambian razones y argumentos válidos. No contamos con un criterio que sirva para valorar la validez de las decisiones o principios que se acuerden.

Por otro lado, la aceptación acerca de la existencia de identidades múltiples permite reconocer puentes de unión o vínculos entre individuos de nacionalidades distintas que se identifican y se sienten ligados entre sí por la pertenencia a un determinado colectivo o por compartir unas creencias religiosas o actividad común.¹⁷ De este modo, los Estados, aunque primordiales, dejan de constituir los agentes únicos de justicia, y se abre la posibilidad real de una justicia global, dejando de resultar una quimera o una idea irrealizable.¹⁸ La identidad no es, por tanto, algo que se descubre, a juicio de Sen, sino que en ella tiene mucho que ver la elección del propio individuo, quien decide en un momento dado qué rasgos van a ser definitorios de su identidad, contando con que algunos de ellos son heredados. Siempre cabe la opción de cuestionárselos y ponerlos entre paréntesis, pues la identidad es algo que se construye a lo largo del tiempo y no algo acabado, sin posibilidad de incursión alguna.

4. LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIMENTACIÓN SOCIAL CONSTANTE

En tercer lugar, el enfoque de la capacidad está permanentemente abierto a la experimentación social, es decir, no está diseñado para una estructura social básica concreta, ni para un aparato institucional específico. Puede aplicarse en modelos político-sociales de distinto cariz, aunque evidentemente la práctica de la democracia es muy importante para la operacionalización y desarrollo satisfactorios de los objetivos del enfoque.¹⁹ Desde el enfoque se destaca que una buena práctica de la democracia resulta fundamental para que ésta funcione adecuadamente y permita el ejercicio de la libertad y el desarrollo de la capacidad de agencia de los individuos. Comentaremos seguidamente cuáles son los requisitos para que se produzca un buen funcionamiento de la democracia.

De este modo, se evitan las deficiencias de un enfoque de la justicia como el rawlsiano, que en el ámbito local sólo cabe plantear en el caso de sociedades democráticas bien ordenadas, y en el ámbito internacional para sociedades decentes que reúnan las condiciones para ingresar en una sociedad de los pueblos.²⁰ Sen trata de ampliar así el concepto político de justicia de Rawls, tomando en cuenta que los requisitos institucionales de determinado cariz pueden paralizar o impedir tratar casos de injusticia a nivel global, precisamente cuando no se reúnen las condiciones institucionales exigidas o hay una falta de tolerancia o respeto.²¹ En cualquiera de estos dos casos, si-

¹⁷ Sen, (1998) "Reason before Identity", *The Romanes Lecture for 1998*, Oxford: OUP. 2002c, "Identity and Justice", *15th Dr. Eric Williams Memorial Lecture*, Central Bank of Trinidad and Tobago.

¹⁸ O'Neill, Onora (2001) "Agents of justice", en Pogge, T.(ed.): *Global Justice*. Oxford, Blackwell Pub, pp. 188-203.

¹⁹ Sen, 1999, p. 185.

²⁰ Rawls, J. (1999): *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001.

²¹ Sen, 2006, pp. 226-227, "The institutional preconditions would be particularly hard to meet in dealing with, say, problems of global justice. The claim that we need a sovereign state to apply the principles of justice –a claim that was well articulated by Thomas Hobbes –is substantially connected with the elaborate institutional demands of a transcendental understanding of justice. [...] In the Rawlsian approach

que siendo absolutamente necesaria la justicia, y una propuesta global debería poder afrontar y aplicarse en casos distintos.

A pesar de las divergencias y las distintas posibilidades de gobierno que se dan en la realidad, tanto si son democracias consolidadas, como si se trata de gobiernos corruptos o autoritarios, ha de ser una exigencia de justicia global que todos ellos cumplan con unos mínimos. De no ser así, ha de preverse la actuación de otros gobiernos o la aplicación de medidas internacionales, que actúen como elementos de presión con el fin de que se respeten esos principios universalizables.

Por otra parte, dado que no se especifican unas capacidades y medidas operativas concretas cabe la posibilidad de que cada sociedad elija y diseñe el modo que más se ajuste a sus prioridades y a sus condiciones de vida, para su aplicación y el cumplimiento de unos mínimos de justicia. Esto mismo puede promover la reforma de instituciones sociales y políticas a medida que van expandiéndose capacidades y se amplían los objetivos, sin que quepa dar el proceso por acabado. En este sentido la participación de los afectados en las elecciones sociales es fundamental, sus manifestaciones y las oportunidades para expresar sus opiniones y necesidades pueden resultar definitivas en lo que se refiere a cambios sociales sustanciales, que redunden en la promoción de más capacidades para todos.

Detengámonos ahora, pues, en aquellos rasgos característicos de la buena práctica de la democracia:²²

- Primacía general y práctica de los derechos políticos y liberales básicos. Debido a su importancia directa en la vida humana relacionada con las capacidades básicas, otorgan una cuota más de libertad, permiten la participación política y social. Por su papel instrumental, porque mejoran las posibilidades de los individuos para expresar sus demandas de atención política. Porque además poseen un papel constructivo, contribuyen a la conceptualización de las “necesidades”.

- Aprovechamiento de las oportunidades que brinda un sistema democrático por parte de la ciudadanía. Para ello es fundamental: el vigor de la política pluripartidista, el dinamismo de los argumentos morales y de la formación de valores. Es fundamental el activismo de la oposición, para que se lleven a cabo programas sociales, y un gobierno sea eficaz con sus propuestas, viéndose sometido constantemente a la crítica.

5. LA PREOCUPACIÓN POR LOS MÁS POBRES O DESAVENTAJADOS

En cuarto lugar, el enfoque de la capacidad centra su atención o preocupación especialmente en casos de pobreza extrema, en aquellos más vulnerables o desaventajados que sufren la privación de capacidades básicas, y no meramente la falta de ingresos como habitualmente se identifica a la pobreza.²³

Los fallos en capacidades básicas no sólo afectan a ciudadanos de países en desarrollo, también a los de países desarrollados. Basta con que una persona encuentre

too, the application of a theory of justice requires an extensive cluster of institutions that determines the basic structure of a fully just society.” Sen, 1992, p. 93, “La exclusión definitiva contenida en la “concepción política” de Rawls limita la envergadura del concepto de la justicia drástica y violentamente, y en muchos casos haría difícil identificar lo que está bien y lo que está mal en política, pese a que una teoría de la justicia *debería* poder distinguirlo.”

²² Sen, 1999, pp. 184-196.

²³ Sen, 1999, p. 114.

serias dificultades para convertir su renta en logros, en funcionamientos valiosos. Esto puede suceder, bien porque no dispone de ingresos suficientes o carece de recursos, bien porque por sus características personales la renta que percibe resulta insuficiente para alcanzar sus objetivos o realizar su proyecto de vida.

Los fallos que afectan a capacidades básicas pueden entenderse como faltas en el cumplimiento de mínimos de justicia universalizables, pues la persona que los padece no puede si quiera desarrollarse como agente autónomo.

Asimismo, constituye un enfoque especialmente sensible a casos de privación o desigualdad enquistados, que pasan desapercibidos para quienes se centran en variables como las utilidades: medidas tales como la felicidad o satisfacción del deseo. Permite detectar, como comentamos más arriba, casos de preferencias adaptativas. La carencia de unas capacidades básicas, se considera injusto, aunque la persona viva con ello y lo acepte alegremente. Es decir, ciertas privaciones resultan intolerables, y son motivo claro de injusticia.

La evaluación de la pobreza en el espacio de las capacidades nos permite, pues, una aproximación más adecuada a la realidad que la que nos proporciona una evaluación basada en la renta. Las interdependencias entre capacidades nos indican que fallos en algunas capacidades básicas, que se interpretarían generalmente como una pobreza relativa, pueden traducirse en una pobreza absoluta, según el contexto social en que se produzcan. Esto es así, porque las necesidades tienen un importante componente social, no se interpretan al margen de un contexto. Y es por ello que en función de la sociedad en que nos encontremos y la posición que ocupemos en ella nuestras necesidades y prioridades en el orden de satisfacción pueden ser muy variables. A pesar de ello, Sen considera que existen unas capacidades básicas que toda persona debería gozar en justicia, sin que quepan las excepciones. Otra cosa atañe al modo en que se satisfagan.

Así pues, en cada comunidad los recursos necesarios para disfrutar de las llamadas capacidades básicas son distintos, los mismos funcionamientos pueden lograrse a partir de medios muy diversos. Los modos en que se pueden lograr funcionamientos valiosos tampoco tienen por qué coincidir en una misma comunidad. Estas diferencias intracomunitarias e intercomunitarias se agudizan todavía más si atendemos a capacidades complejas, donde los recursos necesarios para su realización pueden variar mucho.

Este modo de entender la realidad de la pobreza nos ayuda a plantear principios y medidas de justicia global distributiva encaminadas a la erradicación de formas de pobreza, que desde otros enfoques carecen de importancia o no son significativas, pero que desde una perspectiva donde lo fundamental o uno de los valores centrales es la libertad real de las personas no pueden quedar al margen.

6. CONCLUSIONES

- La pobreza extrema reclama actuaciones de justicia para su erradicación. Se trata de situaciones urgentes que afectan al desarrollo de los pueblos, y a la vida y la libertad de las personas.
- Las propuestas de justicia global distributiva intentan dar respuesta a las situaciones de pobreza extrema, con el fin de erradicarlas o aliviar sus consecuencias negativas en el mayor grado posible, pues se interpretan como atentados contra la dignidad de las personas.

- El enfoque de la capacidad se presenta como una base plausible desde la que erigir una propuesta de justicia global distributiva que tenga como fin o valor regulador último la libertad de las personas, entendida como libertad sustantiva.
- Una propuesta de justicia global distributiva requiere un fundamento o base normativa universalista. Los principios de justicia global han de ser universalizables, aunque se permita cierta variabilidad en su aplicación, según la sociedad, sus necesidades y el momento histórico. Un principio de justicia global distributiva desde el enfoque de la capacidad que proponemos en este escrito es: igualdad de capacidades básicas para todos. Entendemos que hay un conjunto de capacidades básicas fundamentales para el desarrollo de la capacidad de agencia de cualquier persona y el ejercicio de su razón práctica, y estos son fundamentales para vivir decentemente.
- Las virtudes del enfoque de la capacidad consideramos que son: centralidad del valor de la libertad real, como fin último de los procesos de desarrollo y de la erradicación de la pobreza (lograr la expansión de capacidades). Se trata, pues, de una propuesta con contenido ético. A pesar de que los principios son universalistas, el enfoque es intercultural, promueve el respeto a la diferencia y considera que poseemos identidades múltiples. Asimismo el enfoque permite la experimentación social constante, lo que implica la revisión de los principios y su aplicación a la luz de los cambios institucionales, socio-políticos y económicos, así como los objetivos logrados en el tiempo. Finalmente resulta fundamental la preocupación o la sensibilidad hacia los desaventajados o aquellos que son más vulnerables y padecen las consecuencias de la pobreza. Esa sensibilidad hacia los más pobres ayuda a despertar nuestro sentido de la justicia.

7. BIBLIOGRAFÍA

- CORTINA, Adela. (2001): *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Ediciones Nobel.
- IZQUIERDO, Gabino (2000): *Entre el fragor y el desconcierto. Economía, ética y empresa en la era de la globalización*. Madrid, Minerva ediciones.
- O'NEILL, Onora (2001): "Agents of Justice", en Pogge, T. (ed.) (2001): *Global Justice*. Oxford, Blackwell Publishing.
- PEREIRA, Gustavo (2006): "Una fundamentación universalista para una lista de capacidades requerida por una justicia global", *Diánoia*, n.º 57, noviembre 2006.
- RAVAILLON, Martin (2006): "Does inequality matter?"
- RAWLS, John (1999): *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001.
- SEN, Amartya (1985): "Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984" en *The Journal of Philosophy*, 82. Traducido en Sen, A. (1997): *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- (1990): "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs* 19. Princeton: Princeton University Press.
- (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza.
- (1995) "Rationality and Social Choice", American Economic Association, January 7, 1995, Washington, D.C. Publicado en Sen, 2002a, *Rationality and Freedom*.
- (1998) "Reason before Identity", *The Romanes Lecture for 1998*. Oxford, Oxford University Press.
- (1999): *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta, 2000.
- (2002a): *Rationality and Freedom*. Cambridge, Massachusetts; London, England, The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2002a): "The possibility of Social Choice" (1998, Nobel Foundation), *Rationality and Freedom*.
- (2002b), "Open and Closed Impartiality" en *The Journal of Philosophy*, vol. XCIX, n.º 9, September 2002.

- (2002c), “Identity and Justice”, *15th Dr. Eric Williams Memorial Lecture*, Central Bank of Trinidad and Tobago.
- (2006), “What do we want from a Theory of Justice?” en *The Journal of Philosophy*, vol. CIII, n.º 5, May 2006.

LAS VENTAJAS DE LAS IDEAS REGULATIVAS EN ÉTICA FRENTE A LAS UTOPIÁS

Juan Carlos Siurana¹

Juan.C.Siurana@uv.es

Abstract: In the present article I show that the ideals and utopias in Ethics are produced as an opposition to a thought that defends the search of the own interests and the political power. And I compare the utopias with the regulative ideas, taking as an example the discourse-ethical ideal communication community of Apel. I show some of the advantages of the regulative ideas against the utopias, and I think in what extent can a regulative idea be explained without being utopical.

Palabras clave: Ideal, Utopia, regulative idea, self-interest, power, Ethics.

1. LA “REPÚBLICA” DE PLATÓN²

1.1. *El Estado ideal como “deber ser”*

Comenzaremos recordando algunas ideas sobre Platón. Especialmente el diseño de su “República”, que se nos presenta como ideal desde el punto de vista de la justicia. En el libro I de la *República* el violento Trasímaco sostiene que la justicia está dictada por los que detentan el poder en interés propio.

Trasímaco cree que, como hecho histórico, gobernantes y clases gobernantes inventaron el concepto y las normas de justicia para servir a sus propios propósitos, y que de hecho es más provechoso hacer lo injusto que lo justo.

Sócrates sostiene que la *téchne* de la medicina es para beneficio de los pacientes, no de los médicos, y gobernar, por lo tanto, debe ser en beneficio del pueblo y no de los gobernantes.

Lo que Sócrates afirma que “debe ser” es distinto a lo que de hecho “es”, y en el plano de lo real la tesis de Trasímaco mantiene una amarga vigencia. Platón ha de construir su modelo ideal, una *politeia* muy distinta a las democracias u oligarquías o tiranías de la época.

En los diez libros de la *República*, los temas fundamentales son: la constitución de la polis y la educación, es decir, la *politeia* y la *paideia*.

¹ Investigador del Programa “Ramón y Cajal” co-financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Profesor de Filosofía Moral en la Universitat de València.

² Cf. Carlos García Gual, “Platón”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 109-123.

Platón presenta una propuesta ideal que contrasta con esas condiciones reales. El tema inicial es la búsqueda de la justicia, la *dikaíosyne*, ligada a la felicidad.

Cuando Glaucón le dice que una ciudad semejante no existe en ningún lugar del mundo, Sócrates contesta: “Pero tal vez haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiera contemplarlo y guiarse de acuerdo con él”.³

Platón no trata de presentar un Estado “mejor” sino “el Estado ideal”.

El filósofo sólo está dispuesto a participar en política en un tal Estado, porque para Platón, lo mismo que para San Agustín, el hogar del filósofo era la *civitas divina*, y no la *civitas terrena*. Pero hay que inducirlos a que bajen a la tierra y a que participen en la vida del Estado.

1.2. *El Estado como imagen del alma*

Uno de los temas conductores de la *República* es la constitución ideal y la intervención de los filósofos al frente de la política. Pero hay muchos otros temas.

Como afirma W. Jaeger, el Estado de Platón versa sobre el alma del hombre. La *República* platónica es “la imagen refleja ampliada” del alma y su estructura.

La construcción de una sociedad justa está unida a la educación del ciudadano para la justicia, que se realiza en la configuración armónica del cuerpo social, cuando cada uno ocupa el puesto que le corresponde según su capacidad espiritual y física, según su disposición natural.

Según Platón, los hombres no son iguales. Unos han nacido para ser filósofos, otros para guerreros y otros para trabajadores (campesinos, artesanos, etc.). Los filósofos, con la vista puesta en las Ideas, y en la Idea suprema del Bien, marcan el rumbo de la travesía, para la felicidad de todos. El buen ordenamiento es el fundamento de la justicia que conduce a la *eudaimonía*.

Para exponerlo, Platón recurre a lo que él llama una “noble ficción”, un mito inventado por él para explicar esto. Según este relato del libro III⁴, de la tierra han surgido los hombres creados con diversa naturaleza: los unos con una porción de oro, otros con plata y otros con bronce. Se trata de un mito de intención pedagógica.

La educación es el factor esencial en la conformación de la estructura social, pero la educación opera sobre esa diversa base natural de los talentos de los ciudadanos.

Esta división en tres estamentos refuerza la solidaridad ciudadana, al destacar que la colaboración de todos es enteramente necesaria para la felicidad colectiva. La ciudad quedará bien regida cuando todo el mundo ocupe su puesto natural y realice sus funciones propias.

Quedan abolidos para los dos estamentos superiores aquellos intereses particulares que pueden distorsionar su servicio comunitario, como son la propiedad privada y la familia.

Admite que la mujer puede tener las mismas capacidades intelectuales que el hombre, por ello los hombres y mujeres deben recibir la misma educación. El Estado se encarga de la educación de los niños y de la orientación para los enlaces matrimoniales.

Realidad: En Atenas todos los ciudadanos eran libres e iguales ante la ley (no estamentos), la educación era un asunto privado, y la distinción de tareas y de educa-

³ Platón, *República*, 592a.

⁴ Platón, *República*, 414d y ss.

ción entre hombres y mujeres era un rasgo muy marcado. La abolición de la propiedad privada para gobernantes y guerreros era muy revolucionario.

La clasificación social de Platón se relaciona con el alma humana:

En el alma humana hay tres elementos:

1. Inteligencia (*noûs*).
2. Carácter (*thymós*).
3. Deseos (*epithymíai*).

Deben:

1. La razón: dirigir.
2. El valor: proteger.
3. Los apetitos: mostrarse obedientes y productivos.

Cada clase tiene su propia virtud:

1. Dirigentes: la *phónesis* ('cordura').
2. Guerreros: la *andreia* ('valor').
3. Trabajadores: la *sophrosýne* ('templanza' y 'moderación').

Platón detalla la educación de las dos primeras clases y presta menos atención a la tercera, destinada a obedecer.

Si cada elemento cumple la función que le es propia, la comunidad y los individuos realizarán la justicia (*díke* y *dikaiosýne*) y lograrán la felicidad.

Es la imagen de una sociedad cerrada, aunque no totalitaria. Los que gobiernan lo hacen por su saber y su educación superior. Los filósofos cumplirán con su deber, aunque tal vez preferirían dedicarse a una teoría más libre de cargas.

Para Protágoras el profesionalismo no podía aplicarse al terreno de la política, donde todos están capacitados para opinar, porque todos poseen sentido de lo justo. Platón establece grados de conocimiento, y afirma que sólo unos pocos poseen el superior, que culmina en la Idea del Bien, por eso desaloja del poder político a quienes se orientan sólo por las creencias y opiniones.

La *República* refleja una ciudad a la medida del alma de Platón. La ciudad en la que el filósofo, a diferencia de la Atenas real en la que le tocó vivir, podría haber cumplido su misión de educador y estadista. Lo que impulsa a Platón no es, pues, la ambición de poder, sino una nostalgia del orden justo.

2. LA UTOPIA RENACENTISTA DE TOMÁS MORO

2.1. Contemporáneo de Maquiavelo

En el último cuarto del siglo XV y en el primer cuarto del siglo XVI, la sociedad europea experimenta una profunda mutación: los descubrimientos geográficos abren Europa, de una manera definitiva desde 1492; y la realidad política se modifica con la aparición de las nuevas monarquías nacionales (España, Inglaterra, Francia), esto es, con la emergencia del Estado moderno asentado sobre una base territorial amplia y marcado por la concentración del poder político y militar en la figura de un soberano impelido a una política exterior de fuerza y expansiva.

Y continúa la transformación de la cultura por la acción del humanismo, ahora ya a escala europea, elaborándose incluso el mito de la Antigüedad como modelo a imitar.

Se percibe también el anhelo de una reforma religiosa, de una purificación del cristianismo, que, desde 1517, es decir, desde la entrada en escena de Lutero, experimenta una inflexión decisiva, que se expresará con toda su fuerza en la década de 1520.

En este contexto transcurren las vidas de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Tomás Moro (1478-1535), que tienen una trayectoria similar: ambos nacen en una familia vinculada con el derecho y ambos se forman en la nueva educación humanística. Ambos ingresan también en la administración del Estado y en la política: Maquiavelo será canciller de la república florentina de 1498 a 1512; Moro ingresa en el Parlamento en 1507 y en 1529 es nombrado canciller del reino. Pero también los dos caen de su puesto: Maquiavelo en 1512, cuando la república florentina se hunde ante las tropas de la Liga Santa y los Medicis recuperan el dominio sobre la ciudad; Moro en 1532 como consecuencia de la conversión de Enrique VIII a la Reforma.

El período de desgracia para Maquiavelo son quince largos años de ocio forzado, en los que redacta las grandes obras de madurez: *El Príncipe*, los *Discorsi*, el *Arte de la guerra*, la *Historia de Florencia*. En Moro son tres años de prisión en los que redacta obras ascético-religiosas antes de morir decapitado.

Las obras más relevantes de ambos son prácticamente contemporáneas: *El Príncipe* y los *Discorsi* de Maquiavelo son obras de 1513, que en el caso de los *Discorsi* se prolongan a 1515-1517; la Utopía de Tomás Moro es una obra que, generada desde 1509 en conversaciones con Erasmo, queda redactada en 1515-1516. Y sin embargo son dos obras muy diferentes, tanto por su contenido como por su fama posterior.

1. Maquiavelo es el propugnador del realismo político, el maestro de la política inmoral o amoral, del *maquiavelismo* como praxis política “diabólica”.

2. Moro es el autor de la condena radical de la sociedad europea contemporánea y el formulador de una alternativa global, el iniciador de un género literario en el que iban a encontrar expresión los anhelos y sueños de una justa ordenación del mundo humano.

2.2. Un nuevo género literario: las sociedades utópicas

El libro de Tomás Moro (1478-1535) titulado *De optimo republicae statu deque insula Utopia*, se publicó por primera vez en Lovaina en 1516, y con él se va a iniciar un nuevo género literario-filosófico. Moro era amigo muy estimado de Erasmo⁵ y figura destacada del movimiento humanístico inglés.

La obra se ve influida por las expectativas europeas contemporáneas de una mutación en el estado de las cosas humanas, expectativas alimentadas tanto desde el ámbito de la restauración clasicista (el retorno de la *aetas aurea* –edad dorada–), como desde el escatologismo cristiano.

La *Utopía* coincide con retratos de sociedades perfectas como la *República* de Platón y con retratos humanísticos de las virtudes del príncipe cristiano en trazar un cuadro de una sociedad humana a partir de las exigencias de la *razón* y de la *religión cristiana*, a partir en suma de imperativos éticos y religiosos (el *deber ser*), volviendo la espalda a la realidad efectiva o a los hechos.

A diferencia de las “imaginaciones” tradicionales, la *Utopía* de Moro sustituye la mítica ubicación en el pasado o la escatológica localización en un futuro todavía por llegar o incluso la abstracción de las condiciones espaciotemporales, por una ubicación del ideal en el *presente actual*. La sociedad feliz y bien ordenada es coexistente a nosotros en el espacio, pero está separada por una barrera geográfica destinada a mantenerla incontaminada.

⁵ Erasmo le dedicó su *Elogio de la locura*.

La *Utopía* de Moro, escrita en 1516, representa el ideal político-social del humanismo cristiano antes de la entrada en escena de Lutero en 1517 y la cruenta escisión del orbe cristiano en dos bandos irreconciliables.

Los rasgos de las sociedades utópicas son los siguientes:

1. El *aislamiento* frente al exterior. La sociedad contemporánea se percibe como imperfecta e injusta, y el contacto entre ambas seguramente sólo tendría como resultado la corrupción y destrucción de la perfecta sociedad utópica. El conocimiento la sociedad utópica se establece por medio de navegantes europeos que han accedido a ella de forma accidental e imprevista, y que han regresado para describir ese perfecto Estado, destinado a funcionar como punto de referencia apenas alcanzable.

2. El *inmovilismo*, debido precisamente a su aislamiento. Es una sociedad estática, inmóvil, abierta únicamente a la fiel reproducción de sí misma, de su perfección y su felicidad.

3. La *férrea reglamentación*. Ello es debido a la necesidad de mantener fijas y estancadas las relaciones sociales en la perfección presente. La libre iniciativa individual sería un factor distorsionador.

2.3. La miseria social inglesa de su tiempo

El primer libro de *Utopía* contiene un discurso de Rafael Hitlodeu, navegante portugués que ha residido durante cinco años en Utopía, sobre la mejor forma de comunidad política. Para ello, parte de la descripción de la miseria social inglesa de su tiempo y llama la atención su idea de justicia vinculada a la abolición de la propiedad privada. Allí afirma haber llegado a la conclusión de que “si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas.”⁶ Mientras aquella subsista, la mayor parte de la humanidad continuará sufriendo el azote de la pobreza y la miseria. La *Utopía* de Moro debe bastante de su influencia a esa descripción de la miseria social inglesa de comienzos del siglo XVI, a su toma de posición al lado de los débiles y al contraste entre la realidad y esa sociedad justa que se presenta como existente.

2.4. Rasgos básicos de la sociedad de Utopía

La descripción de la sociedad de Utopía, confiada al libro segundo, señala una serie de rasgos básicos:

1. El igualitarismo (aunque se reconoce una cierta esclavitud y una liberación del trabajo para la clase dirigente) y el reparto equitativo del trabajo obligatorio, lo cual permite una jornada de trabajo universal de seis horas.

2. Concepción del trabajo como prestación social encaminada a la satisfacción de las verdaderas necesidades humanas.

3. La agricultura como actividad económica fundamental, común a todos, hombres y mujeres,⁷ junto a la cual cada uno aprende y ejerce otro oficio o profesión.

4. La proscripción del dinero.

⁶ Tomás Moro, *Utopía*, Alianza, Madrid, 1984, p. 104.

⁷ Cf. Tomás Moro, *Utopía*, Alianza, Madrid, 1984, p. 121.

5. La educación básica para toda la población.

6. Una fortísima uniformización y reglamentación de la vida cotidiana (vestidos, casas, viajes).

La autoridad goza de un universal reconocimiento y se garantiza que todos se apliquen al trabajo para que todos los ciudadanos tengan garantizada su libertad interior y el cultivo de su espíritu. En esto consiste, según ellos, la *felicidad*.

La *Utopía* de Moro trata de pensar las condiciones sociales que pueden procurar a todos los individuos la *felicidad*. Ello sólo parece posible a través de una organización racional, justa e igualatoria de la existencia colectiva.

Son también muchos los rasgos de la sociedad utopiana que muestran el esfuerzo del humanismo cristiano por dignificar la existencia humana.

1. El *rechazo del ascetismo exagerado*, de la mortificación y del dolor como mérito para la obtención de un bien, lleva a la aceptación de la *eutanasia*, al tiempo que se condena el suicidio.

2. La *adopción de una ética social de corte hedonista*, evidencia la influencia del epicureísmo a través de Valla y del propio Erasmo. Así, los utopianos “parecen estar inclinados a aceptar la opinión de los que defienden el placer como la fuente única y principal de la felicidad humana”.⁸ La prudencia y la recta razón gobiernan la elección de los placeres con la primacía de lo espiritual sobre lo corporal. Para los utopianos, la *felicidad*, “no está en toda clase de placeres. Se encuentra solamente en el placer bueno y honesto. Nuestra naturaleza tiende, irresistiblemente atraída por la virtud, hacia él, como al bien supremo.”⁹

3. La *tolerancia religiosa*. Moro constata la *pluralidad de religiones* en la isla de Utopía y la coincidencia de la mayoría de ellas en un dios primero, creador del mundo y providente: “Lo llaman padre. Consideran que es el origen, fuerza, providencia y fin de todas las cosas. Sólo a él le tributan honores de Dios.”¹⁰

Moro presenta a los utopienses como a él le gustaría que procedieran las sociedades contemporáneas, rebasando la pluralidad de credos con una creencia unitaria más profunda y racional. Los utopienses no son cristianos, pero su sociedad se caracteriza por la *tolerancia religiosa* y por la proscripción del fanatismo, todo ello por imperativo de la paz. El rey Utopos “no estaba seguro de que Dios no quería un culto vario y múltiple al inspirar a unos uno y a otros otro.”¹¹

El propio Moro es el interlocutor de Rafael Hitlodeu. El empleo de dos portavoces permite a Moro dotar a su obra de un halo de ambigüedad, y convertirla en una incitación a la reflexión sobre las cuestiones más candentes de la actualidad.

3. CAMPANELLA Y BACON

Tommaso Campanella (1568-1639) y Francis Bacon (1561-1626), redactaron sendas utopías a comienzos del siglo XVII:

1. *La ciudad del sol* de Campanella (redactada en italiano en las cárceles de la Inquisición napolitana en 1602, publicada en latín en 1623 en Frankfurt).

⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁰ *Ibid.*, p. 183.

¹¹ *Ibid.*, p. 185.

2. *La Nueva Atlántida* de Bacon (escrita en los últimos años de la vida del canceller y publicada, sin terminar, póstumamente en 1627).

3.1. *La utopía de Campanella*

La utopía campanelliana nos reitera toda una serie de rasgos tópicos:

1. La propiedad colectiva y la distribución equitativa de los bienes.

2. El trabajo general que permite la satisfacción plena de las necesidades con una jornada de cuatro horas.

3. La agricultura como actividad económica fundamental.

4. La práctica inexistencia del comercio y del dinero.

En suma, el ideal de una sociedad autárquica y comunista.

El carácter comunitario es más rígido que en Moro, evidenciando una atmósfera conventual: “Utilizan viviendas, dormitorios, camas y todo lo que es necesario colectivamente. Ahora bien: cada seis meses designan los superiores quiénes han de dormir en tal o cual círculo, quiénes han de ocupar tal o cual estancia. (...) Tanto los hombres como las mujeres marchan siempre en formación, no viéndoseles jamás solos y siempre también bajo las órdenes del que les manda, al que obedecen de buen grado, pues le consideran como un padre o un hermano mayor.”¹²

La ciudad campanelliana tiene una planta circular, con siete círculos concéntricos y un templo circular central, que resume su apropiación benéfica de las influencias celestes.

La astrología preside desde la actividad económica hasta la orientación profesional de la población y los encuentros sexuales entre hombres y mujeres con una finalidad eugenésica. La ciudad del sol, muestra pues, el saber campanelliano plenamente inserto en la tradición mágico-naturalista, quedando la ciudad como espejo del cosmos.

Al frente de la ciudad está el sabio, que es a la vez teólogo y legislador. “Tienen un sumo sacerdote, al que llaman *Sol*, que en nuestra lengua significa *Metafísico*. Él es la suprema autoridad, tanto en lo espiritual como en lo temporal; en toda materia o asunto, su decisión es la definitiva.”¹³

Esta unidad de la autoridad espiritual y temporal en la figura de un gobernante sabio cuya sucesión no es hereditaria, sino electiva, posee un profundo significado en el pensamiento político de Campanella. Desde sus primeras obras de 1593 (*De monarchia Christianorum* y *De regimine Ecclesiae*) hasta sus últimas obras (la *Monarchia Messiae* de 1633 y el *De monarchia Hispanica discursus*, publicado en 1640), Campanella expone la idea de una humanidad unificada bajo el gobierno y la guía de un poder sabio, a la vez político y religioso, que en su opinión no puede ser otro que *el papado romano*, una vez depurado el catolicismo de todas sus impurezas.

La universal monarquía hispánica y la *pax* que con ella advendría sería el prólogo al reinado de Cristo, cuya llegada se produciría en el momento inevitable en que se transfiriera al papa el poder temporal.

“La ley verdadera es la cristiana, y una vez suprimidos los abusos actuales, se hará dueña y señora en todas partes. Pues si los españoles descubrieron todo lo que quedaba del mundo no conocido (...), fue para unificarlo todo bajo una misma ley.

¹² Tommaso Campanella, *La ciudad del sol*, Aguilar, Madrid, 1972, pp. 23 y 53.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

(...) Pues yo estoy en que no sabemos qué es lo que hacemos, pero actuamos como instrumentos de Dios. Y aunque los españoles vayan en busca de nuevas tierras y países por la codicia del dinero, en realidad están sirviendo otros fines más altos que Dios se propone.”¹⁴

3.2. La utopía de Bacon

La utopía baconiana se inserta también en estas expectativas escatológicas. Así, el proyecto baconiano de una *Instauratio magna scientiarum et artium* perseguía la recuperación por la humanidad del saber y, consecuentemente del poder, sobre la naturaleza de que gozó Adán en el paraíso y que perdió como consecuencia de la caída.

Con ello, la ciencia quedaba exculpada de toda sospecha de impiedad y recibía un poderoso respaldo desde la religión misma.

Este ideario baconiano ejercerá una poderosísima influencia sobre la cultura inglesa del siglo XVII. Y *La Nueva Atlántida*¹⁵ fue un elemento muy importante en la propagación de estos planteamientos baconianos.

Elaborada en los últimos años de la vida del canciller y publicada sin terminar en 1627, un año después de la muerte de su autor, *La Nueva Atlántida* posee toda una serie de rasgos básicos de las sociedades utópicas:

1. Su aislamiento del exterior.
2. Su perfecta paz y felicidad internas.
3. La minuciosa reglamentación de la vida cotidiana.

Pero apenas presta atención a los pormenores de la estructura social y política y de la organización económica.

El fin de *La Nueva Atlántida* es exponer como existente una sociedad profundamente religiosa, cristiana más concretamente, cuyo centro neurálgico es la investigación científica, realizada a través de una institución estatal, que tiene como objetivo el conocimiento de las Causas y de los movimientos ocultos de las cosas y la ampliación de los límites del poder humano para la realización de todas las cosas posibles.

La organización económico-política de la sociedad no resulta muy diferente de la realidad inglesa contemporánea. Ello da mayor fuerza al punto exclusivo que Bacon pretende imponer: la implantación de la *ciencia* y de sus posibilidades tecnológicas y dominadoras de la naturaleza en el centro mismo de la sociedad cristiana y del Estado que la administra.

La Nueva Atlántida venía a ser así la formulación literario-retórica del programa baconiano expuesto en la *Instauratio Magna* de 1620.

Como dice Miguel Ángel Granada: “A la luz de la fortuna de la obra y en general del baconismo en la Inglaterra del siglo XVII, a la luz de la institucionalización de la nueva ciencia y tecnología en la sociedad europea moderna, no cabe duda alguna de que la utopía baconiana es la única utopía renacentista realizada en el curso de la historia.”¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, pp. 78 y ss.

¹⁵ Francisco Bacon, *Nueva Atlántida*, Grupo Cultural Zero, Madrid, 1985.

¹⁶ Miguel Ángel Granada, “La filosofía política en el Renacimiento: Maquiavelo y las utopías”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética. Vol. 1. De los griegos al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 572.

4. LA COMUNIDAD IDEAL DE COMUNICACIÓN EN LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO IDEA REGULATIVA

4.1. *La comunidad ideal como criterio de progreso*

El gran *criterio* para juzgar el funcionamiento de nuestras sociedades reales es la referencia a un *ideal* que funciona como idea regulativa. Explicar en qué consiste dicho ideal y fundamentarlo es la gran tarea apeliana.

En nuestros días se precisa una ética universal debido a que las consecuencias tecnológicas de la ciencia afectan a todo el planeta. Por otro lado fundamentar racionalmente una ética universal parece imposible, pues hoy las normas morales han pasado a formar parte de la esfera íntima. Se piensa que las normas morales y los valores son irracionales y relativos a cada cultura. Pero hoy la humanidad se enfrenta a una problemática ética común –inventos como por ejemplo la bomba atómica amenazan la existencia de todos–, y por ello Apel defiende que el hombre ha de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria.¹⁷ Apel cree posible fundamentar racionalmente normas éticas.

Para la fundamentación de la ética Apel no hace uso ni del marxismo ni del existencialismo. Para el *marxismo* la humanidad ha de superar la era de los intereses particulares, el futuro deber ser creado mediante “crítica” y “praxis revolucionaria”.¹⁸ Sin embargo, según Apel, Marx no ofrece un *principio normativo* para mediar entre teoría y praxis en la situación histórica. De hecho el marxismo degenera en el poder de la clase de funcionarios del partido.

El *existencialismo*, por su parte, aparece como complemento de la “filosofía analítica”, correspondiéndole a ésta última el conocimiento científico-objetivo, mientras que el existencialismo versa sólo sobre las decisiones ético-subjetivas. La complementariedad entre objetivismo y subjetivismo corresponde a la separación liberal entre vida pública y vida privada, o también entre estado e iglesia. Para el liberalismo la fe religiosa y las normas morales son decisiones privadas. Esta opinión se mueve en la línea del pensamiento de Max Weber¹⁹ defensor del *politeísmo axiológico*, según el cual, cada individuo debe elegir su dios, en una situación de decisión responsable.

¹⁷ Apel escribe en 1975 un pequeño artículo dedicado casi exclusivamente a analizar esta paradójica situación de la humanidad. Allí resume dicha situación paradójica mediante el siguiente dilema: “Por un lado nunca había sido tan urgente como en la actualidad la necesidad de una ética vinculante intersubjetivamente de la responsabilidad solidaria de la humanidad por las consecuencias de las actividades y conflictos humanos, y, por cierto, a causa del enorme aumento del peligro de todas las actividades y conflictos humanos a través del potencial técnico de la ciencia. Por otro lado la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida aparentemente nunca ha sido tan difícil como en la actualidad; y, por cierto, porque la ciencia (*science*) moderna a pre-ocupado el concepto de la fundamentación racional, válida intersubjetivamente en el sentido de la neutralidad de valores, y todas las construcciones teóricas no neutrales valorativamente aparecen según esta medida como meras ideologías”. Cf. K.-O. Apel, “Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung”, en Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (ed.), *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, Verlag Wissenschaft un Politik, Köln, 1975, p. 45.

¹⁸ Recordemos a este respecto el modo en que se expresaban Marx y Engels, “Los comunistas consideran despreciable el ocultar sus opiniones e intenciones. Proclaman abiertamente que sus objetivos tan sólo se pueden alcanzar mediante el derrocamiento violento de todo el orden social preexistente. Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista. Los proletarios nada tienen que perder en ella, salvo sus cadenas. Y tienen un mundo que ganar”. Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, 1848. Aquí manejamos la traducción española en: *El manifiesto Comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Alhambra, Madrid, 1985, pp. 101 y s.

¹⁹ Cf. Max Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, editado por J. Winckelmann, 2ª ed., Tübingen, 1951, pp. 597 y ss.

Pero el politeísmo axiológico no puede asumir la responsabilidad por los efectos tecnológicos planetarios, ni puede fundamentar la obligatoriedad moral de las convenciones. El politeísmo axiológico comete todavía el error del *solipsismo metódico*, que Apel define ahora como la suposición de que “la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin *presuponer lógico-transcendentalmente una comunidad de comunicación*; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual”.²⁰ Esto genera en la sociedad industrial una “masa solitaria” que se deja manipular incluso en la vida privada.

La aparente imposibilidad de la fundamentación de la ética se basa en los siguientes presupuestos lógicos de la filosofía analítica:

1) A partir de *hechos* no pueden derivarse normas –llamaremos a esto el “principio de Hume”–.

2) La ciencia versa sobre hechos, por tanto es imposible una fundamentación científica de la ética normativa.

3) Sólo la ciencia posee un saber *objetivo*, sólo ella posee validez intersubjetiva.

Apel ataca estos presupuestos mediante dos afirmaciones:

1) No todas las ciencias son puras de hechos.

2) La ciencia no posee neutralidad axiológica.

La primera afirmación de Apel nos dice que no es preciso hablar exclusivamente de hechos para designar a nuestra actividad como científica en sentido amplio –es decir, incluyendo las ciencias naturales y las humanas–. Max Weber había intentado adaptar la neutralidad axiológica a las ciencias humanas, pero, según Apel, los objetos de las ciencias humanas se constituyen ya siempre con una valoración moral. Cuando las ciencias humanas intentan una autocomprensión de la praxis humana, a partir de su historia, es ya imposible eliminar con sentido las características valorativas en la constitución primaria del objeto.

Apel se inscribe en la línea de una hermenéutica normativamente no neutral y mantiene que “quien desee comprender las acciones humanas (...) debe comprometerse comunicativamente (...) en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción”.²¹ Los datos de las ciencias humanas se constituyen a partir de un enfoque, a la vez comunicativo y autorreflexivo; y ahí la distinción de Hume es, según Apel, irrelevante.

Pero, pese a su vinculación con la hermenéutica, el segundo Apel advierte perfectamente que la hermenéutica no lleva a fundamentar la ética hoy racionalmente. Al segundo Apel no le basta la comprensión reconstructiva de las situaciones vitales. En la era de las macro-consecuencias, sentimientos como el patriotismo o la benevolencia se muestran como insuficientes, y Apel exige un criterio que la hermenéutica no es capaz de ofrecer; ni tampoco la analítica. Así nos dice Apel que mientras la diferencia entre Heidegger y el segundo Wittgenstein es la diferencia entre el pensar histórico y el abstracto, ambos autores poseen una importante afinidad: ni Heidegger ni el segundo Wittgenstein pueden fundamentar ningún ideal normativo y, por lo tanto, ningún postulado para un progreso éticamente relevante.

Respecto a la segunda afirmación de Apel arriba citada –la afirmación de que “la ciencia no posee neutralidad axiológica”– diremos ahora, simplemente, que el pensa-

²⁰ K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (1973), en *Transformation der Philosophie*, tomo II, *op. cit.*, p. 375 n.

²¹ *Ibid.*, p. 384.

miento como argumentación, ya está inserto en el “juego lingüístico trascendental”. Así pues, toda ciencia ha de presuponer ya una ética, si no quiere caer en el solipsismo metódico. El solipsismo metódico es refutado mediante la comprensión crítica del sentido de los presupuestos del discurso teórico y práctico. “Uno sólo” no puede “pensar”; pues, como dice Apel, o Dios o el “juego trascendental del lenguaje” deben estar implícitamente presupuestos.

La ciencia se había mostrado como axiológicamente neutral. Contra ello, la afirmación de Apel de que toda ciencia posee ya presupuestos éticos, es la gran estrategia de Apel para defender una fundamentación de la ética.

Existen presupuestos éticos en toda argumentación racional, pues la misma ciencia presupone ya siempre un acuerdo metodológico acerca del sentido en la dimensión de la intersubjetividad. Incluso el que piensa en soledad presupone, para comprobar la validez lógica de sus argumentos, una comunidad de pensadores capaz de llegar a un consenso. Además, en la comunidad de argumentación presupuesta, todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos.

Apel afirma que podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales, en la medida en que pueden ser verbalizadas, como argumentos virtuales. Tomando esta afirmación como referencia Apel ofrece entonces su definición de *persona*: “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales”.²² Según Cortina esta concepción apeliana de “persona” viene a ser una síntesis de las aportaciones de Kant y Hegel, así nos dice: “La idea de persona, que cobra carta de naturaleza filosófica en la ética de Kant, como referida a seres autónomos, a seres capaces de autolegislación, pasa en la filosofía de Hegel por la idea de reconocimiento recíproco que cristaliza en estas éticas comunicativas”.²³ Un ser dotado de competencia comunicativa sólo puede acceder a la verdad y reconocer cuáles de sus deseos pueden plantearse como exigencias si reconoce a los demás seres dotados de competencia comunicativa como igualmente facultados para intervenir en un proceso argumentativo y para defender con razones sus propuestas. Según Cortina éste es el nuevo *ser autónomo*: el que tiene capacidad y derecho “para defender con argumentos sus propuestas”.²⁴ A estos seres, autónomos en virtud de su competencia comunicativa, Apel los denomina “personas”. A nosotros nos resulta problemático el concepto de “persona” en Apel, pues si el rasgo definitorio de “persona” es su “competencia comunicativa” una gran cantidad de seres humanos quedarían fuera de tal definición: disminuidos psíquicos, locos, enfermos inconscientes, niños, fetos, generaciones futuras... ¿En qué rasgo radica entonces la dignidad de estos “seres humanos”? ¿Por qué también a ellos les reconocemos derechos? Según Apel es preciso distinguir entre personas efectivas y personas potenciales. Se ha de reconocer la dignidad de los seres humanos arriba citados porque son personas potenciales. Apel se centra en el rasgo de “competencia comunicativa” para señalar algo que está por encima de cualquier raza o cultura; incluso seres no-humanos²⁵ capaces de defender con argumentos sus propuestas deberían ser considerados como personas. Relacionando ahora el concepto de “persona” con el tema del presente apartado podemos afirmar que la comunidad ideal de comunicación es una comunidad ideal de personas.

²² *Ibid.*, p. 400.

²³ A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., p. 108.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Pensemos, por ejemplo, en la hipótesis de que existan seres racionales en otros planetas.

La distinción kantiana entre actuar “conforme al deber” y actuar “por el deber” carece aquí de importancia. Incluso los demonios tienen que comportarse conforme al deber si quieren participar de la verdad. El demonio, en la medida en que quisiera ser miembro de la comunidad de argumentación, debería comportarse para siempre, en relación con los demás miembros, como si hubiera superado el egoísmo. La reserva instrumental pierde su relevancia porque no puede ser verificada. Nos obstante, Schönrich critica insistentemente el que, en la teoría de Apel, no exista libertad para escoger entre lo bueno y lo malo. Según Schönrich ha de ser posible actuar de modo malvado sin dejar de ser racional, pero en Apel el malvado, es decir, el que niega el discurso, cae en la irracionalidad. Al parecer, en Apel, el que actúa siempre legalmente no actúa sólo conforme a la moral, sino que *es* de hecho moral. Su “costumbre” observable se descubre al final como “buena intención”. Según entiende Schönrich “el discurso sería entonces no sólo la oportunidad, sino el único método que pone a nuestra disposición, de modo controlable, la intención moral”.²⁶ Pero, según Schönrich, el discurso ha de ser una posibilidad más entre las que se abren a los seres racionales. El discurso ha de poder ser escogido libremente. Así, para Schönrich, “la aceptación libre del discurso (...) no puede ser equiparada a la serie infinita de acciones individuales. Ella excede esa serie”.²⁷

El segundo Apel alcanza la *fundamentación filosófica*, y lo hace apelando a la *reflexión trascendental* sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación. Es imposible objetivar las condiciones de posibilidad de la argumentación, por tanto, se trata de un saber autorreflexivo. Un saber que nos dice que la *argumentación es irrebasable*, lo cual constituye en Apel la fundamentación última.

La realización práctica de la razón necesita un compromiso fruto de la buena voluntad por parte de los sujetos, pero la fundamentación es racional. El escéptico se niega a aceptar argumentos, pero esto es irrelevante para quienes argumentan. Para Apel el escéptico “renuncia, a la vez, a la posibilidad de autocomprenderse y autoidentificarse”.²⁸

La norma fundamental, implícita en la voluntad de argumentar, es categórica –la aceptación libre de dicha norma es necesaria pero no suficiente–. Su reconocimiento posibilita la autocomprensión –que el escéptico no puede alcanzar–. La norma fundamental tiene el carácter del kantiano “factum de la razón”. Ha de ser aceptada como presupuesto del sentido de la argumentación. La razón no puede ser escogida mediante un “acto de fé” como propone Popper. Según Apel, con ello Popper cae en el solipsismo metódico, pues, Popper cree que es posible para el sujeto, mediante ese acto de fé, colocarse fuera de la comunidad.

El criterio buscado por el segundo Apel para el progreso, se vuelve especialmente tangible en el contenido de la norma ética fundamental. Dicha norma ética exige la autoafirmación de la comunidad real de comunicación y la *realización de la comunidad ideal de comunicación*. Todos los seres pensantes están obligados a tener en cuenta todas las “necesidades”²⁹ humanas, –las cuales son éticamente relevantes y pueden justificarse

²⁶ Gerhard Schönrich: *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, p. 136.

²⁷ *Ibid.*, p. 137.

²⁸ K.-O. Apel, “Das Apriori der kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (1973), en *Transformation der Philosophie*, tomo II, *op. cit.*, p. 414.

²⁹ Al principio del presente apartado comentamos que Apel, para la fundamentación de la ética, no hace uso del marxismo. La preocupación de Apel por las necesidades humanas muestra, no obstante, su orientación marxista. Ágnes Heller escribe: “entre los descubrimientos económicos que Marx indica como propios, el concepto de necesidad juega uno de los papeles principales, cuando no representa incluso el papel principal”. Cf. Ágnes Heller: *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1986, p. 23. Más adelante veremos que Apel considera que su propuesta es la propia de un “marxismo humanista”.

mediante argumentos—, o dicho más exactamente, todas las necesidades de los hombres que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa.

La norma básica obliga, a cuantos han adquirido “competencia comunicativa”, a procurar un convenio para lograr una formación solidaria de la voluntad. De este modo queda garantizada la obligatoriedad moral. Esta obligatoriedad se plasma también en el hecho de que las decisiones de conciencia individuales y subjetivas, ahora son mediadas, *a priori*, por la exigencia de validez intersubjetiva.

4.2. La comunidad ideal de comunicación frente a las utopías

Es importante señalar que la comunidad ideal de comunicación apeliana no es “otro mundo”, al estilo de las utopías renacentistas como la de Tomás Moro, donde se nos presenta un no-lugar³⁰ que es perfectamente diseñable. Así Moro es capaz de describir todos los rasgos importantes de la isla que él llama “Utopía”: “La isla de los utopien- ses mide por su parte central, que es la más ancha, unas doscientas millas”.³¹ “Tiene la isla cincuenta y cuatro ciudades, todas ellas espaciosas y magníficas. Su lengua, cos- tumbres, organización y leyes son en todo idénticas”.³² Además de la descripción geo- gráfica, Moro también describe el sistema de gobierno de Utopía, así como la econo- mía, las relaciones sociales, el arte y la religión. Digamos aquí simplemente que Utopía funciona como una democracia representativa, cuya base es la familia; su forma de go- bierno es la república.³³

Según Antonio Monclus el discurso utópico en la historia de Occidente parece se- guir el siguiente esquema:

1) “Proceso hacia el *clímax*”, iniciado por Moro, Campanella y Bacon.

2) “*Climax*”, representado por el maximalismo³⁴ y el romanticismo revolucionario del siglo XIX. En el *clímax* se hallan los socialistas, los anarquistas, los marxistas, los de las barricadas de la Comuna, Rimbaud, Nietzsche, y tantos otros que van a buscar otra situación global completamente distinta,

3) “*Anticlímax*”, o crisis del utopismo en el contexto contemporáneo, al advertir las consecuencias nefastas de las utopías; así, por ejemplo, la Revolución Rusa de 1917 termina en los planes quinquenales de la burocracia estalinista. Según Monclús la crítica contemporánea a la utopía “se eleva contra la temporalidad, contra el mesianismo, el profetismo que se quiere inherente al discurso utópico (...). Se busca escapar al discurso del tiempo porque se busca escapar al esquema del poder”.³⁵

³⁰ Recordemos que “utopía” significa etimológicamente “no-lugar”.

³¹ Thomas Morus, *De óptimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, Löwen, 1516. En el presente trabajo manejamos la traducción castellana de Andrés Vázquez de Prada en Tomas Moro: *Utopía*, Rialp, Madrid, 1989, p. 111.

³² *Ibid.*, p. 113.

³³ Moro se esfuerza en mostrar que la isla Utopía es un Estado idílico, sin embargo a muchos de nosotros no resultaría poco agradable la vida en dicha isla. Vázquez critica los siguientes rasgos de Utopía: “tiene reglamentación conventual, ordenanzas cuarteleras, ambiente puritano y encuadre totalitario. El cerco asfixiante a la libertad personal es el alto precio que debe pagarse allí en aras del orden.” Cf. A. Vázquez: Introducción al libro de T. Moro: *Utopía, op. cit.*, p. 28.

³⁴ Con el término “maximalismo”, Monclús quiere expresar que el discurso utópico en el siglo XIX ya no pretende pequeñas soluciones, sino un objetivo total: su voluntad de obtener *el máximo*. “Va a soñar con una sociedad ideal, con otro hombre, con otro “orden” de cosas, pero va a mixtificar o confundir este sueño con aquel objetivo, va a cambiar el sueño en posibilidad a perseguir.” Cf. Antonio Monclús: *El pensamiento utópico contemporáneo*, CEAC, Barcelona, 1981, p. 39.

En Alemania son Robert Spaemann³⁶ y Hermann Lübbe³⁷ quienes se convierten en los abanderados de la crítica a la utopía, a la que tachan de desembocar en el terror. Según nos dice Apel, ambos autores sospechan además que “la exigencia de una tal ética, e incluso la pretensión de su fundamentación última acaba en la praxis en un tipo de terror robbespierrano del ideal”.³⁸ Según Apel la razón ética necesita, como medida para la orientación, el consenso de todos los afectados en una situación ideal. Esta universalización trae consigo irremediabilmente elementos utópicos.³⁹ No obstante, el ideal propuesto por Apel no es una utopía. Este autor se expresa en la actualidad de modo tajante: “la situación de una comunidad ideal de comunicación que nosotros anticipamos ya siempre contrafácticamente al argumentar, no alude a ninguna utopía social concreta”.⁴⁰ Apel no propone una utopía con contenido, sino una “idea regulativa”, en el sentido kantiano, para juzgar las sociedades actuales. Apel escribe: “la misma relación planteada de las condiciones ideales de comunicación sólo es una idea regulativa”.⁴¹ Cortina interpreta en esta línea las características y función del ideal tanto en Apel como en Habermas. Así escribe: “Ciertamente los consensos reales, los que se han producido y se producen en nuestro mundo, no gozan de los caracteres de la racionalidad plena, pero un progreso en la racionalización permitirá alcanzar aquella “situación ideal del habla” (Habermas), aquella “comunidad ideal de argumentación” (Apel) en que, con distintos matices, se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal, que sirve como crítica de los consensos fácticos, puesto que reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional”.⁴² Esta función de la comunidad ideal como idea regulativa es también destacada por Cortina en otro lugar, donde escribe: “Porque la idea de una comunidad ideal, aunque inserta ya siempre contrafácticamente en la praxis comunicativa, es sólo regulativa en cuanto se trata de fundamentar normas con un ámbito de validez universal, es decir, normas morales en sentido estricto”.⁴³

³⁵ *Ibid.*, p. 118. Aunque Monclús señala nuestra época como la del “anticlímax”, otros autores, no obstante, adoptan una postura omniabarcante. Así por ejemplo, Frank E. Manuel recoge una serie de trabajos y los divide en tres grupos: los que elogian el pensamiento utópico como expresión significativa del hombre, los que lo condenan como disparatado y estúpido o perverso, y los que permanecen en un estado de ambivalencia. Cf. Frank E. Manuel (comp): *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Cape, Madrid, 1982.

³⁶ Cf. Robert Spaemann: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1978.

³⁷ Cf. Hermann Lübbe, “Freiheit und Terror”, en Josef Simon (ed.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg / München, 1972, pp. 115-135.

³⁸ K.-O. Apel, “Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik”, en: Wilhelm Vosskamp (ed.): *Utopieforschung*, Tomo I, Metzler, Stuttgart, 1982, p. 335.

³⁹ Cf. *ibid.* p. 344.

⁴⁰ K.-O. Apel, “Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants”, en Raúl Fornet-Betancourt (ed.): *Ethik und Befreiung*. (En: *Concordia*, Reihe Monographien), Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 1990, pp. 35 y s. Hay traducción castellana de Norberto Smilg en: K.-O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona/Buenos Aires/México, 1991, p. 184.

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴² A. Cortina: *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 130.

⁴³ A. Cortina: *Ética sin moral, op. cit.*, p. 197.

5. CONCLUSIONES

Por referencia a la comunidad ideal es posible criticar el que en la vida real no haya auténticos diálogos. Hoy en día sólo se permite intervenir en los diálogos a los que tienen algo que ofrecer. Por eso la ética del discurso defiende que es preciso aumentar el nivel material y cultural de los sujetos para que nadie sea excluido de los diálogos en donde se tratan temas que les afectan. Hay que actualizar la potencialidad de todos los seres humanos porque todos son interlocutores válidos. Cortina nos dice que, la ética del discurso, supone “el compromiso por parte de los participantes, de elevar el nivel material y cultural de vida de todos los interlocutores virtuales, de modo que puedan ser interlocutores reales. Que nadie sabe expresar mejor los propios intereses y defenderlos que uno mismo”.⁴⁴

Aceptado lo dicho hasta ahora, la humanidad ha de proponerse, según Apel, dos tareas a largo plazo: “en primer lugar, desarrollar el *método de la discusión moral* (...) y, en segundo lugar, institucionalizar eficazmente tal método bajo condiciones finitas, jurídico-políticas”.⁴⁵ Pero en la situación histórica actual no se dan auténticos diálogos sino meros conflictos de intereses. Ante esta situación Apel rechaza emplear una ética de la intención —es decir, de la buena voluntad—, y defiende la puesta en práctica de una ética de la responsabilidad —es decir, que lo moralmente correcto acontezca—. Quien argumenta presupone la comunidad ideal en la real como posibilidad real de la sociedad real. Debemos postular moralmente la disolución histórica de la contradicción dialéctica entre la comunidad ideal de comunicación y la real. Tal empresa no podemos dejarla en manos de la buena voluntad. De modo responsable hemos de seguir la siguiente estrategia moral: “En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*”.⁴⁶

Postular la supervivencia de la sociedad actual tiene sentido por la emancipación que se logrará a largo plazo. Esta propuesta de Apel sigue, por tanto, la estrategia de un marxismo,⁴⁷ pero no ortodoxo, no dogmáticamente determinista, sino humanista, emancipatorio y, en cierta medida, hipotético-experimental, pues implica la superación de la sociedad clasista o, formulado en términos de la teoría de la comunicación, la *eliminación de todas las asimetrías*. Hoy en día existen por ejemplo dos grandes proletariados: 1) en el Tercer Mundo, el cual sufre una gran pauperización; y 2) en la sociedad industrial occidental, el cual no sufre tanto la pauperización, pero sí la alienación. La coordinación entre ambos proletariados es difícil a causa de que no poseen los mismos intereses materiales.

Según Apel, para que los hombres rompan emancipatoriamente sus barreras, hay que provocar en ellos la *autocomprensión reflexiva*. Para Apel, esta tarea incumbe a las

⁴⁴ A. Cortina, *La moral del camaleón. Ética política para nuestro fin de siglo*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, p. 129.

⁴⁵ K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (1973), en *Transformation der Philosophie*, Tomo II, *op. cit.*, p. 426.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 431.

⁴⁷ Las tendencias marxistas de Apel parecen provenir de su conexión con la joven generación de la Escuela de Frankfurt de la que es miembro “en cierta medida” —según palabras de Cortina—. Cf. A. Cortina: *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985, p. 36. Pero según Reese-Schäfer, Apel, al contrario que Habermas, nunca se ha trasladado al entorno intelectual de la Escuela de Frankfurt. Reese-Schäfer dice que, en Apel, “un cierto marxismo occidental y una orientación socialdemócrata básica se han de atribuir, por otro lado, ciertamente, a la influencia de su amigo Habermas”. Cf. Walter Reese-Schäfer: *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1990, p. 95.

ciencias crítico-emancipatorias de la sociedad, como el psicoanálisis o la crítica de las ideologías, que a su vez deben servirse de otras ciencias sociales como la economía. Pero independientemente de qué ciencia sea la encargada de provocar la reflexión en los hombres, lo indudable es que ésta ha de tener lugar. El hombre ha de advertir que, incluso en la situación de decisión solitaria, no hay ninguna regulación ética mejor que la siguiente: “poner en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación”⁴⁸.

⁴⁸ K.-O. Apel, “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (1973), en: *Transformation der Philosophie*, tomo II, *op. cit.*, p. 435.

EL DEBATE REALISMO-ANTIRREALISMO EN EL NEOPRAGMATISMO: LA PERSPECTIVA DE WILLIAM JAMES*

Nieves López Agrasar

Universidade de Santiago de Compostela
nievesla@usc.es

Abstract: The recent neopragmatism, Hilary Putnam and Richard Rorty mainly, had studied Classic Pragmatism searching support to their epistemological theories. Natural realism is Putnam's alternative to Metaphysical Realism and antirealism is Rorty's version. William James and John Dewey had been considered as thinkers who attack representationalism in their latter writings. They challenged theory of truth from this knowledge conception and they advanced recent debates in analytic philosophy as realism-antirealism or fact-value distinction. We study William James position in this contemporary debate to analyze his attitude about the dispute representationalism-antirepresentationalism or realism-antirealism, and to explain why his theory of truth is relevant for new pragmatists.

Keywords: pragmatism, truth, realism, antirealism, empiricism, representationalism.

0. INTRODUCCIÓN: VIEJO Y NUEVO PRAGMATISMO

El pragmatismo clásico americano, con sus tres representantes más relevantes a la cabeza, Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, está viviendo un segundo renacimiento. Nuevos estudios se realizan sobre sus obras, se les cita frecuentemente (a veces para afirmar lo contrario para lo que otros los nombraron), y una ola de interés ha arribado a sus trabajos buscando, probablemente, una vía intermedia capaz de lidiar entre una concepción de la filosofía reducida a mera crítica cultural u otra que aspira a ser ciencia fundamental, entre una noción de Verdad trascendente que pretende regular la actividad cognoscitiva toda, o muchas verdades plurales adheridas a creencias que consideramos suficientemente justificadas, por lo menos de momento, o entre una posición antirrealista u otra realista. El viejo pragmatismo puede ser una vía intermedia porque un día dirigió una crítica severa a la epistemología moderna, personificada en la figura de Descartes, acusándola de dualista, y emprendió una vía monista o mejor, holista, que no renuncia a un empirismo falibilista y pluralista.

Pues bien, no es ajeno a ese renacimiento del viejo pragmatismo el que una serie de autores, muy dispares, se autodenominen en nuestros días a sí mismos "neopragmatistas". Así, pensadores como Paul Churland, Susan Haack, Stanley Cavell, Hilary Putnam y Richard Rorty, por citar sólo a algunos, los más conocidos, se dicen continuadores de esa tradición filosófica estadounidense, y se apoyan en algunas de sus

* Este trabajo se realiza en el marco del proyecto de investigación "La justificación del conocimiento en las ciencias formales y empíricas" (HUM2006-04955/FISO) del Ministerio de Educación y Ciencia.

interpretaciones para justificar las suyas propias. Sin embargo decir que la conexión entre el nuevo y el viejo pragmatismo es su continuidad temática y problemática es de una norme vaguedad, pues el pragmatismo de James, Peirce y Dewey no ha sido nunca monolítico, y es tan grande la variedad de sus concepciones que ya, en la temprana fecha de 1908, Arthur O. Lovejoy distinguió trece pragmatismos diferentes. ¿A cuál de esos trece, si es que no podemos distinguir alguno más, es al que se adscribe el nuevo pragmatismo? Pues diciéndolo de una forma pragmatista burda: depende del interés, y así del neopragmatismo han salido soluciones relativistas o guías para la investigación científica, defensas del realismo, con diversas variantes, y no menos firmes apologías del antirrealismo, elaboraciones de la verdad alternativas a la correspondentista, o clamores para abandonar de una vez por todas su defensa en el reino filosófico.

Este interés por el pragmatismo clásico ha dado lugar a que hoy ya se empiece a hablar, también de forma interesada, de un “giro pragmatista de la filosofía”. A la espera de que este giro se consolide o se desvanezca, se yergue como una alternativa a las limitaciones del “giro lingüístico de la filosofía” del que la filosofía analítica es sólo uno de sus desarrollos, y que tenía en su seno esquemas dualistas (contenido/esquema, hecho/valor, analítico/sintético, por citar sólo algunos).

Quizás la expresión “renacimiento” que utilicé al principio, pudiera hacer pensar que, el viejo pragmatismo murió en algún momento. William James y John Dewey gozaron de fama y popularidad en su tiempo, sus escritos fueron traducidos a numerosas lenguas y gracias a ello fueron conocidos los escritos del más desconocido Peirce, al que atribuyeron el origen del pragmatismo. Si la atención de estos filósofos decayó en los otros países, no así en su país natal, en donde buena parte de los filósofos de esa tradición analítica, como Willard V. O. Quine o Wilfrid Sellars, bebieron de sus escritos, y en ellos se inspiraron para denunciar los esquemas dualistas de la filosofía.

Hoy el resurgimiento del pragmatismo permite ver que aquello que se diluyó en la tradición analítica, no se limitaba a la clarificación de los conceptos, pues estos se entendían como un medio para potenciar la acción, teoría de la acción liberadora y de la razón responsable, eso podemos aprender hoy del pragmatismo antiguo.

Y los neopragmatistas se acusan, mientras tanto, unos a otros de no estar interpretando bien a los clásicos, y de llevar sus postulados al límite. Por ejemplo Susan Haack se adscribe a un pragmatismo reformista, el que ella considera el buen pragmatismo, el que nace con Peirce, continúa en el segundo departamento de Harvard con C.I. Lewis, y tiene a Mead entre los suyos. Es un pragmatismo que, en palabras de Haack, “reconoce la legitimidad de las cuestiones tradicionales sobre la verdad como un objetivo esencial para nuestro conocimiento y sostiene una concepción de la verdad objetiva para que esas cuestiones tengan peso” (Haack, 1992b: 351). Frente a él, existiría un pragmatismo radical, al que ataca por revolucionario o vulgar, el pragmatismo malo, en el que sitúa a Schiller, Richard Rorty, Stich o Paul Churland que “rechaza la objetividad de la verdad, y no reconoce la legitimidad de cuestiones epistemológicas que pretendan estar por encima de las cuestiones inherentes a nuestras convenciones cognitivas habituales” (*Ibidem*). Claro que esta distinción deja a una serie de pensadores en el limbo, si aún se me permite usar esa palabra, ni más ni menos que a los otros dos pragmatistas clásicos, John Dewey y William James, además de a Quine y al neopragmatista Hilary Putnam, a medio camino entre los dos. A pesar de los empeños de Susan Haack por encontrar los elementos reformistas en el pensamiento de estos autores, a veces se portan mal, con elementos de radicalidad que los hace difíciles de integrar en el grupo de los buenos.

Vamos a centrarnos en los pragmatistas del limbo, Hilary Putnam, William James y John Dewey, en concreto, y también nos va a interesar el “vulgar” Rorty. De hecho son los nuevos pragmatistas más conocidos, y los que más han contribuido a el resurgir del viejo pragmatismo. No es que no nos interese el pragmatismo reformista de Peirce, es más, es posible ver en el semiótico rasgos de radicalidad que a la misma Haack se le escapan, y que a veces hacen que Peirce, James y Dewey no están diciendo cosas tan distintas. En tal caso, esta misma visión de Peirce es compartida por Rorty, que aunque prestó importancia a este pensador en sus primeros escritos, afirmó en *Consecuencias del pragmatismo* que “su contribución al pragmatismo se redujo a darle un nombre y a haber inspirado a James” (Rorty, 1996a: 242). Por su parte Hilary Putnam es más justo con el legado peirceano, pero desde el abandono de su realismo interno, en donde mantenía la defensa de elementos como clarificación o verdad como convergencia de largo recorrido al modo de Peirce, ha ido paulatinamente acercándose más a William James y John Dewey en sus versiones del realismo humano o del actual realismo natural. Así que examinemos cómo estos autores interpretan a William James en su pensamiento.

1. REALISMO-ANTIRREALISMO

Si tuviéramos que decir una diferencia entre el pensamiento de Putnam y el de Rorty, inmediatamente se nos vendría a la cabeza que uno se dice realista, aunque va modificando las versiones de ese realismo, y el otro antirrealista.

Pocos conceptos son tan escurridizos como el de Realismo. Una forma de determinarlo es examinarlo a la luz de sus oponentes, a aquello a lo que ellos se han enfrentado.

Así, un primer realismo es el que se opone a nominalismo. Es el realismo predominante en la filosofía medieval, el que afirma, muy resumidamente, que los universales son reales. Charles S. Peirce reabrió este debate y se postuló como un “realista de tipo extremo” al afirmar que no sólo son reales los universales, los predicados, los generales o las leyes, sino que también las posibilidades son reales. Para Peirce la práctica de la ciencia no funciona del modo nominalista, la solución que se impuso en las Universidades y que se vio retrospectivamente como la que fomentó la ciencia moderna, pues ello supondría convertir las leyes, teorías y conceptos científicos en ficciones, y no como piensa en realidades que operan verdaderamente en la naturaleza. Para Peirce la práctica de la ciencia en nuestros días da la razón a los realistas, y acusa de nominalistas a todos aquellos filósofos contra los que disientía, el pragmatismo de William James, el empirismo de Berkeley, o al mismísimo Duns Scoto. El propio Hilary Putnam retomó el debate en *Philosophy of Logic*, donde se definía, frente al nominalismo, como realista en filosofía de la ciencia pues la ciencia no se limita a construir objetos o a predecir hechos, sino que uno de sus propósitos más importantes es descubrir leyes verdaderas o “muy-próximas-a-ser-verdaderas”, y que las formulaciones científicas presuponen la existencia de fuerzas, distancias y masas, tal vez no como entidades reales, pero sí como cosas que pueden ser medidas por números reales” (Putnam, 1971: 338). Idéntica perspectiva realista mantenía, durante esta época, en matemáticas, frente al ficcionalismo, y en la concepción del lenguaje. Posteriormente considerará que esta etapa estaba marcada por la asunción de un Realismo Metafísico que rechazará al proponer su realismo interno. Más recientemente Susan Haack re-

tomó los argumentos de Peirce como pertinentes para dar cuenta de la investigación científica, pero no han tenido relevancia para el debate realismo-antirrealismo de los neopragmatistas Putnam y Rorty (Haack, 1992a: 19-50).

Un segundo realismo se ha contrapuesto a la tradición idealista. El idealismo considera que la realidad es de alguna manera correlativa y dependiente de las operaciones mentales con las que conocemos. En la versión radical de Berkeley “ser es percibir”, dando al traste con la distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias. El realismo, por su parte, se opone al idealismo porque sostiene que “la creencia en que los enunciados de la clase en disputa poseen un valor de verdad objetivo, independientemente de nuestros medios de conocerlo: son verdaderos o falsos en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros” (Dummett, 1978: 146).

Claro que esta definición de Realismo no incluye a todos aquellos que se autodenominan con ese término. Más bien, caracteriza a aquel Realismo con mayúsculas, ese que surgió como reacción al Idealismo hegeliano que sostenía que la realidad está ahí fuera, y que ésta estaba dada y concluida, independientemente de nuestra caracterización y conocimiento, con la que correlacionaba una Verdad también independiente y correspondentista. Este Realismo es el enemigo a batir tanto para William James que lo denomina con mayúsculas, pero también con otros epítetos como Absolutismo y, curiosamente la identifica con la noción de realidad que tenían los idealistas, pero también es el oponente de Hilary Putnam que lo llama Realismo Metafísico y así mismo el de Richard Rorty que lo denomina “teoría de la copia o del espectador”, “realismo”, “esencialismo” o “representacionalismo”. En tal caso, James, Putnam y Rorty están de acuerdo sobre el enemigo a batir, un oponente que vamos a denominar “Realismo Representativo”. El Realismo representativo se caracteriza por

- (1) Existe un mundo cuya existencia y naturaleza es independiente de nosotros y de nuestra experiencia perceptual de él;
- (2) Percibir un objeto localizado en ese mundo externo necesariamente implica causalmente interacciones con ese objeto, y
- (3) La información adquirida sobre percibir un objeto es indirecto; es información más inmediatamente sobre la experiencia perceptual causada en nosotros por el objeto [Jackson, 1997: 445].

El Realismo Metafísico de Putnam puede ser entendido como “globalizando” el realismo representativo en el sentido de que extiende un enfoque general de la percepción a ámbitos epistemológicos y representativos. Para Putnam el Realismo Metafísico sólo sustituyó, tras el “giro lingüístico” de la filosofía analítica del siglo XX, “mente” por “lenguaje” y teorías de la percepción por teorías semánticas, pero mantuvo el mismo esquema realista de la filosofía moderna, un modelo cognoscitivo plagado de dualismos como realidad/apariencia y mundo/ser humano; el Realismo Metafísico continúa tras el giro lingüístico porque trata de manejar la brecha sujeto/objeto con teorías sobre semántica y referencia que puedan explicar cómo el lenguaje se conecta con el mundo.

Desde esta perspectiva [la del realista metafísico], el mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una verdad y una descripción completa de “la manera en que el mundo es”. La verdad implica algún tipo de relación de correspondencia entre palabras o signos y cosas externas y grupos de cosas. Denominaré a esta perspectiva la perspectiva externalista, porque su punto favorito de vista es el punto de vista del Ojo de Dios (Putnam, 1981: 49).

La representación del realismo tradicional por parte de Rorty no es muy diferente del Realismo Metafísico descrito por Putnam, aunque Rorty utiliza nombres como “realista” o “esencialista” o “representacionalista” más que “realista metafísico”. Rorty está de acuerdo con Putnam en su crítica a la filosofía analítica, pues ésta trató de desbancar la vieja oposición entre realismo e idealismo que había caracterizado a la filosofía moderna a partir de Descartes. Sustituyendo la referencia a la “mente” por la referencia al “lenguaje”, la filosofía analítica creyó que marcaba un “cambio de marcha” en filosofía, pero para Rorty no hacían más que reproducir los esquemas mentalistas de la filosofía moderna en la medida en que las posturas mentalistas y lingüísticas son igualmente tributarias de la tesis de representacionalismo pues seguía lastrada por eso que Sellars denominó como “mito de lo dado”.

Putnam y Rorty se consideran diametralmente opuestos a este Realismo Representativo, en esto coinciden, pero no existe una perspectiva alternativa única que oponer a este. Mientras Putnam ha optado desde hace más de dos décadas por defender un “realismo” con minúsculas para describir su visión (con diversos epítetos según el momento), un realismo que no puede ser confundido con el Realismo Metafísico, Rorty se ha denominado como “antirrealista”.

Empecemos por el realismo que defiende Putnam. La propuesta alternativa al Realismo Metafísico se ha ido modelando durante épocas y ha pasado por diversas denominaciones que expresan los cambios adoptados por este autor con respecto a la verdad y objetividad. A diferencia de Rorty, Putnam siempre ha tratado de ofrecer una alternativa al Realismo Metafísico que no caiga en el relativismo. Así, nos fijaremos en tres momentos de su propuesta: el realismo interno, el realismo humano y el realismo natural. Si en el realismo interno la influencia de William James era menor, ella ha ido en aumento en sus propuestas conducentes a la defensa de un realismo del sentido común.

Su defensa del realismo interno puede fijarse temporalmente entre los años 1976-1985, fechas de *Realismo y Razón* y *Las mil caras del realismo* respectivamente, que ya marca el inicio de una nueva etapa. Se denomina interno para diferenciarse de la perspectiva externalista del Realismo Metafísico. Putnam intenta hacer justicia a las “genuinas intuiciones del realismo”, sin caer en la “fantasía metafísica” de un mundo de objetos que se autoidentifican y de una misteriosa relación de correspondencia entre nuestros pensamientos y tales objetos, ni en el relativismo que se auto refuta al no poder dar razón de su propia corrección. El núcleo de la propuesta es identificar verdad no con justificación, sino con justificación idealizada. El concepto de la verdad como justificación idealizada conlleva que si las condiciones epistémicos fuesen las ideales, el veredicto final sobre qué es la verdad en cada caso, si nosotros fuéramos razonables, tendería necesariamente a converger: “es de esperar que la verdad sea estable o convergente” (Putnam, 1981: 65). La idea de “convergencia final en la verdad” de Putnam presenta paralelismos con el concepto de verdad de Peirce como la “opinión final”, y aunque Putnam haya negado que su concepto de condiciones epistemológicas ideales se deba tomar “en ese fantástico (o utópico) sentido peirceano”, la prueba de que el elemento utópico estaba presente está en que el propio Putnam rechazó este concepto posteriormente.

La segunda etapa la podemos fijar entre los años 1986-1994, desde *Las mil caras del realismo* hasta las conferencias Dewey, que inician la etapa del “realismo natural”. En esta etapa defiende una vuelta al realismo que pasa por la crítica de la noción moderna de los datos sensoriales y de las dicotomías a que tal noción ha dado lugar

(cosa en sí-representación; objetivo-subjetivo; hecho-valor). Es un período, también, de autocrítica: Putnam advierte que su propio realismo interno todavía conservaba la imagen de los datos sensoriales como intermediarios entre nuestras facultades cognitivas y el mundo externo. Para Putnam, toda concepción del conocimiento que asuma la noción de los datos sensoriales no puede más que acabar en realismo o antirrealismo. Defendiendo la noción de relatividad conceptual afirma que se puede ser realista con respecto al valor de nuestras nociones ordinarias de representación, objetividad y verdad, y a la vez, sostener que no existen estándares para el uso de tales nociones al margen de nuestras elecciones conceptuales. Se abandona el influjo de Peirce para acercarse más a la obra de William James y John Dewey, sin duda por influjo de su esposa, Ruth Ann Putnam, y de Richard Rorty, que siempre han prestado atención a estos autores. Las ideas de William James desempeñarán un papel fundamental en su vuelta al realismo; John Dewey ejercerá un influjo notable en nuestro autor en lo que respecta a su concepción de la naturaleza de los problemas éticos y sociales, y a su visión de la democracia como condición indispensable del conocimiento. Así Putnam trata de conciliar su original tendencia al realismo en filosofía de la ciencia con el influjo antirrealista que recibió de Michael Dummett en los años 70, en una síntesis que debe mucho a las intuiciones de los pragmatistas clásicos americanos. La principal de esas intuiciones es que el conocimiento es humano (y, por tanto, falible), lo cual no impide que pueda ser objetivo.

Por último una última versión del realismo puede denominarse “realismo natural” y es en el que está en la actualidad. Dos cambios importantes con respecto al realismo humano: su noción de verdad y su teoría de la percepción. Mientras que, en el realismo interno, Putnam defendía una concepción de la verdad acotada epistémicamente –a saber, una proposición es verdadera si y sólo si puede ser justificada racionalmente en condiciones ideales– en el realismo natural ha aceptado algunos rasgos propios de una concepción realista de la verdad como trascendencia –es decir, la posibilidad de que el valor de verdad de una proposición se encuentre más allá de nuestras posibilidades de reconocimiento– lo que entra en conflicto con su realismo interno. Este cambio con respecto a la verdad debe ser comprendido en relación con su cambio de perspectiva respecto a la naturaleza de la percepción, pues para Putnam “el tema de “cómo el lenguaje se vincula al mundo” es una reformulación del viejo tema de “cómo se vincula la percepción al mundo” (Putnam, 2001: 14). En la adopción de una teoría de la percepción alejada de la concepción del interfaz cartesiana, ha tenido mucho que ver James pues, como señala Putnam se quedó impresinado por “la insistencia de James en que la concepción de nuestras experiencias como ‘internas’ a nuestras mentes (o a nuestras ‘cabezas’) es un error”, y que por lo tanto James estaba en lo correcto al sostener que deberíamos abandonar la tesis tradicional de la percepción.

La teoría de la percepción quiere hacer justicia al hombre de la calle que ve una mesa como algo “sólido” y ello aunque el realista científico le diga que la física ha descubierto que la mesa es, en su mayor parte, *espacio vacío*: que la distancia entre las partículas es inmensa en relación con el radio del electrón o con el núcleo de uno de los átomos que componen la mesa. Es decir, el realista científico sigue primando las cualidades primarias, y despreciando las secundarias, y negando al hombre de la calle lo que este percibe. En contraste, un “realismo natural”, en el sentido propuesto por William James o Austin, sostiene que los objetos normales de la percepción son las cosas “externas”, o mejor, que una percepción correcta consiste en ver, oír, o sentir las cosas “de fuera”, y no las impresiones que tales cosas causan en la mente de

las personas. Si el objeto de la percepción son las sensaciones y no las cosas mismas, la noción de verdad como correspondencia entre los conceptos o representaciones a que tales sensaciones dan lugar y las cosas mismas, se vuelve ininteligible, pues supone situarse fuera de la misma mente para verificar si tal correspondencia existe. Sin embargo, no hay incompatibilidad entre el realista científico, que sigue preso de la imagen del interfaz, y la del realista del sentido común, pues la realidad se presenta de mil caras.

Parecería más fácil describir el antirrealismo. Fue Michael Dummett el primero que puso en circulación el término “antirrealista” para describir un debate entre representacionalistas. Así, para Dummett

El *antirrealista* opone a este [al realista] la opinión de que las declaraciones de la clase en disputa sólo son entendidas por referencia al tipo de cosa para el que contamos con evidencia en una declaración de esa clase (Dummett, 1978: 146).

Rorty complica bastante más el cuadro antirrealista al confrontarlo con el dualismo representacionalismo-antirrepresentacionalismo. Para Rorty, “la cuestión representacionalismo *versus* antirrepresentacionalismo es distinta de la de realismo *versus* antirrealismo, porque esta última sólo se plantea para los representacionalistas” (Rorty, 1996b: 16). Para Rorty el antirrealismo sólo puede ser antirrepresentacionalista. La distinción de Dummett era rea del mismo esquema representacionalista que la confrontación realista-idealista de la filosofía moderna mentalista: ambos, mentalistas (realistas o idealistas) y analíticos (realistas o antirrealistas) seguían tratando del mismo tema, el de hasta qué punto puede ser *representada adecuadamente* la realidad objetiva (no lingüística) por el pensamiento (por el lenguaje). El antirrepresentacionalismo rortyano deja a la filosofía despojada de la adherencia a una representación adecuada (verdadera) de la realidad, base de la tradición metafísica y epistemológica de la tradición, y para ello hay que abandonar las ideas rectoras del representacionalismo, a saber, “objetividad”, “referencia”, “verdad”... Entre otros muchos autores como Heidegger, Quine, Sellars o Davidson, Rorty se inspira en James para defender una solución alternativa a la imagen representacionalista de la tradición analítica pues, señala,

“A mi modo de ver, James y Dewey no sólo estaban aguardando al final del camino dialéctico recorrido por la filosofía analítica, sino también del que, por ejemplo, Foucault y Deleuze en la actualidad recorren” (Rorty, 1996a: 24).

Rorty desprecia “al James de *Radical Empiricism* al que identifica como las partes peores (metafísicas) de James” que le “parecen versiones debilitadas del idealismo, intentos de responder preguntas epistemológicas (formuladas “acientíficamente”) con respecto a “la relación sujeto-objeto” mediante “generalizaciones y analogías ingenuas” que hacen mayor hincapié en la “sensibilidad” que en la “cognición”, (citando a Reichenbach, Rorty, 1996a: 300), pero alaba al James restante porque lo considera como antirrepresentacionalista, por tanto antirrealista, y ve en su noción de Verdad un precedente del abandono de la Verdad como desvelamiento de la naturaleza del conocimiento y del mundo, y por tanto un abandono del privilegio que la filosofía moderna había concedido a la ciencia como baluarte de la racionalidad.

Así el William James que nos presenta Putnam es un “realista natural”, mientras que para Rorty es un precedente del “antirrealista antirrepresentacionalista”. Claro que desde la perspectiva de Rorty tan antirrepresentacionalista, y antirrealista, es él como

Putnam, y ello contradiciendo al propio Putnam que defiende un realismo modesto, y que califica a Rorty de “antirrealista” y “relativista”. En tal caso, en la interpretación que ambos autores nos presentan de William James, desprecian los elementos metafísicos de este, como el primordio de la experiencia pura que defiende en *Empirismo Radical*, pero reparan en su teoría de la verdad o en su teoría de la percepción, elementos que son difícilmente separables de sus bases ontológicas. Además la propuesta de William James es ya una alternativa al debate realismo-antirrealismo de la tradición analítica, por lo que resulta de difícil catalogación en este debate, así como dentro del representacionalismo-antirrepresentacionalismo, pues, en su intento por combatir los dualismos, se podrá observar que mantiene una alternativa no dualista a ambos debates.

Es claro que William James no pudo conocer el giro lingüístico. Peirce por su parte se puede considerar como un precursor de ese giro, por sus estudios de lógica, y sus desarrollos semióticos, pero no James, que despreció la lógica y los conceptos por ser incapaces de dar cuenta de la riqueza vital. A pesar de ello, o mejor, precisamente por ello, la filosofía de James interesa más a los neopragmatistas Putnam y Rorty, pues es una alternativa al enfoque lingüístico. Las críticas al Realismo Metafísico bien pudo haberlas sacado Putnam de James, algo que se veía de una forma más clara cuando Putnam llamaba a este Realismo, Realismo con Mayúsculas, al que oponía un realismo con minúsculas, como James hacía en sus escritos. Hay en James esbozos de una crítica a la concepción representacionista del conocimiento en «Observaciones a la noción de la mente como correspondencia de Spencer», en donde utiliza la metáfora del espejo para designar la concepción epistemológica de Spencer, pero es dudoso que James extendiera esa crítica a toda la epistemología moderna.

En el fondo, Putnam y Rorty son reos de un esquema dualista, procedente de la filosofía de la mente, que no saben superar. Este no es el realismo jamesiano.

3. EMPIRISMO RADICAL: UNA ALTERNATIVA REALISTA SIN EL DUALISMO REPRESENTACIÓN-ANTIRREPRESENTACIÓN

William James defendió un empirismo radical no dualista, en donde el esquema representación-antirrepresentación es abolido.

El empirismo radical es considerado por el propio James explícitamente como una *Weltanschauung* o cosmovisión. Su propuesta, tanto ontológica como epistémica es la de un “monismo pluralista” o en términos bien certeros de Bertrand Russell un “monismo neutral”. Russell lo explica así:

El “monismo neutral” –en contraposición a los monismos idealista y materialista– es la teoría que sostiene que las cosas comúnmente consideradas como mentales y las cosas comúnmente consideradas como físicas no difieren en razón de ninguna propiedad intrínseca, presente en uno de los dos conjuntos y ausente del otro, sino sólo difieren en razón de su modo de agruparse y su contexto (Russell, 1981:196).

Por lo tanto el empirismo radical se trata de una teoría de las relaciones intraexperienciales con notables consecuencias epistemológicas. Para ello parte de la experiencia, y no excluye ningún elemento que se experimente directamente. Considera las relaciones intraexperienciales objeto de la misma experiencia, y siendo dichas relaciones una parte de la misma realidad, como lo son los propios hechos. Postulan

do una sustancia primordial, la denominada “experiencia pura” que, en sí misma, no es ni material ni mental, y que lo compone todo. La postulación de tal sustancia va pareja en la argumentación de James a la negación de la conciencia con carácter de entidad, el destierro de la conciencia del *status* de los primeros principios. Aquel ataque que Peirce había emprendido contra la epistemología cartesiana, queda concluido con la aniquilación de su entidad privilegiada. La conciencia ya no es un ente, sino una función, la función del conocer. La tesis de James radica en “que si partimos de la suposición de que no hay más que una materia primordial en el mundo, de la que todas las cosas están compuestas, y si a esa materia la llamamos “experiencia pura”, el conocer se explica fácilmente como una especie particular de relación de uno a otro, en la que pueden intervenir partes o porciones de experiencia pura. La relación en sí misma es una parte de experiencia pura; uno de sus “términos” se convierte en el sujeto o portador del conocimiento, es decir, el *cognoscente*, y el otro, en el objeto conocido” (James, 1996: 4). El perspectivismo pragmático que nos permite ver el objeto desde distintos puntos de vista radica en esta presuposición: la cosa está presente en cada contexto en su totalidad, lo que no da pretexto para hablar de conciencia, por un lado, y realidad externa, por otro. No hay dualismo sujeto-objeto porque “*esse est percipi*”. No hay representacionismo en James. Y no lo hay sin necesidad de recaer en un empirismo idealista de corte subjetivista al modo de Berkeley. Como nos dice el propio James.

Como “subjetiva”, decimos que la experiencia representa; como “objetiva”, es representada. Lo que representa y lo representado son aquí numéricamente lo mismo; pero tenemos que recordar que en la experiencia *per se* no reside ningún dualismo de ser representado y representar. En su estado puro, o aislada, no hay ningún dividirse de la misma en conciencia y aquello “de lo que” hay conciencia. Su subjetividad y objetividad son solamente atributos funcionales, que solamente se advierten cuando la experiencia “se considera”, es decir, se habla de ella doblemente, considerándola según sus dos diversos contextos respectivamente, por medio de una nueva experiencia retrospectiva, de la que toda aquella complicación pasada forma ahora el contenido fresco y lozano (James, 1996: 23).

Es la experiencia posterior la que permite distinguir retrospectivamente entre conocedor-conocido, y la que se figura que una representa y la otra es representada. Pero no existe representacionismo *ab initio*.

Y no hay incompatibilidad entre el realista científico que ve la mesa como espacio vacío y átomos y el realista del sentido común u hombre de la calle que afirma que lo que él ve, percibe es algo sólido. Esas y otras caracterizaciones de la mesa son posibles porque la cosa se me da a mí de forma distinta a como se le da al científico, porque el interés con el que cada uno utiliza el objeto es distinto, pero a la vez es posible que una misma cosa la pueda describir de uno u otro modo de modo distinto por el mismo sujeto en distintos momentos.

James niega que exista duplicidad experiencial, y por lo tanto que no exista conexión alguna entre sujeto y objeto. Muy al contrario, sujeto y objeto están compuestos de la misma materia primordial, la “experiencia pura” y por lo tanto, por conocimiento se entiende la relación que se pueda establecer entre las distintas partes de la experiencia pura que, dependiendo del contexto, unas veces figurarán como sujeto, otras como objeto, o incluso “pueden figurar en ambos grupos o contextos simultáneamente” (James, 1996: 10).

Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta del empirismo radical es que consigue diluir el dualismo más enraizado en la historia de la filosofía; aquel que mantiene la diferencia hecho-valor, el hecho como susceptible de captación objetiva, el valor como meramente subjetivo. Este es uno de los aspectos que más han interesado a Putnam de James. Sin embargo en el viejo pragmatista también es este uno de los aspectos que corrobora la tesis de la experiencia pura,

[...] yo trataré de demostrar [...] que sus ambigüedades [de nuestras experiencias afectivas, de nuestras emociones y percepciones apreciativas] ilustran bellamente mi tesis central de que la subjetividad y objetividad son asuntos no acerca de qué está hecha una experiencia originalmente, sino de su clasificación. Las clasificaciones dependen de nuestras intenciones eventuales. [...] En el caso de nuestras experiencias afectivas nosotros no tenemos intenciones permanentes y rotundas que nos obliguen a ser consistentes, así que nosotros encontramos fácil dejarlas flotar ambiguamente, a veces clasificándolas entre nuestros pensamientos, otras entre las más realidades físicas, dependiendo del capricho o de la conveniencia del momento. De este modo esas experiencias, lejos de ser un obstáculo para la filosofía de la experiencia pura, sirven como una corroboración excelente de su verdad (James, 1996: 141-142).

No es posible mantener la distinción entre ciencias naturales, aquellas susceptibles de captación objetiva en el conocimiento, y las denominadas ciencias humanas, aquellas en las que la aprehensión de su objeto está siempre mediada por la subjetividad. Para James “nosotros descubrimos la belleza del mismo modo que descubrimos las propiedades físicas de las cosas” (James, 1996: 143).

Sin embargo postular una “experiencia pura” como primordio conduce a acusaciones de relativismo y subjetivismo. Es por ello, que Putnam y Rorty huyen de esta categoría. En primer lugar porque la experiencia siempre parece subjetiva, sensorial, individual y privada; es así en el empirismo clásico, no en el empirismo radical porque la distinción sujeto/objeto es funcional, hecha en la experiencia, y es esa experiencia pública la que permite ponernos de acuerdo en que lo que yo denomino “mesa” es lo que tú denominas “mesa”, algo que recoge Putnam en su última etapa, pero despreciando la base sobre la que erige James esa publicidad, el monismo experiencial; en segundo lugar porque la experiencia es concebida como un asunto exclusivamente epistemológico, pero en James es tanto parte de una ontología plural y variada a la que la “experiencia pura” da unidad, como un asunto de conocimiento; en tercer lugar, porque la experiencia es considerada como separada de la razón, como una fuente de conocimiento distinta de la del entendimiento que, en buena parte corrige sus determinaciones; en James la experiencia rompe ese dualismo, y está llena de inferencia, es un futuro implicado en un presente.

Por eso es muy difícil entender el realismo natural de William James si desterramos la ontología de la experiencia radical. Por eso presenta dificultades el realismo natural de Putnam. El realismo natural de James permite reconocer que existen objetos externos con independencia del propio sujeto humano, –en esto coincide con el resto de realistas–, y postula que la percepción se relaciona con objetos y acontecimientos del exterior, y no con datos sensoriales privados. A través de una teoría de la percepción, que Putnam valora positivamente en *Realismo de Rostro Humano*, puede decir con Berkeley que “ser es percibir”, pero sin caer en el solipsismo de aquel, ni en la negación de la materia.

Lo que el sentido común califica como realidades coincide con lo que los filósofos consideran ideas, y por lo tanto no procede tal distinción. Tampoco hay contradicción

entre diversos modos de darse el objeto pues es la intencionalidad del sujeto la que lo encara ante el objeto así que una mesa puede darse como sólida, para el hombre de la calle, como fundamentalmente compuesta de vacío para el realista científico, sin que deje de ser la misma mesa. El objeto no se agota en una determinación única, y todas estas determinaciones pasan a ser parte ellas mismas de la experiencia; sin embargo, no caben las perspectivas inventadas o falsas, porque la realidad se resiste a ellas.

Entonces, en principio dejad pasar el realismo natural como posible. Tu mente y la mía *deben* acabar en el mismo percepto, no simplemente contra él, sino como si fuese una tercera cosa externa, pero insertándose ellas mismas en él y uniéndose con él, por toda suerte de uniones conjuntivas que parecen ser experimentadas cuando un término perceptual ‘se realiza’” (James, 1996: 82).

Tampoco tiene dificultad James para determinar que son reales entidades como las clases o los números, pues son relaciones que establecemos con el mundo, y las relaciones son, desde su propuesta del empirismo radical, tan reales como cualquier otra cosa. No necesita James acudir a tesis como el relativismo conceptual para justificar la realidad de este tipo de entidades, como hace Putnam, ni salir de la propia experiencia, ni tiene problemas para justificarlas desde su teoría perceptual.

Otro de los aspectos en los que han reparado Putnam y Rorty en James ha sido en la teoría de la Verdad. Para el primero es una alternativa a la verdad correspondentista del realismo metafísico, para otro un ejemplo de que la teoría de la verdad debe ser desterrada, pues es la noción clave de los esquemas representacionistas de la filosofía epistemológica moderna. Esta lectura es un fiel reflejo de cuál ha sido la posición que han mantenido con respecto a la verdad. Desde sus primeros escritos, Putnam ha sostenido que el término “verdad” es un término con sentido, y no un simple cumplimiento que hacemos a ciertas afirmaciones, como sostiene Rorty. Aunque Putnam está de acuerdo con Rorty y con los antirrealistas actuales (por ejemplo, Nelson Goodman) en rechazar la noción de verdad como correspondencia entre nuestros pensamientos y las cosas “tal como son en sí mismas” (pues no hay manera de salir de nuestros esquemas conceptuales para ver, cómo es el mundo *realmente*), no cree que el abandono de esa noción nos obligue a abrazar el relativismo o el irracionalismo.

La interpretación que hace Rorty de la verdad jamesiana es fácilmente rebatible desde los propios textos de James. La Verdad que James propone no es la de un relativista “todo vale” porque, como él mismo afirma

Para él [el pragmatista] como para su crítico, no puede haber verdad, si no hay algo sobre lo cual pueda decirse que es verdad. Las ideas son superficies psicológicas opacas, a menos que alguna sustancia reflejante les dé el lustre cognoscitivo. Por esto es por lo que, como pragmático, tan cuidadosamente *postulé* la realidad *ab initio*, y por qué, a través de toda mi discusión, persisto como epistemólogo realista (James, 1987: 925).

La realidad ejerce un factor de resistencia ante las determinaciones inventadas o falsas, porque la experiencia hace pública la incongruencia de unas y otras. Pero la propia verdad está inserta en la experiencia, y por lo tanto, sometida a que determinaciones futuras la presenten como falsa, por lo que elude el recurso del último Putnam de mantener una noción trascendente de la verdad. Para James,

La verdad de una idea no es una propiedad estancada e inherente a sí misma. La verdad *acontece* a una idea. *Se hace* verdadera. Los hechos *la hacen* verdadera. Su veracidad *es* realmente algo que sucede, un proceso, a saber: el proceso de su propia *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación* (James, 1987: 573-574).

No es una verificación al modo de los empiristas lógicos, pues el modelo jamesiano es, de nuevo gracias a su empirismo radical, no dogmático, y sí holista. Su concepción de la verdad daba perfecta cuenta de la reducción del dualismo hecho-valor, pues al asociar lo verdadero con lo útil y con lo bueno muestra que la búsqueda de la verdad no es comprensible al margen de nuestro interés general por cosas que resulten valiosas, buenas, o que el hecho de que nuestro conocimiento esté guiado por valores e intereses *concretos* no es incompatible con un auténtico conocimiento de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- CASTILLO, Ramón del (2003), «Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a “Viejo y nuevo pragmatismo” de Susan Haack», *Diánoia*, volumen XLVIII, número 50: pp. 145-180.
- DUMMETT, Michael (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge: Harvard University Press.
- HAACK, Susan (1992a), «Extreme Scholastic Realism: Its Relevance to Philosophy of Science Today», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXVIII, nº 1, pp. 19-50.
- HAACK, Susan (1992b), «Pragmatism», *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford, pp. 351-357.
- HILDEBRAND, David L. (2003), *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville: Vanderbilt University Press.
- JAMES, William (1984), *Writings 1878-1899*, New York: The Library of America.
- JAMES, William (1987), *Writings 1902-1910*, New York: The Library of America.
- JAMES, William (1996), *Essays in Radical Empiricism*, Nebraska: University of Nebraska Press.
- JACKSON, Frank (1997), «Representative realism», en Jonathan Dancy and Ernest Sosa (ed.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- PUTNAM, Hilary (1971), *Philosophy of Logic*, New York: Harper and Row.
- PUTNAM, Hilary (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, Hilary (2001), *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid: Siglo XXI.
- RORTY, Richard (1996a), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos.
- RORTY, Richard (1996b), *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós.
- RUSSELL, Bertrand (1981), *Lógica y conocimiento*, Madrid: Taurus.

RETÓRICA Y DIALÉCTICA, O EL ARTE DE JUNTAR EL *FEDRO*

Nemrod Carrasco

(Seminari de Filosofia Política UB)

Abstract: The paradox of Phaedrus could be formulated like this: why Plato is forced to continue the dialog after the exhibition of his doctrine about the philosophical love? This is one of the reasons of what we might call the upset of the platonic studies about the Phaedrus. The “traditionalistic” reading does not conceal the hidden break of the dialog, but stands out the seemingly minor interest that provokes the second part and, certainly, his lack of relation with the main question of the dialog. Even Ferrari, who advances a thesis that explains the relation between the rhetorical part and the dialectic part of the dialog, makes us the following warning: “*Let us not struggle too hard, then, to unify the Phaedrus...*” This communication has the intention of contradicting this sentence with all the force that is possible.

Keywords: dialectic, rethoric, beauty, truth, eros, selfknowledge.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los tópicos habituales del *Fedro* es que la relación entre los dos discursos centrales de Sócrates es tan inconsistente como la que hay entre las dos partes del diálogo¹. Muchos comentaristas disculpan a Platón de su aparente fracaso a la hora de unificar *éros* y retórica². Por ejemplo, Ferrari piensa que el *Fedro*, a diferencia de otros diálogos platónicos, está roto³, mientras Derrida habla del triunfo del diálogo sobre su autor, deshecho como está en una serie de paradojas que manifiestan su ambigüedad. Lo que se olvida es que Platón es tan ambiguo como lo es su imitación de la ambigüedad socrática, cuyos discursos sobre *éros* ilustran lo que entiende por dia-

¹ Ya uno de sus primeros comentaristas, el neoplatónico Hermias, se refería a las distintas opiniones sobre el «argumento» del *Fedro* en el que no estaba claro si era del «amor» o de la «retórica» de lo que fundamentalmente hablaba (8, 21 ss.). El mismo aliento poético que inspira a muchas de sus páginas, le parecía a Dicearco, el discípulo de Aristóteles, como un entorpecimiento para la ligereza y claridad del diálogo (Diógenes Laercio, III 38).

² La cuestión no es nada fácil y no tiene ninguna respuesta inmediata a menos que nos atrevamos a unir lo que la escritura platónica presenta de un modo desparejado. El *Fedro* es el problema de la escritura platónica y su relación con *éros* y la retórica. Quizás con demasiada frecuencia los comentarios sobre el *Fedro* ignoran este enlace y tratan la escritura platónica focalizándola bien en la primera parte del diálogo (*éros*), bien en la segunda (retórica). De hecho, la mayoría tiende a disculpar el fracaso aparente del diálogo a la hora de unificar ambas cuestiones. Como bien señala Zwicky (1997), una excepción significativa a esta tendencia se encuentra en el estudio de Burger (1980), que razona la presencia en el diálogo de una visión unificada bajo la hipótesis de que Platón tendría que haber sido plenamente consciente de la naturaleza autorreflexiva de su ataque a la escritura.

³ Ferrari (1987, 230).

lética. En el fondo, todo el problema del diálogo está en el modo ambiguo en que la naturaleza retórica de estos discursos se relaciona con un arte, la dialéctica, que, de ser conocido por Fedro, le permitiría conocerse a sí mismo.

Para aclarar cuál es la relación entre la retórica y la dialéctica en el *Fedro*, lo más razonable es aceptar lo que parece ser la propia perspectiva de Sócrates sobre la relación entre las dos partes del diálogo. Sócrates explica que un escrito perfecto es equiparable a un organismo vivo, con todas sus partes perfectamente ajustadas entre sí (264c2-4). En principio, no hay ninguna razón para pensar que Platón considerara el *Fedro* como un diálogo completamente ajeno a la tesis de Sócrates⁴. Así que el lector se ve obligado a partir de la extraña división de su discurso. La extrañeza habría de ser igual de obvia para Fedro. Sin embargo, no parece preocuparle que el diálogo sobre *éros* se desplace a la retórica mientras Sócrates esté dispuesto a seguir dialogando bellamente.

De entrada, los dos discursos de Sócrates sobre *éros* no parecen ser lo más oportuno para iniciar en la segunda mitad del diálogo una conversación sobre retórica. Es muy probable que cualquier tópico pudiera haberle permitido a Sócrates un acceso parecido. El *Fedro* podría recordar en este punto al *Gorgias*, donde la retórica resulta aparentemente excéntrica a la cuestión de la justicia, si no fuera porque el poder que Gorgias pretende para la retórica habría de permitir precisamente la realización de la ciudad ideal de *La república* en cualquier lugar y en cualquier momento. La justicia y la retórica no parecen cuestiones desligadas si el filósofo también pudiera aprender esta retórica todopoderosa, o simplemente contratar al retórico todopoderoso para hablar de su parte y persuadir a cualquier comunidad política que no puede haber más ley que la dictada por el filósofo-rey. En cualquier caso, el *Gorgias* debe leerse conjuntamente con *La república*, ya que la retórica no puede enrolarse al servicio de la filosofía si es necesariamente injusta y, por lo tanto, se esfuerza en obtener para sus practicantes una posición que no es la suya. El *Fedro* se limita a recordar que la retórica es justa cuando defiende *éros*.

El recorrido de los discursos socráticos sobre *éros* se ha asociado a la cuestión de si debía complacerse al no-amante antes que al amante. El primer discurso era asesorativo y aconsejaba a Fedro que se decantara por el no-amante cuerdo y sensato, mientras que el segundo era epideíctico y defendía la belleza del amante. Al final de la palinodia, Sócrates sigue sin saber qué es la belleza y si lo supiera tampoco podría decirle a Fedro lo que hay que hacer para alcanzarla; lo único que sabe es que su *tékhnē* es erótica porque sabe cómo dialogar bellamente. Lo que no queda claro es en virtud de qué Sócrates sabe hacer lo que hace. Sócrates dialoga y le gustaría que Fedro comprendiera la belleza contenida en ello. Lo difícil es que Sócrates movilice el *éros* de Fedro si éste cree conocer lo que es bello. El *Fedro* en su totalidad es, pues, análogo a la dificultad de saber si Sócrates logrará convencer a Fedro sobre el significado erótico de dialogar.

⁴ Para que hubiera un todo perfectamente ordenado, cada componente del *Fedro* estaría obligado a encajar perfectamente con cualquier otro para que hubiera un todo perfectamente ordenado. El problema es que lo que quepa hacer con un todo ordenado o lo que un todo ordenado pueda hacer por su parte tiene que dejarse a un lado del diálogo. En el *Gorgias*, Sócrates menciona los pintores entre los artesanos que ordenan un todo, pero el orden perfecto de una pintura parece darse al precio de su irrealidad y la ausencia de fin (503d6-504a1). En el *Timeo*, la pintura vuelve a la vida si ha perdido su orden perfecto (19b4-c2). El *Fedro* parte de que el orden perfecto es equivalente a la muerte después de que los dos discursos de Sócrates, cuyas diferencias se vuelven autoevidentes en su disposición ordenada, se nos digan que son uno (266a1-b2).

Si lo bello sólo puede venir a la luz mediante una reflexión sobre cómo no lo ha hecho en la palinodia, entonces la parte dialéctica del diálogo es inseparable del conocimiento de las condiciones bajo las cuales el discurso de Sócrates, pese a ser retórico, no ha logrado persuadir a Fedro. Es posible que Fedro hubiese comprendido la palinodia si no se obstinara en separar retórica y dialéctica como lo hace. Ahora bien, más que conocer la opinión de Fedro, lo decisivo es conocer cómo se desune en su posición retórica lo que la parte dialéctica del *Fedro* llama a unir. Todo ello es una razón clave para subrayar la función de sus contenidos en el conjunto del diálogo. La estrategia de Sócrates es clara y tiene cinco momentos principales:

- 1) *La separación entre la retórica y la filosofía* (257b7-258d6). Aunque la palinodia de Sócrates entrelaza retórica y filosofía, Fedro parece disociarlas con la suposición de que Lisias escribirá una réplica y que ésta puede ser tan bella como no necesariamente filosófica. Fedro parece tener claro que la retórica sólo puede ser sofística, pero ignora que la ciudad adora a los sofistas-legisladores y que la legislación escrita se haya hecho escribir de una manera que parece en sí misma neutra. Fedro podría pensar que la palinodia es bella independientemente de la belleza de los escritos políticos. Pero si fuera un amante de la belleza, entendería que el elogio socrático de la locura erótica se presenta como algo superior a cualquier ideal de *sophrosýne* que la ley pretenda inducir. La crítica de Sócrates a la escritura se centra precisamente en esta cuestión, aunque lo hace sin una apelación evidente a *éros* y sugiriendo la incompatibilidad entre la ley y la belleza. El objetivo platónico es evidente: *se trata de contraponer la situación del filósofo (Sócrates) a la del logógrafo (Lisias)*.
- 2) *La superioridad de la sophrosýne sobre la locura erótica* (258d7-260d2). Aunque la palinodia es una bella defensa de la locura erótica, Fedro todavía está dominado por una *sophrosýne* que le lleva a contraponer el placer corpóreo al placer intelectual de escuchar discursos. Fedro es *sóphron* y conecta *éros* con la apariencia a la que se dirige en principio la belleza corpórea. Fedro es todo mente y ciertamente es así porque su mente se expone en un orden superior al de su cuerpo, pero se encuentra esclavizado por un deseo que niega y que le convierte en una cigarra. La palinodia le exhortaba a que se amara bellamente a sí mismo. Frente al placer que Fedro descubre en su amor a los discursos, Sócrates aduce el relato de las cigarras, que representa lo que Fedro quiere ser. Mientras el amor a los discursos se experimente compulsivamente, Fedro no puede llegar a ser un amante de la belleza. Pero mientras el amor a la belleza no le haya llevado a Fedro a confrontar lo que es bello con lo que no es bello, Sócrates no puede permitirse el lujo de no dialogar con Fedro después de que su discurso pretendidamente bello no haya persuadido bellamente. Este sentido protréptico o exhortativo es esencial en el movimiento del diálogo: *el relato de las cigarras es citado por Sócrates precisamente para evitar la degradación del diálogo en la pura autocomplacencia retórica*.
- 3) *La verdad es ajena a la retórica* (260d3-262c4). La cuestión de Fedro sobre si el retórico ha de conocer lo realmente justo, bueno y bello niega la tesis central de la palinodia. Sócrates conecta la belleza al conocimiento de la verdad y esto es algo que concibe sin duda en la escala de los deseos eróticos de Fedro. Sócrates se pregunta si la verdad es capaz de hacer justicia a lo bello, mientras Fedro parece más interesado en desligar la retórica de la verdad; no

sólo no parece haber entendido que la verdad sólo es bella para quien la busca cognoscitivamente, sino que parece presuponer su ignorancia: mientras resulte verosímil, la belleza de la que puede servirse el retórico le basta con ser aparente. El ejemplo socrático de los caballos y los burros muestra que una ciudad al servicio de la retórica tendría que evaluar los diversos bienes y clasificarlos de una manera autoritaria. La retórica es única, ya que está en lo alto de una escala cuyo criterio es el grado de verosimilitud obtenido a través de su discurso, pero se ve obligada igualmente a estar en lo alto de otra, cuyo criterio, el bien humano, es desconocido por el retórico. La sugerencia de Sócrates es que el retórico no puede contradecir abiertamente la opinión recibida sobre la clasificación de los bienes: si una ciudad está dispuesta a defenderse creyendo que sus caballos son asnos, el retórico no dispone de ningún conocimiento de lo que es bueno para hacerle creer a la ciudad lo contrario. *El ejemplo de Sócrates muestra a Fedro que una retórica desprovista de dialéctica es sencillamente impotente.*

- 4) *El desencaje de los dos discursos de Sócrates (262c5-266d1)*. Fedro es incapaz de ver el discurso de Sócrates como un todo, pero esa incapacidad hay que atribuirla a su desprecio por la dialéctica, sin la cual Sócrates difícilmente podría sacar provecho de su ambigüedad. Sócrates define *dialektikós* como aquel que es capaz de dividir y de reunir por donde hay que hacerlo (266b3-c1). Pero la cuestión misma de por dónde hay que dividir significa que subyace una determinación referente a qué es una verdadera división y qué no y, por lo tanto, a qué es uno y varios. Por eso, a la definición del dialéctico como el que sabe juntar y dividir, va también la definición de ese personaje en Sócrates, como aquel que, conociendo la verdad, efectúa la muy particular división y unificación que estructura el *Fedro*. De ahí que los ejemplos de operación del dialéctico como el experto en dividir y juntar no sean otros que aquellos invocados de distintas maneras en los dos discursos de Sócrates. El primer discurso condena la locura humana, mientras el segundo alaba la locura divina. *Aunque ambos lados resulten incongruentes si se siguen ordenadamente, Fedro ha de encontrar en la dialéctica una vía para encajar el primer discurso en el segundo de tal manera que no divinice la *sophrosýne* a costa de deshumanizar la locura.* Parece esencial que esto se haga invirtiendo los dos lados respectivos del discurso, es decir, que Fedro humanice la *sophrosýne* divinizando la locura. Mientras el primer discurso fragmenta la locura en una falsa totalidad con la *sophrosýne*, el segundo transforma esa falsa totalidad en la parte de un todo en el que la locura y la *sophrosýne* pueden pensarse conjuntamente. El examen de sus dos discursos no es más que el intento de que Fedro emplee dialécticamente la retórica exhibida por Sócrates.
- 5) *La asimilación de la retórica a un tratado (266c2-274b4)*. Sócrates no sólo hace uso de la dialéctica para que Fedro reformule la relación entre la locura erótica y la *sophrosýne*, sino para contrastar su creencia de que la retórica “debe decir lo que les agrada a sus oyentes, pues ellos son los jueces” (261d). Fedro no entiende que la retórica complace a los dioses y que sería perseguido como un dios si comprendiera que la dialéctica tiene su propia retórica. Sócrates funda la retórica sobre tres componentes decisivos: 1) el empleo de la dialéctica;

2) el conocimiento de la naturaleza del alma del oyente; y 3) la oportunidad de la situación en la que se produce el discurso. *Kairós* es la ocasión propicia que conduce los dos discursos de Sócrates a la belleza y su aplicación a la circunstancia concreta de Fedro. Sócrates ha trazado a manera de juego una imagen del alma en la palinodia, pero no es culpa de Sócrates que Fedro no se lo haya tomado en serio y que para su vida esa imagen de la verdad no sea suficiente para amarla. *Si Fedro amara la verdad amaría lo que hay de más bello en su alma; si se dejara persuadir sobre lo que hace que la retórica sea bella, entendería que las reglas que determinan la retórica se vuelven dialécticas a través del análisis de la tékhne empleada sobre él.* Mientras Fedro considere la retórica como un tratado meramente formal, el examen conjunto de su *tékhne* se revela insuficiente para proporcionarle un modelo dialéctico.

Es en el contexto dialógico de estos cinco momentos donde debe concebirse la relación platónica entre la retórica y la dialéctica: cuando el *Fedro* separa retórica y dialéctica para unir las en el examen de la escritura, caben fundamentalmente dos tesis: 1) *La verdad no es nada por sí misma si no es bella*; 2) *Verdad y belleza jamás se dan conjuntamente sin kairós*. Si la verdad siempre fuera por sí misma, no habría diferencia entre la verdad y la belleza, por lo que no sería necesario convencer a nadie de amarla; si la belleza y la verdad estuvieran siempre juntas, el poder de la retórica sería omnipotente y no habría ocasión en que dejara de ser bella, como tampoco habría ocasión en que tuviera que mostrarse como tal. La clave está en que el *Fedro* quiere promover el amor a la belleza antes que transmitir un tratado sobre la belleza, pero también evaluar en qué medida y de qué modo puede hablarse de una desunión de la belleza y la verdad. La cuestión fundamental de un enlace entre la dialéctica y la retórica va dirigida a mostrar que la escritura platónica sólo puede protegerlas mediante el autoconocimiento.

De modo que el problema de cómo poner juntas sus dos partes se reduce, en última instancia, al problema de cómo poner el autoconocimiento de Sócrates por escrito, si resulta que es único y que la escritura –anónima– puede ser leída por cualquiera⁵. Un modo de resolver esta dificultad pasa por considerar los dos discursos de Sócrates, que pretenden convencer al amado de la belleza de su propia experiencia erótica, como un modelo capaz de transformar esa experiencia en conocimiento. El arte erótico de Sócrates es la posibilidad de conocimiento, y tan pronto como parece ser equivalente a la filosofía, la discusión sobre si hay una *tékhne rhetoriké* se convierte automáticamente en la discusión sobre si la filosofía puede transmitirse e imprimir en otras almas las simientes de su experiencia erótica. El arte erótico de Sócrates es, por tanto, un nombre equívoco, ya que supone poner conjuntamente lo que, de hecho, se presenta en dos fases netamente diferenciadas, a cada una de las cuales les corresponde respectivamente una parte del *Fedro*. La primera parte es retórica y es inseparable del arte con el que Sócrates pretende que Fedro entre en contacto con la belleza; la segunda es dialéctica y es inseparable de cualquier argumento que pretenda saber de qué modo un discurso es bello.

⁵ Una posible premisa del *Fedro* sería que cualquier discurso deba conformarse al tipo de alma que va a escucharla (270e3; cf. 269d4). El *Fedro* está escrito y no podría cumplir con su propia premisa a menos que los discursos contenidos en él discriminasen entre lectores. Pero si el diálogo platónico fuera un tratado escrito de esta clase, o no podría publicarse (cf. Aulus Gellius 20. 5.9-12) o habría de permanecer lo suficientemente privado como para no estimular “protrépticamente” al público al cual va dirigido.

BIBLIOGRAFÍA

- BURGER, R., 1980: *Plato's Phaedrus: a defense of a philosophical art of writing*, University of Alabama Press.
- FERRARI, G.R.F, 1987: *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge Classical Studies.
- ZWICKY, J., 1997: "Plato's Phaedrus: Philosophy as Dialogue With the Dead", *Apeiron*, pp. 19-47.

UN ANÁLISIS DEL RESENTIMIENTO EN LA *GENEALOGÍA DE LA MORAL* DE F. NIETZSCHE

Paolo Stellino

Universidad de Valencia

Abstract: In the following pages I reconstruct Nietzsche's analysis of the psychological mechanism of resentment, as he describes it in his work *On the Genealogy of Morals*. Afterwards, I focus on Dostoyevski's influence on Nietzsche's analysis.

Keywords: Resentment, Genealogy, Morals, Underground.

En Julio de 1887 el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, encontrándose en Sils-Maria, en Alta Engadina, cerca del lago de Silvaplana, redactó el escrito polémico *La genealogía de la moral*¹, una obra compuesta por un prólogo y tres tratados sobre diferentes argumentos, pero unidos entre ellos por un mismo intento de análisis genealógico. En la redacción definitiva del texto, publicado por primera vez el 10 de noviembre de 1887², el resentimiento juega un papel fundamental. El objetivo del presente artículo es, entonces, el de poner de relieve el diferente desarrollo del concepto de resentimiento en los tres tratados que componen *La genealogía de la moral*, para luego subrayar el fuerte influjo que la lectura de la obra dostoyevskiana *Apuntes del subsuelo*, leída por Nietzsche en traducción francesa, tuvo en el filósofo a la hora de matizar ese mismo concepto. Antes de profundizar en el análisis del resentimiento, tal vez sea necesario exponer brevemente el propósito y el objetivo de *La genealogía de la moral*. Para ello, nos detendremos inicialmente en el *Prólogo*, donde Nietzsche introduce las temáticas fundamentales que luego son desarrolladas a lo largo de toda la obra.

PRÓLOGO

Con *La genealogía de la moral* Nietzsche vuelve sobre un tema fundamental de su investigación filosófica: el análisis de la procedencia (*Herkunft*) de nuestros prejuicios morales. El filósofo alemán ya se había dedicado a este tema desde el escrito *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878), llegando a poner a su escrito posterior *Aurora* (1881) el siguiente subtítulo: «Pensamientos sobre los

¹ El subtítulo de esta obra es justamente «Un escrito polémico».

² Cfr. C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, vol. II, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1981, p. 561.

prejuicios morales». Son entonces una *voluntad fundamental* de conocimiento y una peculiar inclinación a reflexionar sobre los problemas que conciernen a la moral, que llevan al filósofo a detenerse en la pregunta sobre el origen (*Ursprung*)³ de nuestro bien y nuestro mal. El análisis del prejuicio moral, que Nietzsche pronto aprende a separar del prejuicio teológico —es decir, a no buscar el origen de nuestros juicios de valor (*Werthurtheile*) a partir del concepto de Dios—, conlleva a su vez la cuestión fundamental para Nietzsche del valor (*Werth*) del prejuicio moral o, dicho de otra forma, de los juicios de valor. Ya a partir del *Prólogo* podemos así identificar las problemáticas fundamentales de todo el escrito nietzscheano: origen y valor de los prejuicios morales. De ahí, las preguntas claves que Nietzsche plantea al lector en el párrafo tercero del *Prólogo*:

[...] ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁴

Para contestar a estas preguntas Nietzsche propone unas hipótesis genealógicas, que desarrolla en los tres tratados de *La genealogía de la moral*. Rechazando todo tipo de interpretación teleológica, el filósofo alemán toma como ejemplo la genealogía, la disciplina que se ocupa del origen y la descendencia de familias y estirpes, estudiando las relaciones de parentesco y afinidad que existen entre diferentes miembros de una o más familias⁵. De esta forma, Nietzsche se propone investigar las condiciones en las que se han desarrollado los juicios de valor, comparando usos y costumbres de diferentes pueblos, poniendo en correlación la etimología de palabras de diferentes idiomas o relacionando la manera de evaluar de cada pueblo con su determinada situación histórica o incluso fisiológica. La búsqueda del origen se convierte así en una metodología bien clara y las disciplinas de este nuevo método genealógico son, entre otras, la filología, la fisiología, la medicina, la etimología y la historia. Como el árbol genealógico de las familias se hace más ramificado a medida que la búsqueda se aleja siempre más del presente, de la misma forma, también en la genealogía de la moral la búsqueda del origen de los prejuicios morales llega a ser una tarea complicada para el genealogista. Durante el proceso evolutivo de conceptos o de costumbres, con el pasar del tiempo, se añaden nuevas interpretaciones y las viejas no siempre se borran o caen en el olvido, sino que a veces se añaden o se mezclan con las nuevas. Ahí donde se quiere sintetizar y unificar, el análisis genealógico descubre la multiplicidad y la variedad no sólo del origen, sino también del proceso evolutivo:

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio.

³ Para la comprensión de la variada terminología nietzscheana, véase M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2004.

⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [a partir de ahora, GM], trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 24.

⁵ La lengua alemana distingue entre *Ahnenforschung*, la genealogía de las familias y de las estirpes, y *Genealogie*, la genealogía como método histórico.

Nada que semeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión [...]»⁶.

A quien examine a través del método genealógico la cuestión fundamental del valor de la moral –nótese que por *moral* Nietzsche entiende «todo lo que hasta ahora se ha ensalzado en la tierra como moral»⁷– se le abrirá una nueva perspectiva, notará una nueva exigencia: «necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores»⁸. He aquí la gran intuición de Nietzsche: nunca hemos dudado del valor mismo de los valores morales, nunca hemos dudado en considerar que «el bueno» es superior en valor a «el malvado». ¿Qué es lo que Nietzsche entiende por «superior en valor»? cabe preguntarse. Sencillamente lo favorable, lo útil, lo provechoso para el hombre, para su presente y su futuro.

En suma, ¿qué ocurriría si descubriésemos que «el malvado» fuese superior en valor a «el bueno»? ¿Qué pasaría si nos diésemos cuenta de que la moral –en el sentido que acabamos de mencionar– no permite alcanzar «una potencialidad y una magnificencia sumas, en sí posibles, del tipo hombre»⁹? Los tres tratados que componen *La genealogía de la moral* quieren dar una respuesta a todas estas preguntas: nos detendremos en ellas en la medida en que también interesan al análisis del concepto de resentimiento en esta obra.

TRATADO PRIMERO. «BUENO Y MALVADO», «BUENO Y MALO»

Para empezar su búsqueda del origen de nuestros juicios de valor Nietzsche se dirige hacia los genealogistas de la moral ingleses –los grandes estudiosos de la filosofía moral anglosajona¹⁰–, rechazando la chatedad de su reconstrucción genealógica del origen del juicio de valor «bueno»: acciones no egoístas fueron llamadas buenas por aquellos a quienes resultaban útiles; más tarde se olvidó el origen del motivo de la alabanza y esas acciones fueron consideradas buenas en sí. A esta explicación Nietzsche opone otra del todo diferente: el juicio «bueno» no deriva del acto de dispensar bondad, sino más bien, «fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo»¹¹. A través del *pathos de la distancia* –es decir, a través de la consciencia de su superioridad en cuanto a fuerza, poder, nobleza y valor– los nobles se arrogaron el derecho de crear valores (*Werthe zu schaffen*). Según esta reconstrucción genealógica, al origen de la antítesis de

⁶ M. Foucault, *op. cit.*, p. 27.

⁷ F. Nietzsche, GM, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Nietzsche no menciona explícitamente a ningún filósofo de la tradición anglosajona. Werner Stegmaier, en su estudio sobre *La genealogía de la moral* subraya como Nietzsche, en vez de hacer referencia a algún nombre, tipifica, como es su costumbre: «[...] er nennt keine Namen, er greift die Personen nicht an. Statt dessen typisiert er» (W. Stegmaier, Nietzsches „Genealogie der Moral“, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 94). En nota, Stegmaier –remitiendo al estudio de A. Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, aclara como el modelo propuesto por Nietzsche corresponda sobre todo al de David Hume (*ibid.*, p. 219).

¹¹ F. Nietzsche, GM, p. 37.

los juicios de valor «bueno» y «malo» deriva del sentimiento de una especie superior dominadora en relación con una especie inferior, con un «abajo»: de ahí, el concepto nietzscheano de *pathos de la distancia*. En este sentido, se ve claramente como la palabra «bueno» no está de ninguna manera ligada a acciones no egoístas. Al contrario, sólo cuando el instinto de rebaño llega a triunfar sobre los juicios aristocráticos de valor, se impone la antítesis «egoísta» - «no egoísta».

Nietzsche basa su hipótesis genealógica sobre el análisis etimológico de una metamorfosis conceptual: en diferentes lenguas, escribe el filósofo, «noble» y «aristocrático» son los conceptos básicos a partir de los que se desarrolla el juicio de valor «bueno», así como «en las palabras y raíces que designan «bueno» se transparenta todavía, de muchas formas, el matiz básico en razón del cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior»¹².

A la manera aristocrática de valorar –cuyos presupuestos son una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica y desbordante, y la pasión por la actividad fuerte, libre y regocijada (la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas, etc.)– se opone la manera noble-sacerdotal, cuyo presupuesto fisiológico es, al contrario, una enorme impotencia, que a su vez genera odio –algo monstruoso, venenoso y siniestro– y venganza. La máxima antítesis entre estas dos formas de valorar se da históricamente, según la interpretación nietzscheana, con la inversión de los valores aristocráticos operada por el pueblo judío, pueblo sacerdotal *par excellence*. Los judíos toman satisfacción de sus enemigos y dominadores a través de un acto de la más espiritual venganza, es decir, a través de una radical transvaloración (*Umwerthung*) de los valores aristocráticos. La identificación aristocrática de los valores (*aristokratische Werthgleichung*) es invertida: el bueno ya no es el noble, fuerte y poderoso, sino el impotente y esclavo.

¡Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, –en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también los desventurados, los malditos y condenados!¹³

Con la inversión judía de los valores aristocráticos «comienza en la moral la rebelión de los esclavos»¹⁴. El odio judío, el odio más profundo y sublime, se vuelve creador de ideales, modificador de valores. En este sentido, *la rebelión de los esclavos en la moral* empieza cuando el resentimiento (*das Ressentiment*) se vuelve creador y engendra valores. Según la lectura interpretativa de Nietzsche, la plebe es incapaz de

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47. Nietzsche ya había aludido al tema de la *rebelión de los esclavos en la moral* en el afonismo 195 de *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886), la obra que precede *La genealogía de la moral*. Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003, p. 136: «Los judíos –un pueblo «nacido» para la esclavitud, como dicen Tácito y todo el mundo antiguo, «el pueblo elegido entre los pueblos», como dicen y creen ellos mismos- los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión [*Umkehrung*] de los valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido, para unos cuantos milenios, un nuevo y peligroso atractivo: -sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras «rico», «ateo», «malvado», «violento», «sensual», y han transformado por vez primera la palabra «mundo» en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra «pobre» como sinónimo de «santo» y «amigo») reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la *rebelión de los esclavos en la moral*».

una auténtica reacción –la de la acción– y se desquita únicamente con una venganza imaginaria. De esta forma, si la moral noble (aristocrática) nace de un triunfante sí dicho a sí mismo y brota espontáneamente, estableciendo valores autónomamente, al contrario, la moral de los esclavos se dirige hacia fuera, en lugar de volverse hacia sí, dice no, ya de antemano, a un “fuera”, un “otro”, un “no-yo”, y este decir no es lo que constituye su acción creadora, transvaloradora: «para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, – su acción es, de raíz, reacción»¹⁵.

Si por una parte Nietzsche opone la moral noble a la moral de los esclavos, por otra parte, siguiendo el paralelismo, distingue entre hombre noble y hombre del resentimiento, ofreciéndonos una fina y rica psicología del fenómeno del resentimiento y de su personificación en el hombre del resentimiento. Los esclavos que llevan a cabo la inversión de los valores aristocráticos, llevados por el ansia de una venganza de amplias miras, subterránea, calculada de antemano y de avance lento, se encarnan de esta forma en un tipo bien determinado de hombre, el hombre del resentimiento, hombre impotente, infeliz y, sobre todo, envidioso: «los «bien nacidos» se *sentían* a sí mismos cabalmente como los «felices», ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, *mentársela*, mediante una mirada dirigida a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento)»¹⁶. Si en los «bien nacidos» la actividad y la felicidad siempre van juntas, al contrario, en los impotentes y oprimidos «la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, «sábado», distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo *pasivo*»¹⁷. Hasta en la diferente manera de concebir la felicidad, es posible notar como en la distinción entre lo aristocrático y lo plebeyo la característica fundamental que separa y distingue es la acción. En el hombre aristocrático todo es acción: la moral nace de un activo decir sí a sí mismo, los valores brotan espontáneamente a partir de la afirmación activa del propio ser, hasta la felicidad nace de la actividad (la guerra, la caza, la danza, etc.); al contrario, en el hombre del resentimiento todo es reacción: la moral nace y se construye por negación de un «otro» (el aristocrático), los valores creados son el fruto de una reacción frente a valores ya preexistentes, los afectos predominantes son los auténticamente reactivos (el resentimiento, el odio, la envidia, la venganza, etc.).

Varios pasajes de *La genealogía de la moral* están dedicados a la matización de los rasgos distintivos del hombre del resentimiento: a través de la recomposición de estos fragmentos podemos llegar a identificar en la obra nietzscheana una verdadera *psicología del resentimiento*. En el párrafo 10 del primero tratado, Nietzsche escribe: «el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto lo atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente»¹⁸. Si en el hombre noble, guiado por «la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* [*unbewussten*] reguladores»¹⁹, hay una inclinación y una

¹⁵ F. Nietzsche, GM, p. 50.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

propensión a todas las actividades audaces y que requieren fuerza, valor y hasta un cierto desprecio del peligro y falta de miedo, en el hombre del resentimiento la inclinación primaria es hacia la inactividad, razón por la que la inteligencia (*Klugheit*) es venerada como «la más importante condición de existencia [*Existenzbedingung*]»²⁰.

Leyendo el análisis nietzscheano de la psicología del resentimiento, no hay que pensar que en el hombre noble no se dé resentimiento alguno; al contrario, el resentimiento es un afecto presente en todos los hombres: es la forma de desahogo de este afecto que diferencia y distingue un hombre noble de un hombre del resentimiento. En efecto, en el primer caso, la reacción provocada por el resentimiento es una reacción inmediata: en ella el resentimiento se consume y se agota, librando al hombre noble del riesgo de un envenenamiento anímico. En el segundo caso, el del hombre del resentimiento, al no darse una reacción inmediata, el resentimiento se convierte en un gusano que anida subterráneamente, roe las entrañas y envenena fisiológicamente el cuerpo.

En las naturalezas fuertes y plenas como las del hombre noble, la «sobrereabundancia [*Überschuss*] de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora»²¹ permite el olvido del perjuicio que causa el resentimiento; de ahí, que sea posible en el hombre noble el respeto y hasta el amor por su enemigo, típica virtud aristocrática: «¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! –y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar!»²². En las naturalezas débiles y pusilánimes como las del hombre del resentimiento acontece justo lo contrario: se teme al enemigo, nunca se posee la fuerza necesaria para una reacción inmediata contra él y por eso se cavila constantemente una venganza imaginaria. En este segundo caso no se mira al enemigo con respeto, como se miran los hombres aristocráticos cuando saben que se encuentran entre iguales, sino que se le mira con el ojo envenenado del resentimiento, que concibe al enemigo como enemigo malvado. Y es justamente a partir de este nuevo concepto, «el malvado», que el hombre del resentimiento crea su moral de esclavos. Ese concepto básico –el ya mencionado «fuera» y «otro», reinterpretado como «malvado»– constituye la base a partir de la cual el esclavo crea –sola y exclusivamente como antítesis e imagen posterior y derivada– el «bueno» de la nueva moral, la de los esclavos que se opone a la aristocrática. Y ¿quién concibe el esclavo como «bueno»? Pues, ¡él mismo!

Este «malo» (*schlecht*) de origen noble, y aquel «malvado» (*böse*), salido de la cuba cervecera del odio insaciado –el primero, una creación posterior, algo marginal, un color complementario, el segundo, en cambio, el original, el comienzo, la auténtica acción²³ en la concepción de una moral de esclavos–, ¡cuán diferentes son estas dos palabras, «malo» (*schlecht*) y «malvado» (*böse*), que aparentemente se contraponen a un mismo concepto «bueno» (*gut*)! Mas no se trata del mismo concepto «bueno»: pregúntese, antes bien, *quién* es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento. Contestado con todo rigor: *precisamente* «el bueno» de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que cambiado de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento.²⁴

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 53.

²² *Ibid.*

²³ Nótese con atención que Nietzsche en este contexto, en el que se refiere a la moral de esclavos, fruto del resentimiento, utiliza el sustantivo *That*, y no *Aktion*.

²⁴ *Ibid.*, p. 54.

Según la interpretación nietzscheana, los instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio los débiles han llegado a dominar a las razas nobles, así como sus ideales, han sido los verdaderos instrumentos de la cultura: del animal rapaz «hombre» —el ave de rapiña— se ha llegado a sacar un animal manso y civilizado, un animal doméstico —el corderito—. Pero esto no quiere decir que los depositarios de esos instintos representen a la vez la cultura o el progreso de la especie humana; al contrario, en la perspectiva nietzscheana, representan justamente el retroceso de la humanidad. La debilidad transformada en mérito, la impotencia en bondad, la sumisión en obediencia, el no-poder-vengarse en no-querer-vengarse, «los buenos» en «los justos» y «los potentes y los fuertes» en «los malvados»: este es el resultado de la bimilenaria lucha de valores contrapuestos que ha desembocado en el predominio de los instintos judíos, «pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*»²⁵.

El tratado primero acaba así con una nueva tarea para el filósofo futuro: una vez que él se haya preguntado por el valor de una determinada tabla de bienes, de una moral²⁶ o de un juicio de valor, y una vez que se haya planteado la cuestión «¿valioso *para qué?*», el filósofo del futuro tendrá que solucionar finalmente el *problema del valor*, es decir, tendrá que determinar la *jerarquía de los valores*: «el bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...»²⁷.

TRATADO SEGUNDO. «CULPA», «MALA CONCIENCIA» Y SIMILARES

El problema del resentimiento en el segundo tratado está en estrecha conexión con la búsqueda del origen de la justicia (*Gerechtigkeit*). Nietzsche expresa su completo rechazo contra toda tentativa de buscar el origen de la justicia en el terreno del resentimiento. Inicialmente el filósofo alemán se refiere en términos bastante generales a círculos de anarquistas y antisemitas, para luego aludir específicamente a Karl Eugen Dühring, profesor de filosofía y economía en la Universidad de Berlín durante los años 1863-77. De Dühring Nietzsche compró en 1875 ocho obras²⁸, entre las cuales *Der Werth des Lebens*²⁹ y *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*³⁰, ambas mencionadas explícitamente en el párrafo 11 del segundo tratado³¹. Según la teoría de Dühring, la justicia tiene su origen

²⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁶ Llegado al final del tratado primero Nietzsche ha puesto en evidencia cómo no hay una sola moral, una moral en sí, única e invariable, sino que las varias tablas de los bienes se diferencian por período histórico, por motivos culturales y también fisiológicos; por esta razón, por «moral» ya no ha de entenderse aquí la mencionada fórmula «todo lo que hasta ahora se ha ensalzado en la tierra como moral» (*ibid.*, p. 28), sino más bien se hace referencia al hecho de que en la historia se han dado y pueden darse diferentes tipologías de moral.

²⁷ *Ibid.*, p. 71.

²⁸ Cfr. G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 2003, 201-204.

²⁹ E. Dühring, *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung von Dr. E. Dühring, Docent der Philosophie und Nationalökonomie an der Berliner Universität*, Trewendt, Breslavia, 1865.

³⁰ E. Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung. Von Dr. E. Dühring, Docenten der Philosophie und der Staatswissenschaft an der Berliner Universität*, Koschny, Leipzig 1875.

³¹ Cfr. F. Nietzsche, GM, p. 96.

en el deseo de vengar la injusticia por aquel que la ha sufrido; en este sentido, el sentimiento del derecho sería «esencialmente un resentimiento, una sensación reactiva, es decir, pertenece junto con la venganza a la misma categoría de sentimientos»³². A esta explicación genealógica Nietzsche opone una clara descripción de la dinámica de la venganza: el sentimiento de estar-ofendido (*Gefühl des Verletzt-seins*) produce el afecto del resentimiento que a su vez causa la venganza. El error estriba justamente en pensar que la justicia sea sólo un desarrollo ulterior del sentimiento de estar-ofendido: con eso se quiere santificar la venganza, dándole el nombre de justicia, y rehabilitar así los afectos reactivos.

Nietzsche, siguiendo la ya mencionada distinción entre acción y reacción, distingue aquí entre afectos activos (ambición de dominio, ansia de posesión, etc.) y afectos reactivos (odio, envidia, rencor, resentimiento, etc.): los primeros pertenecen al hombre activo y poseen un valor biológico más elevado respecto a los segundos, que son típicos del hombre reactivo y que poseen un valor biológico más bajo³³. La diferencia fundamental entre los dos tipos de afectos estriba en un diferente presupuesto fisiológico: por una parte, «una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo»³⁴; por otra parte, impotencia, debilidad y enfermedad.

Según la interpretación genealógica nietzscheana, el terreno del resentimiento es justamente el último terreno conquistado por el espíritu de la justicia, ya que ser justo (*Gerecht-sein*) es siempre un comportamiento positivo: para ser justo hace falta ser lo bastante fuerte, noble y valiente como para que los afectos reactivos no perjudiquen a la objetividad del ojo justo, del ojo juzgador.

El hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; cabalmente él no necesita en modo alguno tasar su objeto de manera falsa y parcial, como hace, como tiene que hacer el hombre reactivo. Por esto ha sido un hecho en todos los tiempos que el hombre agresivo, por ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble, ha poseído también un ojo *más libre*, una conciencia *más buena*, y, por el contrario, ya se adivina quién es el que tiene sobre su conciencia la invención de la «mala conciencia», —¡el hombre del resentimiento!³⁵

Contrariamente a lo que opina Dühring, la necesidad del derecho surge de la lucha contra los sentimientos reactivos por parte de los poderes activos: es para poner un freno y una medida al insensato furor del resentimiento y al desbordamiento del *pathos* reactivo, que los que detienen el poder establecen la ley. Al perjudicado se le quita el objeto de su venganza, de su resentimiento, y todo tipo de infracción ya es

³² E. Dühring, *Der Werth des Lebens*, o. c., 219. Véase también A. Venturelli, «Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring», *Nietzsche Studien* 15 (1986) 131: «Wenn die Gerechtigkeit zunächst auf ihre natürlichen statt auf ihre ethischen oder rechtsphilosophischen Ursprünge zurückgeführt wird, kann sie der Auffassung Dührings nach das Gefühl des Individuums nicht außer Acht lassen, das das Unrecht erlitten hat, und eben so wenig die Notwendigkeit eines Kompensationsmechanismus, der das vorher bestehende Gleichgewicht zwischen dem Geschädigten und dem Schuldigen widerherstellt».

³³ La distinción que Nietzsche hace aquí entre hombre activo y hombre reactivo se reconecta a la distinción hecha en el primer tratado entre el hombre noble y el hombre del resentimiento.

³⁴ F. Nietzsche, GM, p. 45.

³⁵ *Ibid.*, pp. 96-97.

considerado únicamente como delito contra la ley; de esta manera, se logra preservar la paz y el orden de la comunidad.

La conclusión a la que Nietzsche llega es tajante: sólo a partir del establecimiento de la ley existen lo «justo» y lo «injusto» y no, como quiere Dühring, a partir de la ofensa. Pero —y este es uno de los puntos claves de toda *La genealogía de la moral*— tampoco se puede fundamentar un en sí de los juicios de valor, ya que «hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «injustos» desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter»³⁶. Aún más, las situaciones de derecho [*Rechtzustände*] han de ser consideradas, desde el supremo punto de vista biológico, siempre como situaciones de excepción [*Ausnahme-Zustände*], ya que constituyen una restricción parcial de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder.

TRATADO TERCERO. ¿QUÉ SIGNIFICAN LOS IDEALES ASCÉTICOS?

El tratado tercero es dedicado al análisis del significado y del origen del ideal ascético³⁷, en el que, según Nietzsche, se expresa una voluntad nihilista, una voluntad de nada, conforme a la siguiente premisa según la cual el hombre prefiere querer la *nada* a *no* querer. Todo el tratado es un desarrollo y una explicación de este punto de partida que es, a la vez, también punto de llegada y conclusión. La intuición de Nietzsche es genial, pero necesita ser desarrollada desde la siguiente afirmación:

Todo animal, y por tanto también la *bête philosophe* [el animal filósofo], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder [*Machtgefühl*]; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que «está por encima de toda razón», siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en este camino hacia el *optimum* (—de lo que hablo *no* es de su camino hacia la «felicidad», sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad).³⁸

Presuponiendo que las condiciones en las que un tipo de existencia alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder difieran para cada tipo de ser humano (no se olvide que Nietzsche sigue tipificando, es decir, razonando a través de tipos), hay que volver a plantearse la cuestión inicial: ¿qué significan los ideales ascéticos entre filósofos o entre santos? O, dicho de otra forma, ¿qué significa el hecho de que la sensualidad haya sido inhibida y reprimida durante largo tiempo y, al contrario, la pobreza, la humildad y la castidad —«las tres pomposas palabras del ideal ascético»³⁹— hayan sido ensalzadas como virtudes? Aquí ha hablado un instinto *dominante*, aquí el tipo del asceta ha buscado las condiciones más favorables de su existencia óptima. Nada hay aquí de virtud, sino únicamente una exigencia vital:

³⁶ *Ibid.*, p. 98.

³⁷ Nietzsche habla de ideales ascéticos tanto al plural, como al singular.

³⁸ F. Nietzsche, GM, p. 139.

³⁹ *Ibid.*, p. 141.

[...] *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera [eines degenerirenden Lebens], la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; [...] El ideal ascético es ese medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, –en él y a través de él la vida lucha con la muerte y contra la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la conservación de la vida.*⁴⁰

A través del ideal ascético la vida degenerante no quiere negar la vida en su totalidad, sino únicamente aquellas condiciones desfavorables a la supervivencia y hasta al desarrollo de su tipo de vida y, al mismo tiempo, afirmar las condiciones más favorables. Este es el fin último de la ya mencionada transvaloración de los valores aristocráticos: la creación de condiciones favorables a una vida que degenera. En este sentido, el ideal ascético representa la lucha de los débiles contra los fuertes, de la vida degenerante contra la vida ascendiente, de los enfermizos contra los sanos. Los sentimientos de venganza y de rencor llevan a los débiles a tejer la red de la conjura contra los bien constituidos, pero su mendacidad les impide reconocer la naturaleza de ese odio: los nuevos valores, que crean las condiciones más favorables para el desarrollo de la vida degenerante, aparecen desde el primer momento escondidas bajo el disfraz de la virtud, del amor y de la justicia. Ahí donde en realidad no hay más que envidia y rencor hacia los afortunados –aquellos que la naturaleza ha dotado de una poderosa constitución física, de un menosprecio del peligro, de una inclinación a la acción, etc.–, encontramos ahora virtud y mérito. Sólo ahora podemos comprender el comentario irónico de Nietzsche acerca del gran error que cometió Dante al poner sobre la puerta del infierno la inscripción «también a mi me creó el amor eterno»; mejor hubiera sido poner sobre la puerta del paraíso, comenta Nietzsche, la siguiente inscripción «también a mi me creó el odio eterno»⁴¹.

Los débiles arriendan la virtud en exclusiva para ellos –«sólo nosotros somos los buenos y los justos», dicen– y ahora la fortaleza y el sentimiento de poder –las virtudes de la manera aristocrática de valorar– parecen en sí cosas viciosas que haya que expiar. Vengativos, llenos de resentimiento y ansiosos de ser verdugos, los débiles se disfrazan de jueces y se arrojan el derecho y el privilegio de juzgar el bien y el mal. Pero la vida ascética constituye ya de por sí una contradicción:

[...] en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de este, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, p. 155.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 64. Nietzsche, aún más irónicamente añade: «*presuponiendo* que a una verdad le sea lícito estar colocada sobre la puerta que lleva a una mentira!». Los versos a los que el filósofo se refiere son los del canto tercero de la *Divina Comedia* de Dante: «Per me si va ne la città dolente, / per me si va ne l'etterno dolore, / per me si va tra la perduta gente. / Giustizia mosse il mio alto fattore; / fecemi la divina podestate, / la somma sapienza e 'l primo amore» (Dante Alighieri, *Inferno*, III Canto, 1-6).

⁴² F. Nietzsche, GM, pp. 152-153.

Aquí tenemos la clave del éxito del ideal ascético: en la negación de la sensualidad, de la acción y del mismo florecimiento fisiológico encontramos sencilla y únicamente *un insaciado instinto y voluntad de poder*. Una vez más, hay que repetir que nada hay aquí de virtud, sino sólo la más radical expresión de la voluntad de poder de los débiles.

En el complicado desarrollo de este tema, vuelve a insertarse el análisis psicológico nietzscheano del resentimiento: los enfermos y los débiles, todos ellos son hombres del resentimiento, «seres fisiológicamente lisiados y carcomidos, todo un tembloroso imperio terreno de venganza subterránea, inagotable, insaciable en estallidos contra los afortunados e, igualmente, en mascaradas de la venganza, en pretextos para la venganza»⁴³. En el párrafo 15 del tercer tratado, Nietzsche llega hasta a proponer un esquema sinóptico del origen fisiológico del resentimiento: todo el que sufre busca instintivamente una causa de su padecer, un causante responsable, «algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie* [en efigie], sus afectos»⁴⁴. El desahogo de los afectos (*Affekt-Entladung*) es el máximo intento de alivio del que sufre. Se quiere adormecer el dolor por vía afectiva, mediante una emoción más violenta, cuya función es la de expulsar, de momento, el dolor de la consciencia: esta es la verdadera causa del resentimiento, de la venganza y de sus afines. A través del odio de la venganza nos olvidamos momentáneamente del perjuicio; por esa razón, no hay que buscar la verdadera causa del resentimiento en un mero contragolpe defensivo –cuya única finalidad es impedir el continuar recibiendo daño– sino, como ya hemos dicho, en el querer adormecer un dolor torturador mediante una emoción más violenta⁴⁵.

El sacerdote ascético, pastor del rebaño de los enfermos, modifica y orienta la dirección del resentimiento, quitando la carga a esa materia explosiva: la oveja enferma no ha de buscar el responsable de su sufrimiento fuera de sí, porque ella misma es la única culpable. El resentimiento ya no se dirige hacia fuera, sino que se vuelve hacia el que lo experimenta: he aquí la explicación genealógica de conceptos paradójicos como «culpa», «pecado», «pecaminosidad», «corrupción», «condenación», etc. La medicación sacerdotal, según Nietzsche, logra aliviar el sufrimiento, pero no elimina, ni combate su causa: de ahí, la inaceptabilidad de ese método curativo.

El hombre que sufre busca las razones de su sufrimiento fisiológico –como ya hemos explicado, ¡las razones alivian!– y, anhelante de encontrar una solución, recibe del sacerdote ascético una indicación de la causa de su sufrimiento: la culpa, su misma culpa. El enfermo se convierte finalmente en pecador:

[...] en todas partes, el *querer*-malentender el sufrimiento, convertido en contenido de la vida, el reinterpretar el sufrimiento como sentimientos de culpa, de temor, de castigo; [...] en todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de una conciencia inquieta, enfermizamente libidinosa; en todas partes, el tormento mudo, el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que pide «redención». De hecho, con este sistema de procedimientos se consiguió superar [*überwunden*] de raíz la

⁴³ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁵ Tal vez sea necesario matizar el concepto de venganza en Nietzsche: el filósofo alemán distingue entre una venganza rápida –expresión de una naturaleza fuerte, y afecto activo que no puede ser retenido, sino que necesita un desahogo inmediato– y una venganza prolongada en el tiempo, que no encontrando un rápido desahogo, genera odio, rencor y resentimiento.

vieja depresión, la vieja pesadez y la vieja fatiga; de nuevo la vida volvió a ser *muy* interesante [...]. Ese viejo y gran mago en la lucha contra el desplacer, el sacerdote ascético –evidentemente había triunfado, su reino había llegado: la gente no se quejaba ya *contra* el dolor, sino que lo anhelaba.⁴⁶

Se había logrado la victoria del ideal ascético, pero con ella se había introducido en la tierra una voluntad nihilista, una voluntad de nada. El problema del ser humano no era el sufrimiento, sino la respuesta al grito de la pregunta: «¿para que sufrir?». El ideal ascético ofrecía una respuesta a esta pregunta, un motivo y una causa para ese sufrimiento. El vacío que rodeaba al ser humano, el vacío del sin sentido, ya estaba colmado por el ideal ascético: «la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida»⁴⁷. Poco importaba que el nuevo ideal procurase aún más sufrimiento –un sufrimiento «más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida»⁴⁸–; con él el hombre estaba a salvo, tenía un sentido:

[...] ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo –¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*...⁴⁹

PSICOLOGÍA DEL RESENTIMIENTO Y SUBSUELO. NIETZSCHE Y DOSTOIEVSKI

El descubrimiento de Dostoievski por parte de Nietzsche ha de ser colocado entre finales de 1886 y principios de 1887. Aunque en la carta de 23 de febrero de 1887 el filósofo, dirigiéndose a su amigo Franz Overbeck, escriba que *hasta hace pocas semanas* del escritor ruso no conocía ni el nombre, es posible que la influencia de la lectura de la obra dostoievskiana *Apuntes del subsuelo* (*Zapiski iz podpol'ja*⁵⁰, 1864) actúe ya en la revisión del *Prólogo a Aurora*. Dicho *Prólogo*, aunque fue escrito en Ruta di Genova en octubre de 1886⁵¹, fue luego revisado por el mismo filósofo en Niza y enviado el 22 de diciembre del mismo año a Heinrich Köselitz y luego en seguida al editor Fritzsch⁵².

El primer libro de Dostoievski con el que Nietzsche entró en contacto fue *L'esprit souterrain*⁵³, un volume compuesto por dos obras de Dostoievski: *La patrona* (*Hozjajka*, 1847), primera parte del volumen, titulada «Katia», y los ya mencionados *Apuntes del subsuelo*, segunda parte, titulada «Lisa». Dicho volumen resulta ser una invención de los traductores E. Halpérine y Ch. Morice, los cuales, a través de una opera-

⁴⁶ F. Nietzsche, GM, pp. 181-182.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 204-205.

⁵⁰ Tanto en el presente caso, como en los siguientes, la transliteración de la grafía rusa a la grafía latina ha sido efectuada conforme a la tabla de transliteración del ruso de la UNESCO.

⁵¹ Cfr. G. Colli y M. Montinari, *Chronik zu Nietzsches Leben*, en F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, XV, *op. cit.*, p. 162.

⁵² Cfr. C. P. Janz, *op. cit.*, II vol., p. 514.

⁵³ Th. Dostoievski, *L'esprit souterrain* [a partir de ahora, ES], trad. de E. Halpérine y Ch. Morice, Plon, Nourrit et Cie., Paris, 1886.

ción filológicamente muy incorrecta, decidieron unir dos novelas tan diferentes, no sólo cronológicamente —diecisiete años separan la composición de las dos novelas—, sino también estilística y temáticamente. De esta forma, las dos novelas son presentadas como dos partes de un único texto, cuya unidad estriba en el cuento de las veleidades amorosas del protagonista Ordynov (protagonista únicamente de *La patrona*, pero transformado por los traductores franceses también en el protagonista de los *Apuntes del subsuelo*).

Los traductores franceses, para dar continuidad a las dos partes, añadieron arbitrariamente un prólogo de unas cuatro páginas a la segunda parte del volumen, en el que se describe como la melancólica aventura vivida por Ordynov en la primera parte haya dejado sobre el carácter y la vida del mismo una triste influencia. Las penas han agriado su corazón y su alma, su vida ya se le ha vuelto una pesada carga. Sólo y pobre, Ordynov muere a los sesenta años, dejando a su sirviente Apollon unas memorias en herencia. El escritor ficticio compra a Apollon dichas memorias y las refiere en la segunda parte de su volumen, añadiendo algunos juicios personales:

Il se considérait, et n'avait pas tort, comme exilé du monde en soi-même, loin du mouvement et de la lumière, loin de la vie. Aussi retrouvera-t-on souvent dans ces notes le mot «souterrain». Il vivait, en effet, en une sorte de *souterrain spirituel*, il avait un ESPRIT SOUTERRAIN, toujours agitant d'obscurs problèmes, toujours sondant les ténèbres de sa pensée, toujours creusant plus avant et plus profond dans les mystères de sa conscience : «la conscience, cette maladie !», écrit-il quelque part. [...] C'est donc bien du Souterrain qu'il puovait dater cette histoire lugubre d'un homme victime de sa trop vive clairvoyance intime. Car cet homme se vit et se connut, et son destin est une triste réponse à l'antique maxime : «Connais-toi». —Non, il n'est pas bon à l'homme se se connaître lui-même.⁵⁴

Leyendo este comentario —nótese que Nietzsche no sabía que había sido añadido arbitrariamente por los traductores franceses— encontramos ya las primeras correspondencias entre el hombre del resentimiento nietzscheano y el hombre del subsuelo dostoiévskiano: el protagonista de *L'esprit souterrain* vive en un subterráneo, en una habitación triste, disgustosa, situada en las afueras de San Petersburgo, que varias veces es denominada por el escritor como viejo rincón o vieja esquina (*vieux coin*); de la misma forma, el hombre del resentimiento nietzscheano «ama los escondrijos [*Schlupfwinkel*], los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto lo atrae como su mundo, su seguridad, su alivio»⁵⁵.

El protagonista de la novela dostoiévskiana sufre de una hipertrofia de la conciencia —«C'est une maladie que d'avoir une conscience trop aiguë de ses pensées et de ses actions, une vraie maladie»⁵⁶— y, por ese motivo, se define como *l'homme qui a la conscience intense*, en contraposición a *l'homme normal* o *l'homme de la nature et de la vérité*. El hombre normal es el hombre verdadero, el hombre que, si recibe una ofensa, se venga como un toro enfurecido que apunta con sus cuernos hacia su meta, un hombre que, aunque estúpido, siempre actúa sin detenerse demasiado a pensar, conforme a su naturaleza de hombre de acción. Al contrario, el hombre de la conciencia intensa piensa siempre y demasiado y, por consecuencia, no actúa nunca⁵⁷. Envidioso

⁵⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁵ F. Nietzsche, GM, p. 52.

⁵⁶ Th. Dostoiévski, ES, p. 162.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 167: «nous autres, gens qui pensons et par conséquent n'agissons pas».

del hombre normal, frente al que se siente inferior, el hombre de la conciencia intensa más que un hombre se considera a sí mismo como a un ratón. Este tipo de hombre es más capaz de resentimiento que el hombre de la naturaleza y de la verdad, su deseo de vengarse es más intenso y vivo, pero a la hora de la acción ese puro deseo, al que ya se ha mezclado una infinidad de pensamientos y cuestiones, acaba paradójicamente hundiéndose en un cieno de dudas y reflexiones que se interpone fatalmente entre él y su ofensor. Al hombre de la conciencia intensa no le queda más que hacer un gesto de desdén y refugiarse en su agujero maloliente con una sonrisa de desprecio artificial donde, sintiéndose humillado y ridiculizado, volverá a pensar eternamente sobre la ofensa recibida:

Quarante années de suite il va se rappeler jusqu'aux plus honteux détails de son offense et, chaque fois il ajoutera des détails plus honteux encore, en s'irritant de sa perverse fantaisie, inventant des circonstances aggravantes sous prétexte qu'elles auraient pu avoir lieu, et ne se pardonnant rien. Il essayera même, peut-être, de se venger, mais d'une manière intermittente, par des petites, *de derrière la poêle*, incognito, sans croire ni à la justice de sa cause, ni à son succès, car il sait d'avance que de tous ces essais de vengeance il souffrira lui-même cent fois plus que son ennemi.⁵⁸

La matización dostoievskiana de la contraposición entre el hombre de la conciencia intensa y el hombre de la verdad y de la naturaleza o hombre normal llama inevitablemente a la memoria la caracterización nietzscheana de la distinción entre el hombre del resentimiento y el hombre noble. En efecto, el hombre del resentimiento nietzscheano se desprecia a sí mismo⁵⁹, se empequeñece y se humilla, y frente a una ofensa, cuyo recuerdo nunca se borrará de su memoria, aguarda resentido el momento de la venganza, mientras que el resentimiento se transforma en un gusano que roe las entrañas de su ánimo. El hombre noble, al contrario, dotado de una naturaleza fuerte y plena, tiene una sobreabundancia de fuerza regeneradora, que permite el olvido de la ofensa. En este caso, como ya hemos dicho anteriormente, el resentimiento se consume y se agota en una acción inmediata y, por ello, no envenena.

Comparando atentamente *La genealogía de la moral* con la segunda parte de *L'esprit souterrain*, muchos son los pasos que revelan una patente influencia del escritor ruso en el filósofo alemán y una fundamental analogía entre el hombre del subsuelo y el hombre del resentimiento. El antihéroe de la novela dostoievskiana durante toda su vida nunca ha mirado a la gente en los ojos, sino siempre de reojo —«[...] j'ai, durant toute ma vie, regardé obliquement les gens, jamais en face»⁶⁰—; de la misma forma, el alma del hombre del resentimiento nietzscheano mira de reojo (*schielt*)⁶¹. El hombre del subsuelo, ignorado, despreciado y humillado por sus antiguos compañeros de colegio durante una cena de despedida, sueña infatigablemente con una hipotética ocasión de desquite; nunca logrará la realización de sus planes, pero mientras tanto gozará de un placer extraño, el placer de unos pensamientos envenenados por el resentimiento: «Mais c'est précisément en ce dernier désespoir, en cette foi boiteuse,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁹ Cfr. F. Nietzsche, GM, p. 158: «“¡Ojalá fuera yo otro cualquiera!, así solloza esa mirada: pero no hay ninguna esperanza. Soy el que soy: ¿cómo podría escaparme de mi mismo? Y, sin embargo, -j'estoy harto de mí!...” En este terreno del autodesprecio [*Selbstverachtung*], auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa, y todo ello muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón».

⁶⁰ Th. Dostoievski, ES, p. 166.

⁶¹ Cfr. F. Nietzsche, GM, p. 52.

en ce conscient envelissement de quarante ans dans le souterrain, en ce poison des désirs inassouvis, en cette turbulence fiévreuse des décisions prises pour l'éternité et en un moment revisées que consiste l'essence de ce plaisir étrange dont je parlais»⁶². De manera muy similar, Nietzsche nos da el siguiente cuadro de los hombres del resentimiento: «Los que sufren tienen, todos ellos, una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos; disfrutan ya con sus suspicacias, con su cavilar sobre ruindades y aparentes prejuicios, revuelven las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuras y ambiguas historias donde poder entregarse al goce de una sospecha torturadora y embriagarse con el propio veneno de la maldad –abren las más viejas heridas, sangran por cicatrices curadas mucho tiempo antes, convierten en malhechores al amigo, a la mujer, al hijo y a todo lo que se encuentra cerca de ello»⁶³.

Como se puede notar, la influencia de Dostoievki en Nietzsche es patente. El filósofo alemán, a la hora de delinear los rasgos característicos de su psicología del resentimiento, encuentra muchas indicaciones interesantes en la novela dostoievskiana, indicaciones que él mismo hace propias y reelabora para dar forma al tipo del hombre del resentimiento. No ha de sorprender, pues, que en el aforismo 45 de *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche llegara a definir al escritor ruso de la siguiente forma: «[...] Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida, aun más que el descubrimiento de Stendhal»⁶⁴.

⁶² Th. Dostoïevski, ES, p. 170.

⁶³ F. Nietzsche, GM, p. 165.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004, p. 129.

CONSIDERACIONES SOBRE LA CRÍTICA REPUBLICANA AL LIBERALISMO

Dr. Juan Manuel Ros Cherta

Universidad Jaume I Castellón

Abstract: This article tries to deepen in the so called “republican criticism to liberalism” which is one of the main discussion focus in today’s moral and political philosophy. In order to do so it is centered in 2 points: the anthropological reflexion and the concept of freedom. As doing so we can contribute to the enlightenment of the different versions of republicanism which are proposed as alternative or correction to the liberal pattern.

Keywords: Republicanism, Liberalism, Freedom, Individualism, Civil Society, Democracy.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como objetivo presentar una serie de consideraciones que contribuyan a profundizar en la denominada “crítica republicana al liberalismo”, tema que constituye uno de los principales focos de interés de la filosofía política actual, y ello hasta el punto de que algunos teóricos como Ph. PETTIT hablan, quizás exageradamente, de “giro republicano”. Aunque bien es cierto que el republicanismo “se dice de muchas maneras”, esto es, que hay distintas variantes del mismo –así, por ejemplo, se distingue entre un “republicanismo corrector” (o liberal) y uno “alternativo” (o radical) al liberalismo democrático (que, a su vez, también es susceptible de diferentes interpretaciones)–¹, es posible, sin embargo, destacar una serie de rasgos comunes, una especie de mínimo común denominador, a todas ellas. Entre dichos rasgos pueden destacarse dos que, a mi juicio, resultan de la mayor importancia para clarificar el fundamento, la naturaleza y el alcance de las propuestas republicanas: a saber, la crítica a la antropología individualista y al concepto negativo de libertad que caracterizan típicamente al discurso liberal. De manera que, según nuestra hipótesis de trabajo, del resultado de la crítica republicana sobre estos dos puntos, depende en gran medida la formulación de un criterio que no solo permita distinguir la modalidad de republicanismo que se defiende –y la modalidad de liberalismo que preferentemente se cuestiona–, sino también si el republicanismo representa en el fondo un proyecto político distinto o si ha de entenderse como vector de una problemática siempre necesaria en el modelo democrático-liberal. Dicho de otra manera: para valorar en su

¹ Sobre esta distinción, véase por ejemplo A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 69-85.

justa medida la aportación del republicanismo actual a la teoría de la democracia es menester profundizar en su crítica al individualismo liberal, tanto en su dimensión antropológica como axiológica.

2. OBSERVACIONES SOBRE LA CRÍTICA REPUBLICANA A LA ANTROPOLOGÍA LIBERAL

Como es sabido, uno de los principales aspectos del republicanismo actual es su rechazo a la visión individualista del hombre –la definición de éste como individuo– que propugnan los liberales y su defensa de una concepción fuerte del hombre como ciudadano. Esto supone poner énfasis en el cultivo de las virtudes y deberes cívicos frente al reduccionismo liberal de los derechos individuales relacionados con la independencia privada, lo cual quiere decir fundamentalmente que no hay que confundir al ciudadano con el “derechohabiente”. En este sentido, los republicanos, como por ejemplo SANDEL², oponen al “yo cívico socialmente desvinculado” del liberalismo, un “yo enmarcado” en el nosotros social y con una activa participación en los asuntos públicos. Ahora bien, pensamos que aquí habría que profundizar, cuando menos, en la siguiente serie de cuestiones: ¿de qué individualismo tratamos?, ¿es radicalmente incompatible el individualismo con el civismo republicano?, ¿quiénes son y cómo deberían ser los sujetos que participan? ¿en qué consiste realmente la participación cívica y cuáles son los cauces más apropiados para ella en nuestras actuales sociedades democráticas? etc. Un tratamiento exhaustivo de estas cuestiones desborda los límites de este artículo; no obstante, sí podemos ofrecer algunas consideraciones reflexivas al respecto.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que lo que sobre todo le interesa del individualismo a la filosofía política es su sentido o trasfondo normativo, es decir, la idea de que toda doctrina individualista supone, de manera más o menos explícita, una determinada concepción del hombre y de su realización en la vida social. Y lo que nos encontramos aquí, en primera instancia, es que el individualismo es un concepto que presenta un carácter ambivalente porque si bien, por una parte, se le asocia con el egoísmo y se le valora negativamente –en contraposición al altruismo y/o a la fraternidad– como un síntoma de insolidaridad cívico-moral; por otra parte, se le considera también, frente a toda forma de gregarismo colectivo, como una condición positiva para la independiente y genuina realización del individuo como persona. De modo que no habría que identificar sin más toda defensa del individuo con el individualismo. Sobre este punto, resultan especialmente pertinentes y clarificadoras, a mi juicio, las conocidas reflexiones de A. DE TOCQUEVILLE en *La Democracia en América*³. En este sentido, el individualismo no designa un defecto inscrito en la naturaleza misma del ser humano, sino una posible aunque muy extendida consecuencia de la sociedad democrática que trae consigo, dice TOCQUEVILLE, una visión reduccionista y deficitariamente cívica del hombre que resulta funesta para su libertad (y en el fondo para su humanidad). En efecto, este individualismo que repliega a los individuos sobre su esfera privada, fomenta su obsesión por el bienestar material y les hace indi-

² M. SANDEL, “La república procedimental y el yo desvinculado” en F. OVEJERO, J. L. MARTÍ y R. GARGARELLA, *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 75-93.

³ Sobre este punto, puede verse J. M. ROS, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Crítica, 2001, especialmente la primera parte, pp. 25-95.

ferentes hacia los asuntos públicos, lejos de aumentar como parece su independencia y realización personal, los sitúa en realidad, de manera subrepticia y paternalista, a merced de las nuevas formas de despotismo (el providencialismo estatal, la metafísica economicista del mercado, etc.). Ahora bien, con esta crítica, de clara inspiración republicana, este autor no se propone suprimir la democracia liberal, sino más bien, tal y como apuntan RENAUT y MÉSURE⁴, una corrección de su trayectoria para perfeccionarla y evitar así su eventual autodestrucción. Sin embargo, aun admitiendo esta idea, podríamos decir que esta crítica también apunta a un cambio de coordenadas a nivel antropológico que, superando al individualismo, desembocaría en la “propuesta humanista” de una nueva figura de sujeto⁵. En una línea interpretativa congruente con ésta se trataría, como defienden los profesores A. CORTINA y J. CONILL⁶, de profundizar en la democracia radicalizándola desde la promoción de un nuevo sujeto moral que, tomando como punto de referencia la transformación dialógica y hermenéutico-experiencial de la noción kantiana de autonomía, se definiría como “interlocutor válido” (*homo dialogicus*).

En segundo lugar, habría que repensar, en clave de razón práctica, la historia conceptual reciente de la subjetividad moderna, en diálogo crítico con las posiciones “antihumanistas” (de inspiración estructuralista o heideggeriana), “comunitaristas” (de inspiración aristotélica o hegeliana) y neoindividualistas (de inspiración neoliberal o postmoderna). Y ello para situar, como indica RENAUT⁷, a la antropología humanista entre –y más allá de– las posiciones holistas que tratan de disolver o subordinar axiológicamente al sujeto a entidades de índole superior como la(s) Estructura(s), el *Dasein*, la Comunidad, etc., y el atomismo individualista que todo lo supedita, en última instancia, a la realización de fines, intereses y preferencias individuales. En esta dirección, es importante tener en cuenta que la concepción del ser humano –de todo ser humano– como individuo considerado como libre e igual a sus semejantes y cuyo valor moral no depende de su pertenencia a ningún colectivo social determinado es un invento moderno. Ello significa, entre otras cosas, que la definición aristotélica del hombre como “animal político” solamente tiene pleno sentido en el universo premoderno y holista de la polis, y por consiguiente que ya no vivimos, para bien o para mal, en un universo así, sino en uno constituido, a nivel de conciencia moral, por individuos en el sentido moderno antes mencionado. Y de ahí lo ilusorio de una vuelta literal al universo de la comunidad política al modo clásico como parecen proponer algunos comunitarismos o republicanismos radicales. No se trata, pues, de cuestionar al individuo para recuperar al ciudadano, sino de corregir el individualismo para que el individuo sea mejor si es también ciudadano. Aun así, pensamos que la concepción ético-antropológica del hombre como individuo ha sido teorizada a lo largo del pensamiento moderno en dos grandes direcciones bien distintas: una, que podríamos llamar propiamente “individualista” y otra, para la que mejor cabría reservar el calificativo de “humanista”. La primera, cuya formulación originaria se encuentra en la obra de HOBBS, concibe al individuo desde lo que McPHERSON⁸ llama el presupuesto

⁴ A. RENAUT y S. MÉSURE, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, pp. 159 y ss.

⁵ Un desarrollo de este punto se encuentra en J. M. ROS, *op. cit.*

⁶ A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 123-142; J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 123-133.

⁷ A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

⁸ C. B. MCPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.

del “interés posesivo” y de ahí que la figura antropológica típicamente individualista del *homo oeconomicus* encuentre probablemente aquí su substrato más profundo y paradigmático. La segunda dirección, cuyo principal teórico sería KANT, concibe al individuo como “persona autónoma”, y de ahí que la visión humanista del individuo como *homo moralis* encuentre quizás aquí su anclaje práctico más potente. Teniendo esto en cuenta, habría de precisarse, a mi juicio, a qué visión antropológica de fondo nos referimos cuando criticamos al individualismo liberal, puesto que no es lo mismo la interpretación individualista hobbesiana que la humanista kantiana (y lo mismo podría decirse, *mutatis mutandi*, al distinguir entre el “liberalismo propietario” de NOZICK y el “liberalismo solidarista” de RAWLS). En estrecha conexión con ello, deberíamos asimismo preguntarnos desde qué interpretación antropológica republicana realizamos la crítica, puesto que también en esta tradición podemos rastrear visiones de fondo diferentes. Así, por ejemplo, y por referirnos al republicanismo moderno, habría que distinguir la antropología de MAQUIAVELO de la de ROUSSEAU (en una dirección similar, podríamos aventurar, a la que diferencia a HOBBS de KANT, como ya hemos apuntado). Y quizás esta consideración nos aporte un argumento de peso más para distinguir, en la línea de lo que sostiene HELD⁹, entre un republicanismo “proteccionista” y uno “desarrollista”.

En tercer lugar, habría que considerar también aquí la propia metamorfosis experimentada por la antropología individualista al hilo de los cambios que ha traído consigo la orientación de la sociedad capitalista hacia el consumismo masivo y su relación con la lectura postmoderna de la racionalidad. En este sentido, quizás sea pertinente indagar de una manera crítica en los análisis desarrollados por G. LIPOVETSKY¹⁰ sobre lo que llama “una segunda revolución individualista”, esto es, el tránsito del individualismo moderno del *homo oeconomicus* (un individualismo propietario, rigorista y competitivo) al individualismo postmoderno del *homo psychologicus* (un individualismo hedonista, narcisista e intimista). Dicha mutación ha convertido al individuo narcisista y postmoralista del *homo consumericus* en figura y trasfondo antropológico-moral dominante de las sociedades democrático-capitalistas avanzadas.

La mencionada transformación individualista se opera principalmente mediante el despliegue de un nuevo modo de socialización de los individuos distinto al vigente durante el transcurso de la época moderna, al que este autor denomina curiosamente “proceso de personalización”. Dicho proceso tiene su origen en la configuración misma de la sociedad moderna, en cuyo seno coexisten, por así decirlo, dos lógicas adversas: una, uniformizadora y, otra, personalizadora. Hasta hace poco, el desarrollo de nuestras sociedades ha privilegiado, en contra de lo que parecía, la primera de estas lógicas en detrimento de la segunda. Y así, aunque en teoría el individuo era declarado libre, en la práctica era socializado de un modo más disciplinario que personalizador. En este sentido, se consideraba que el individuo, para poder realizarse, debía orientar su conducta en función de reglas tan uniformes, abstractas e impersonales como la Voluntad General, La Causa Revolucionaria, La Grandeza de la Nación, etc., lo cual ahogaba su individualidad subordinándola a los designios de lo colectivo

⁹ D. HELD, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 70-90.

¹⁰ De este autor nos referimos aquí a sus trabajos *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994 y su más reciente *La felicidad paradójica*, Barcelona, Anagrama, 2007. Un primer análisis y discusión crítica de las tesis de este autor se encuentra en mi tesis (J. M. ROS, *Individualismo y postmodernidad. Un análisis de la propuesta de G. LIPOVETSKY*, Universidad de Valencia, 1993).

y/o universal. Sin embargo, en la actualidad dicho modelo de socialización ha hecho crisis y experimenta una inversión radical propiciada por el advenimiento del consumismo y la comunicación masivos (aunque ya estuvo preparada en cierto modo por el modernismo artístico, el psicoanálisis y los movimientos contestatarios de los años sesenta). De un modo general, dicha lógica presenta dos aspectos complementarios: por una parte, promueve la afirmación y la voluntad de realización de los individuos en la esfera privada y, por otra parte, de modo concomitante, flexibiliza y psicologiza los sistemas de organización y control social de los comportamientos. De modo que en la sociedad de consumo, pasada ya la compulsión cuantitativa, no es tanto el placer mismo como decía BELL¹¹, sino la autorrealización personal la que se erige en valor fundamental al mismo tiempo que los poderes establecidos, con la ayuda de la ingeniería social, desarrollan estrategias de gestión comportamental más abiertas y flexibles, pero no por ello menos efectivas para condicionar o limitar la autonomía individual. En este sentido, la dirección despótica de la conducta se realiza ahora no de forma coercitiva, sino permisiva; no de forma ideológica, sino psicológica; no de forma rigorista, sino hedonista y, en fin, no de forma imperativa, sino opcional (o como gusta decir LIPOVETSKY “a la carta”). De modo que la exaltación de este culto neoindividualista a la autorrealización en la esfera privada coincide con una mayor penetración incontrolada de los poderes en la cotidianeidad atomizada de los individuos, la cual es administrada tecnocráticamente con los métodos y técnicas más sofisticadas de condicionamiento conductual. En esto consiste precisamente, podríamos plantear, la paradoja, o núcleo de paradojas, quizás más relevante de la personalización individualista en la hipermoderna sociedad de consumo: la configuración de una esfera privada más personalizada e independiente se corresponde con un aumento del control burocrático y heterónimo sobre los valores, costumbres y modos de vida de los individuos. Así pues, nuestro Narciso de hoy ya no se encuentra prendido y fijado ante el reflejo de su propia imagen, porque ahora no hay propiamente imagen. Con el vaciamiento de los puntos de referencia ideológicos y su sustitución por un torrente acelerado y cambiante de imágenes de objetos a consumir e informaciones, Narciso no encuentra con claridad un espejo donde mirarse y anda como flotante en busca de un sí mismo en el que reconocerse. De esta forma, la individualidad se torna algo impreciso y móvil a la busca y captura de experiencias en las que poder estratégicamente realizarse. Y es que si la esfera pública anda desvalorizada, también la privada se encuentra en una situación problemática. En suma, habría que contar con este tipo de análisis a la hora de criticar y proponer alternativas de inspiración republicana a la deriva neoindividualista actual y a la pérdida de civismo que le acompaña.

3. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA CRÍTICA REPUBLICANA AL CONCEPTO LIBERAL DE LIBERTAD

Desde la crítica republicana a la antropología liberal del hombre como individuo y su defensa de una recuperación de la visión del hombre como ciudadano, se comprende la insistencia de la ética política republicana en la virtud cívica frente a las éticas liberales centradas en los conceptos de interés o en los procedimientos y principios de la justicia. Es decir que, para el republicanismo, sin ciudadanos virtuosos –y de ahí la importancia de la educación cívica– no hay propiamente ni autogobierno

¹¹ D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.

ni república justa. Ahora bien, un ciudadano virtuoso es ante todo un ciudadano libre y por eso resulta decisivo, como han hecho entre otros SPITZ o PETTIT¹², clarificar el concepto republicano de libertad a partir de la crítica a las insuficiencias y limitaciones del discurso liberal sobre este punto. Pero en la profundización en este aspecto, podemos observar diferencias importantes en el propio discurso republicano, las cuales pueden servirnos de criterio, según nuestra hipótesis de trabajo, para distinguir entre variantes distintas de republicanismo(y su relación o no con algunas tesis comunitaristas) así como su posible combinación o no en una teoría de síntesis con determinadas versiones del liberalismo social. Se trataría, pues, de retomar en cierto modo una cuestión que ya encontramos planteada en el pensamiento de TOCQUEVILLE y que podríamos formular como sigue: ¿cómo convencer a los ciudadanos, que se encuentran sobre todo centrados en sí mismos, para que cultiven sus virtudes cívicas porque con ello serán más libres?, ¿cómo asegurarse de que los individuos, siempre tentados al repliegue en su esfera privada, adquieran las virtudes que les lleven al compromiso cívico y a la participación en la dirección de lo público?, ¿cómo hacer posible, en definitiva, el devenir cívico de los individuos?

A estos interrogantes, piensan los republicanos, ninguna teoría fundada sobre la concepción típicamente liberal de una libertad negativa, de una libertad entendida como “no-interferencia” y/o como independencia privada puede responder satisfactoriamente. Por eso, dirá PETTIT, el discurso republicano propone como alternativa superadora una concepción de la libertad entendida como “no-dominación”, y con ello pretende también ir más allá de la conocida distinción liberal, formulada por BERLIN, entre libertad negativa y libertad positiva. En efecto, tal concepción republicana de la libertad es “negativa” en la medida que requiere la ausencia de dominación ajena y no necesariamente la presencia de autocontrol o la interferencia del otro; y es “positiva” en la medida que implica el cuestionamiento de la interferencia arbitrariamente fundada. Dicho de otro modo: lo malo no es la interferencia (como piensan los liberales), que puede ser beneficiosa, sino el ser dominado; así pues, es la dominación la que debe erradicarse si queremos hablar propiamente de libertad. Y en esta dirección, la libertad no está, como piensan en el fondo los liberales, en la ausencia de la ley, ya que para un republicano la ley es constitutiva de la libertad y no está, por tanto, desligada de la idea de ciudadanía. A partir de aquí, se vincula el concepto de libertad con el autogobierno de la comunidad de ciudadanos, en la medida en que dicha comunidad es libre cuando la estructura de sus instituciones es tal que ninguno de sus miembros teme la interferencia arbitraria del otro en sus vidas ni necesita congraciarse con él para conseguir lo que en justicia le corresponde, pues no cabe el servilismo y la deliberación común es la clave para la determinación correcta. De manera que todo ciudadano pueda decir “soy libre en la medida que soy miembro de una comunidad política que controla democráticamente su propio destino y participo de modo significativo en las decisiones que gobiernan sus asuntos”.

Ahora bien, en este punto podemos plantearnos una serie de interrogantes que pueden servir para perfilar las distintas variantes del republicanismo y su relación crítica con el liberalismo. A este respecto, destacaríamos los siguientes.

¹² J. F. SPITZ, *La liberté politique*, París, PUF, 1995, obra que, a mi juicio, presenta una interesante genealogía del concepto republicano de libertad en diálogo crítico con las ideas liberales al respecto; Ph. PETTIT, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, o la más reciente, *Una teoría de la libertad*, Madrid, Losada, 2006.

En primer lugar, cabe plantearse cuál es el papel –si instrumental o finalista– de la participación en lo público en la concepción republicana de la libertad. Y así, ¿es la participación una suerte de “imperativo hipotético” (un instrumento) para corregir el culto individualista a la independencia privada y convertir así a los individuos en mejores ciudadanos (como parece sugerirse en el republicanismo de SKINNER¹³ o en el de PETTIT), o un “imperativo categórico” (una finalidad en sí misma) que perfecciona antropológica y éticamente a los ciudadanos que la practican (como sostiene el republicanismo de ПОКОК¹⁴)? En el primer caso, se apela al papel paidéutico de la ley y a la inteligencia de los individuos para hacer de ellos mejores ciudadanos, es decir, que se trata de que vean que su libertad y su bien individuales dependen de su participación en la configuración de un bien común. En este caso, el republicanismo supondría una corrección del liberalismo (bastaría con educar la inteligencia cívica de los individuos para mostrarles que el abandono de la libertad positiva –la libertad como participación– conlleva un debilitamiento de la libertad negativa) y sería, por ende, compatible con él en la forma de un “republicanismo liberal”. En el segundo caso, se insiste en el papel fundamental de la moralización de los individuos mediante la praxis de la virtud cívica, y se apela a una concepción del Bien (el civismo como ideal de vida buena) para hacer ver a los individuos que su autorrealización depende de su perfección antropológica en tanto que ciudadanos. De manera que en este caso, el republicanismo sería una alternativa incompatible con el liberalismo puesto que la libertad como participación no sería un medio, sino un fin en sí misma porque ella correspondería a lo que exige nuestra humanidad (el civismo sería así una condición antropológica). En una línea similar a la expuesta, la profesora A. CORTINA distingue entre un “republicanismo liberal” que no pretende diseñar un modelo de hombre, sino únicamente mostrar cómo debe ser la vida política para permitir el desarrollo de las libertades, y un “republicanismo perfeccionista” que pergeña un modelo de ser humano y de su desarrollo en la vida social, y que por eso urge potenciar republicanamente dicho modo de humanidad (con lo que en este caso el republicanismo se acercaría al comunitarismo). A partir de estas observaciones, podemos preguntarnos si esta distinción entre un “republicanismo liberal” y uno “perfeccionista o radical” agota todas las versiones posibles del republicanismo. Y ello porque también podríamos proponer, entre ambas, una tercera versión del republicanismo, de clara inspiración tocquevilleana, y que podríamos llamar “asociacionista” porque pondría el acento no tanto en el papel educativo de las leyes, sino en el fomento, en el ámbito de la sociedad civil, de un asociacionismo ciudadano comprometido con los valores democráticos y con una lógica deliberativa de funcionamiento (y eso porque las costumbres y los “hábitos del corazón” tiene, como ya decía TOCQUEVILLE, una importancia más decisiva que las leyes en una democracia). La formación de una amplia red asociativa de esta naturaleza permitiría vincular, de abajo hacia arriba y también horizontalmente, la participación cívica con la construcción bien entendida de un interés común. Su papel político consistiría fundamentalmente en mantener activo este proceso ilimitado de autoreflexión y de corrección democrática permanente de las propias instituciones democrático-liberales, es decir, desempeñar un papel protagonista en la construcción cívico-política de

¹³ Q. SKINNER, *Las paradojas de la libertad política*, en F. OVEJERO, J. L. MARTÍ y R. GARGARELLA (comps.) *op. cit.*, pp. 93-115.

¹⁴ J. G. A. ПОКОК, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

la democracia como “res publica”. En lo que atañe a la teoría de la libertad, podríamos decir aquí que si bien es cierto, como ha señalado PETTIT, que hay una “libertad negativa republicana”, también lo es el decir que hay “una libertad positiva liberal” y que su combinación en una interpretación renovada de la autonomía es indispensable para un modelo democrático de síntesis liberal-republicano.

En estrecha conexión con lo dicho, cabe plantearse, en segundo lugar, cómo educar en esa idea de libertad y en el espíritu cívico-democrático que implica; asunto que resulta de la mayor importancia para hacer viable esa democratización de la democracia liberal en clave republicana que proponemos. Coincidimos, a este respecto, con todos aquellos que insisten en la importancia central de la educación cívica para avanzar en una síntesis liberal-republicana¹⁵. En este sentido, ya recordaba TOCQUEVILLE que las asociaciones eran (o deberían ser) auténticas “escuelas de democracia”. Así pues, no se trataría solamente de incluir la educación cívica en el sistema público de enseñanza, sino de entender que son todas las instituciones sociales –y también los medios de comunicación– las implicadas en dicha tarea paidéutica. Sobre este punto, creemos importante destacar que esa educación ha de enfocarse con un espíritu crítico-filosófico y no en forma de adoctrinamiento (no se trata de inculcar “moralina democrática”, puesto que con ello en poco habríamos avanzado a la con razón tan denostada “formación del espíritu nacional” de épocas pasadas). A mayor abundamiento, cabe también señalar cómo la educación cívica tiene como objetivo no solo hacer ciudadanos más competentes y virtuosos (más libres), sino también el ir generando la cultura de un proyecto compartido de autogobierno y, en el fondo, una concepción de la libertad como “autonomía situada intersubjetivamente”.

A partir de este punto, podemos plantearnos, en tercer lugar, tres cuestiones claves para la educación cívica: 1ª ¿en qué virtudes cívicas conviene educar para hacer mejores y más libres ciudadanos?; 2ª ¿Cómo y mediante qué mecanismos hay que educar?; 3ª ¿conviene educar para el patriotismo o para el cosmopolitismo? Con respecto a la primera de estas cuestiones convendría tener en cuenta, para empezar y sin la pretensión de ser exhaustivos, no solamente la distinción ética entre lo justo o exigible y lo felicitante o aconsejable, sino también la clásica idea republicana de que la libertad hay que construirla ante todo en sí mismo y por eso consiste, en primera instancia, en la capacidad de gobernar las propias inclinaciones o impulsos (en lugar de ser gobernado por ellas, ya que el mayor esclavo es el que lo es de sí mismo), y de ahí la importancia de educar en las virtudes del autodomínio (del control, por ejemplo, de los impulsos egoístas para que no monopolicen la motivación de nuestras conductas), de la templanza (la moderación y el sentido de la medida para no dejarse dominar por la espiral consumista), de la prudencia (la capacidad para discernir y deliberar bien), del sentido de la justicia (para exigir lo que nos corresponde a todos como personas), la solidaridad (desarrollar el cuidado y la preocupación por el otro), la responsabilidad (hacerse cargo de lo que se hace, lo cual es clave porque el ciudadano es también sujeto de obligaciones), etc.; en fin, nada que resulte especialmente novedoso teóricamente hablando, ya que lo encontramos en lo mejor del acervo filosófico de la tradición republicana y también, en cierto modo, de la liberal. En lo que respecta a la segunda de estas cuestiones, pensamos que una buena pista es la noción

¹⁵ Así por ejemplo, J. RUBIO CARRACEDO, en “Por un modelo democrático liberal-republicano” en J. RUBIO CARRACEDO, J. M. ROSALES y M. TOSCANO (eds) *Retos pendientes en ética y política*, Málaga, Contrastes, 2000, pp. 105-120.

de autonomía entendida como autorregulación moral, es decir, lo que se denomina, en clave republicana, la “lógica de la mano intangible” (esto es, el refuerzo social de los buenos hábitos mediante los mecanismos de aprobación y desaprobación moral de las conductas) frente a la lógica liberal de “la mano invisible” (ese “dejar hacer” tan engañoso como mecanismo de armonización justa) y la autoritaria lógica de la “mano de hierro” (esa tendencia conservadora que ante la inseguridad o el desconocimiento reacciona con la tiranía doctrinal). En lo que toca, finalmente, a la tercera de las cuestiones podríamos decir, siguiendo a la profesora CORTINA¹⁶, que lo mejor sería educar en un “cosmopolitismo arraigado” en las comunidades concretas (en la conexión entre lo local y lo global) y que, por tanto, habría que cuestionar tanto los vagos ideales del universalismo abstracto como el patriotismo de las comunidades cerradas.

¹⁶ A. CORTINA, *Alianza y Contrato*, pp. 89 y ss.

LA “IN-DEPENDENCIA”: UN NUEVO DERECHO DE CIUDADANÍA. UNA CUESTIÓN DE DERECHOS HUMANOS

*Soledad Arnau Ripollés - Mario Toboso Martín**

msarnau@teleline.es - mtoboso@ifs.csic.es

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED) - Instituto de Filosofía (CSIC)

Abstract: This conference presents and analyzes a new Human Right gathered in Article 19 of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities, approved by the General Assembly of the UN in December of 2006: The Right to “living independently and being included in the community”.

The concept of “independence” is explained as an important question in the context of moral and political philosophy, which arises from the illustrated idea of human being autonomy, it is to say, of its rational capacity to affirm its self-determination.

Two theoretical models are described, that have served as frames for the social consideration of people with disability: the medical model and the social model. It is included, in addition, the description of the just proposed model of diversity and the introduction of the concept of “functional diversity” like overcoming of the “disability” concept. It is suggested the possibility of relating the theoretical base of the model of diversity with the thought of Martha C. Nussbaum and Amartya Sen on the ideas of justice and inequality.

From the model of diversity, the illustrated point of view, that supports the idea of “independence”, is criticized, because the group of people with functional diversity is excluded by this old perspective, which produces a very impoverished idea of citizenship for this group. For this reason, the philosophical thought needs to confront the reality of the functional diversity since a human fact to consider.

Finally, is suggested the necessity to rigorously analyze the content of Law 39/2006, of December 14th, on Promotion of Personal Autonomy and Attention to the People in Situation of Dependency, from the point of view of the mentioned Right to “living independently and being included in the community”, like result of a new perspective promoted in the international scope by United Nations and different European directives.

Keywords: Human Rights, UN, Independent Living, Functional Diversity, Independence, Justice, Citizenship, Equality of Rights.

Resumen: Esta conferencia presenta y analiza un nuevo Derecho Humano recogido en el Artículo 19 de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, aprobada por la Asamblea General de la ONU en diciembre de 2006: El “Derecho a vivir en forma independiente y a ser incluido en la comunidad”.

Se explica el concepto de “independencia” como una cuestión relevante en la filosofía moral y política, que surge de la idea ilustrada de la autonomía del ser humano, es decir, de su capacidad racional para afirmar su autodeterminación.

* Soledad Arnau. Experta en Violencia de género y Vida Independiente desde la óptica de la diversidad funcional. Investigadora del Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED). Miembro de la Societat de Filosofia del País Valencià, y Miembro del Foro de Vida Independiente y de la Comisión de Mujer y Discapacidad de la Comunidad de Madrid. Coordinadora de la Oficina de Vida Independiente de la Comunidad de Madrid (<http://www.aspaymmadrid.org/>).

Mario Toboso. Investigador del Dpto. de Ciencia, Tecnología y Sociedad del Instituto de Filosofía (CSIC) sobre la temática: diversidad funcional y tecnologías de la información y de las comunicaciones. Miembro del Foro de Vida Independiente.

Se describen dos modelos teóricos que han servido como marcos para la consideración social de las personas con discapacidad: el modelo medico-rehabilitador y el modelo social. Se incluye, además, la descripción del recién propuesto modelo de la diversidad y la introducción del concepto de “diversidad funcional” como superación del concepto de discapacidad. Se sugiere la posibilidad de relacionar la base teórica del modelo de la diversidad con el pensamiento de Martha C. Nussbaum y Amartya Sen en torno a las ideas de justicia y desigualdad.

Desde el modelo de la diversidad se critica el punto de vista ilustrado, que se pone de manifiesto en la idea de “independencia”, pues el colectivo de personas con diversidad funcional queda excluido por este viejo planteamiento, del cual se deriva una idea de ciudadanía muy empobrecida para este colectivo. El pensamiento filosófico necesita, por ello, afrontar la realidad de la diversidad funcional como un hecho humano a tener en cuenta.

Finalmente se sugiere la necesidad de analizar rigurosamente el contenido de la Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia, desde el punto de vista del mencionado “derecho a vivir de manera independiente y a ser incluido en la comunidad”, como resultado de nueva perspectiva promovida en el ámbito internacional por las Naciones Unidas y distintas directrices europeas.

Palabras clave: Derechos Humanos, ONU, Vida Independiente, Diversidad Funcional, Independencia, Justicia, Ciudadanía, Igualdad de Derechos.

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende llevar a cabo un análisis en torno a lo que se ha convertido en un nuevo Derecho Humano, y reconocido por la propia ONU, en su reciente *Convención de Derechos Humanos de las Personas con discapacidad* (diciembre de 2006). Se trata del “Derecho a vivir en forma independiente y a ser incluido/a en la comunidad”.

Artículo 19. Derecho a vivir en forma independiente y a ser incluido en la comunidad

Los Estados Partes en la presente Convención reconocen el derecho de todas las personas con discapacidad a vivir en la comunidad, con opciones iguales a las de los demás, y tomarán medidas eficaces y adecuadas para facilitar el pleno disfrute de este derecho por las personas con discapacidad y su plena inclusión y participación en la comunidad, incluso asegurando que:

- a) Las personas con discapacidad tengan la oportunidad de elegir su lugar de residencia y dónde y con quién desean vivir, en pie de igualdad con las demás, y no se vean obligadas a vivir con arreglo a un sistema de vida específico;
- b) Las personas con discapacidad tengan acceso a una variedad de servicios de asistencia domiciliaria, residencial y otros servicios de apoyo de la comunidad, incluida la **asistencia personal** que sea necesaria para facilitar su existencia y su inclusión en la comunidad y para evitar su aislamiento o separación de ésta;
- c) Las instalaciones y los servicios comunitarios para la población en general estén a disposición, en condiciones de igualdad, de las personas con discapacidad y tengan en cuenta sus necesidades.

(ONU, 2006)

Hablar de la “in-dependencia” es, hablar de uno de los conceptos ilustrados que mayor trascendencia ha obtenido a lo largo de toda la Historia de la Filosofía. Como bien hemos aprendido con Manuel Kant (siglo XVIII), por fin y definitivamente, el Ser Humano se concibe como el “Ser *autónomo*” por excelencia. Es, precisamente, su “capacidad de autodeterminación” y, por tanto, su “capacidad de racionalidad”, lo que le determinará como ser “humano” (como, ser independiente...).

Kant, explicaba magistralmente en su trabajo, «¿*Qué es la Ilustración?*» (1784), que esta capacidad de racionalidad se constituye en el elemento diferenciador y de-

terminante de toda persona humana. El ser humano debe salir de su minoría de edad; debe reflexionar autónomamente, en definitiva, para “tener el valor de servirse del propio entendimiento, sin... la conducción de otro”. Dice así:

La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.

La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennis*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con sólo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mí puesto en tan fastidiosa tarea.

Así, ha sido con el tiempo. Dentro del plano filosófico moral y político, se ha apelado a la condición de esa “capacidad de racionalidad” en el Ser Humano como algo inherente, e incuestionable, la cual, conduce necesariamente al concepto de “libertad”. En este sentido, y por tanto, entendemos que “la racionalidad” desemboca en “autodeterminación”, y en “autonomía”. Por tanto, aquella persona que libre e internamente se “auto-rige en su caminar”, dispondrá, igualmente, de un alto grado de “moralidad”.

Aunque no es el cometido de este trabajo realizar un recorrido histórico-filosófico, es interesante destacar que dicho concepto ilustrado sigue configurando la geografía humana, y de pensamiento. En la actualidad, y quienes siguen la corriente de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas, Honneth...), en sus distintas generaciones, y en sus enfoques marxistas, siguen partiendo de la base de que para poder llegar a diálogos consensuados, todos/as los/as hablantes necesitarán, necesariamente, ser interlocutores/as válidos/as de sí mismos/as, a fin de poder estar en una hipotética igualdad de oportunidades unos/as con otros/as. Con lo cual, se parte del hecho básico de que toda persona, tendrá su capacidad de racionalidad intacta, y a un mismo nivel, para poder ser considerada como “interlocutora válida”.

Por otra parte, y dentro de un contexto de filosofía política o del derecho, en las conocidas Teorías de la Justicia (utilitaristas, liberales, marxistas, feministas, anticolonialistas...), aunque con puntos de vista específicos, pretenden fijar criterios legítimos para definir en qué consiste la “justicia” y, cómo se alcanza la igualdad entre los seres humanos. Para ello, uno de sus principales impulsores, John Rawls, quien en su propia “*Teoría de la justicia*” (1971), fundamenta su pensamiento en la creación imaginaria de un estado de “posición original” en la que los/as individuos/as se encuentran bajo “un velo de ignorancia” que les impide tomar decisiones de manera egoísta y discriminatoria en relación a sus prójimos/as, y que, les aproxima a los dos principios de su teoría de la justicia (Principio de libertad y de la diferencia). Una vez más, lo que también se reproduce es, precisamente, el hecho de que “con libertad”, y bajo ese “velo de ignorancia” (es decir, sin entrar en matices contextuales...), todos los seres humanos nos encontramos con la misma capacidad para acercarnos a lo justo e igualitario.

Con lo cual, tanto unos como otros, parten de la misma base: el hecho inherente de la racionalidad humana (de, una misma racionalidad humana), que configura individuos y personalidades autónomas e independientes.

Ahora bien, este concepto de “independencia” ilustrado ha acarreado grandes debates, e incluso, disputas. Fundamentalmente, por parte de colectivos humanos que “se encuentran en situación de minoría de edad o dependencia, de manera obligada (hetero-obligada)”, y que reivindican su condición de “mayoría de edad o independencia”.

De entre todos ellos, uno de los grupos humanos que mayor visibilidad ha tenido en su lucha por la reivindicación de esa nueva “condición de ser y estar en el mundo” ha sido, justamente, las propias mujeres. Pero, y con mayor dificultad, si cabe, también se han manifestado las propias mujeres y hombres con diversidad funcional.

De ambos grupos, tal vez, habría que aprender, finalmente, que la in-dependencia es, más que nada, “inter-dependencia”. Es decir, que la posibilidad de “independencia” de unos/as genera, igualmente, la independencia de otros/as.

Todo ello, sin duda alguna, trasciende del plano moral al político, y, por supuesto, repercute en distintos enfoques de la Ciudadanía. Crear “política” para “ciudadanos: blancos, hombres, “hombres que ejercitan su capacidad racional, de manera autónoma”, heterosexuales, de clase media, de mediana edad y de tradición judeocristiana”, es un claro error conceptual, puesto que no todos los Seres Humanos conformamos esa geografía...

II. CONCEPCIONES EN TORNO A LA DIVERSIDAD FUNCIONAL: MODELO MÉDICO; SOCIAL; Y, DE LA DIVERSIDAD

En España, a lo largo de los últimos años se han realizado varios intentos para calcular el número de personas con diversidad funcional¹ y conocer sus necesidades, con el fin de poder planificar políticas educativas, sociales, laborales y sanitarias adecuadas. La última Encuesta sobre Discapacidades, Deficiencias y Estado de la Salud (EDDES-99), refleja que en nuestro país hay 3.528.221 personas con diferentes tipos de diversidades funcionales, lo que supone el 9% de la población total. Todas ellas, en definitiva, están excluidas por definición de esa pseudo-Ciudadanía: hombres, blancos, heterosexuales...

Como veremos seguidamente, y a grandes rasgos, existen tres Paradigmas o Modelos de la Diversidad Funcional que son claves para la comprensión histórica y contextual de la evolución del hecho humano en sí, denominado “diversidad funcional”, y de las propias personas que poseen esta especificidad, como sujetos/as que se constituyen en movimiento social organizado.

¹ La autora de este trabajo utiliza la nueva denominación de “diversidad funcional”, que propone el Foro de Vida Independiente (FVI), con la intención explícita de dejar claro que ya no queremos usar nomenclaturas cargadas de prejuicios hacia la población de mujeres y hombres con alguna diversidad funcional.

El nuevo término de «*diversidad funcional*» es el resultado de un esfuerzo teórico-conceptual, que tiene la pretensión ética y moral de traspasar los límites herméticos del viejo modelo médico-rehabilitador que, a través de su lenguaje tradicional, opresor y discriminatorio, así como también sexista, tal como: “*discapacitadOS físicOS, sensoriales (ciegOS y sordOS), y psíquicOS (discapacitadOS intelectuales y/o enfermOS mentales); “minusválidOS”; “tullidOS”; “cojOS”; “subnormales”; “locOS”; y un largo etc..., deshumaniza al/a la sujeto(a) con diversidad funcional en tanto en cuanto reduce la complejidad humana a mera “biología/anatomía”.*

1.1. Modelo tradicional-histórico: Modelo Médico-Rehabilitador de la diversidad funcional

Tradicionalmente, la temática de la diversidad funcional ha sido abordada con exclusividad por disciplinas clásicas tales como Medicina, Rehabilitación, Psicología y Pedagogía, las cuales han compartido la *perspectiva médica* de ver a la persona con diversidad funcional *centrándose en sus deficiencias* (en las “dis-capacidades” o “minus-valías”). Teórica, y cotidianamente, la “Discapacidad” se ha convertido en *el elemento constitutivo de la “condición de ser” de quienes tienen esta característica en sus cuerpos y/o mentes* y, al mismo tiempo, es lo que hace que se determine a “un estado o situación de dependencia”.

Este planteamiento, ha establecido una dicotomía irreconciliable entre lo sano y lo enfermo; entre lo normal y lo anormal; entre la autonomía y la independencia... Motivo por el que, al focalizar toda la realidad de la “discapacidad” en las deficiencias, que son entendidas como «... *patologías internas del organismo*» –idea naturalista de la enfermedad– (Vergara Ciordia, 2002: 9), desarrolla lo que ha dado en llamarse como «Teoría de la Tragedia personal».

Dicha Teoría, en definitiva, lo que hace es poner de manifiesto que la persona con diversidad funcional, concebida como “persona enferma”, en la medida de sus posibilidades, debe *procurar “normalizarse/rehabilitarse/sanarse”* mediante distintas técnicas médicas o rehabilitadoras con el objetivo explícito de lograr “el mayor grado de normalidad y/o independencia posible”. Ello, cómo no, implica irremediablemente un “reduccionismo esencialista-biologicista”, desde una perspectiva ontológica.

Aquí, es precisamente “donde surge la tragedia”, no de la propia persona en sí, sino, más bien, directamente, de “la tragedia de la teoría médico-rehabilitadora”.² El problema, “la tragedia”, aparece para la persona con diversidad funcional cuando el patrón dicotómico y antagónico de “relación³ médico-paciente(enfermo)” se extrapola al ámbito social, educativo, laboral y económico de las personas con diversidad funcional, porque, cuando ello sucede, las legislaciones, políticas sociales, recursos y servicios, que se elaboran para mejorar las condiciones de vida de este grupo de personas, “se construyen” al margen de la voluntad y de las necesidades reales de este sector de la población. En definitiva, lo que sucede es que “el fenómeno de la dependencia”

² De, este planteamiento, han surgido palabras “cargadas de prejuicios” tales como: tullidos, locos, mancos, subnormales, idiotas..., y un largo etcétera que, lo único que hace es desvalorizar a la persona que “sufrir una discapacidad” (un ejemplo de todo este tipo de vocabulario lo tenemos, todavía, en los propios nombres del movimiento asociativo tradicional de la discapacidad, así como en la primera Ley estatal, y la vieja LISMI, que habla directamente de “minus-válidos”).

³ Conocemos la “relación médico-paciente”, como aquella relación *asimétrica de poder* (y, por tanto, de sentido unidireccional), permitida y aceptada por ambas partes, mediante la cual, “*el médico/rehabilitador/psicólogo/pedagogo...*”, profesional que posee determinados conocimientos teórico-prácticos para disminuir y/o eliminar el elemento de la enfermedad en una persona, recomienda y exige a la vez que la “otra parte”, “*el enfermo/paciente*” desee, en primer lugar, mejorar y/o sanar, y para ello, en segundo lugar, acepte “las condiciones” (los tratamientos fármaco-quirúrgicos...) necesarias para lograr el fin compartido por ambos: la mejora o recuperación total para regresar al estado más óptimo de salud: el hecho de “estar sano”.

Ni qué duda cabe, esta relación es, en todo momento, jerárquica, en la medida en que no existe igualdad entre ambas partes, ya que “una persona” (el profesional) es quien determina “lo que debe o no hacer” la otra persona (el paciente/enfermo). Con todo ello, el primero, el profesional, es quien marca las directrices y condiciones “del juego” entre ambas partes y, por supuesto, sobreentiende que el paciente/enfermo va a querer rehabilitarse y/o sanarse, tal y como entiende el profesional y, hasta donde los avances médicos-biotecnológicos alcancen sus máximos logros.

se contempla únicamente desde esta perspectiva reduccionista. Sólo hay que analizar la propia definición de “dependencia” que ofrece el *Libro Blanco de la Dependencia*, definición elaborada por el Comité de Ministros del Consejo de Europa en la *Recomendación relativa a la dependencia*, de 1998, que dice así:

El Consejo de Europa define la dependencia como “la necesidad de ayuda o asistencia importante para las actividades de la vida cotidiana”, o, de manera más precisa, como “un estado en el que se encuentran las personas que por razones ligadas a la falta o la pérdida de autonomía física, psíquica o intelectual, tienen necesidad de asistencia y/o ayudas importantes para realizar los actos corrientes de la vida diaria y, de modo particular, los referentes al cuidado personal”. (4) (El subrayado es de la autora y el autor).

Por tanto, las personas “dependientes” de que se habla en el Consejo de Europa, y en el *Libro Blanco*, son las personas mayores y las personas con “grave discapacidad”, que necesitan ayuda para realizar las actividades básicas de la vida diaria (levantarse de la cama, asearse, comer...).

Hablar hoy en día de la “dependencia” supone necesariamente aproximarnos a la recién aprobada **Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia**. A través de esta ley sabemos que, “las y los dependientes” somos las personas mayores y las personas con diversidad funcional. La Ley dice:

Artículo 2. Definiciones.

2. **Dependencia**: el estado de carácter permanente en que se encuentran las personas que, por razones derivadas de la edad, la enfermedad o la discapacidad, y ligadas a la falta o a la pérdida de autonomía física, mental, intelectual o sensorial, precisan de atención de otra u otras personas o ayudas importantes para realizar actividades básicas de la vida diaria o, en el caso de las personas con discapacidad intelectual o enfermedad mental, de otros apoyos para su autonomía personal.

Esta definición, que le sirve a la Ley como referente para todo el posterior articulado, al igual que la anterior, es poco “realista”, ya que sólo se circunscribe a las “circunstancias vitales/biológicas” (edad, enfermedad y discapacidad; carácter permanente de la dependencia).

En concreto, y en el ámbito de la política social, las mujeres y hombres con diversidad funcional son atendidos/as desde los “Servicios Sociales”, con un fuerte componente asistencial-caritativo y victimista. Así, tanto desde los servicios sociales públicos, como privados (entidades privadas, asociaciones, fundaciones...), a la persona con diversidad funcional se le otorga el “derecho” a recibir “asistencia social” de manera graciable.

De esta perspectiva, se deduce, por tanto, una visión de ciudadanía para este grupo humano bastante empobrecida. A fin de cuentas, son “ciudadanas y ciudadanos *sin apenas derechos*”, y..., sin “capacidades suficientes” como para ser sujetos/as morales que pueden expresar su racionalidad y, al mismo tiempo, ser interlocutores/as válidos/as o que se mantienen en el velo de la ignorancia. Son, personas tratadas como “seres absolutamente dependientes, en todas sus dimensiones”.

1.2. Nuevo Modelo Social o de Vida Independiente

¡NADA SOBRE NOSOTR@S, SIN NOSOTR@S!⁴

En contraposición a este “*Modelo Médico*”, el propio colectivo de personas con diversidad funcional y/o con sus organizaciones han elaborado, igualmente, un discurso propio. Se trata de *otra manera de ver* y de entender “propia” de lo que es la diversidad funcional. Así, nace del “*Movimiento de Vida Independiente*”,⁵ Movimiento de origen americano que ha desarrollado sus postulados en el llamado *Modelo Social de la Diversidad Funcional* (de origen británico) y que, en resumidas cuentas, lo que viene a afirmar es que el tema de “la dependencia”, también posee una dimensión social que, necesariamente, debe ser abordada para paliar la permanente discriminación que sufren las mujeres y hombres con diversidad funcional.

Este nuevo enfoque ha supuesto un cambio epistemológico profundo en la comprensión de la diversidad funcional, puesto que transforma “el problema individual de la discapacidad” en una cuestión de carácter socio-político: la “discapacidad” pasa de ser “un hecho privado” a ser “un problema social”. Con lo cual, la “discapacidad” ya no está en la persona (se establece, por tanto, una “liberación ontológica”), sino, más bien, en la propia estructura socio-política y económica de una sociedad (es decir, se convierte en una construcción social).⁶

Y, de ahí que, adquiera dimensiones de gran alcance: se desarrollan legislaciones y políticas sociales destinadas a paliar “el hecho de la discapacidad” como algo externo a esos/as sujetos/as que tienen esta especificidad (Ahora mismo, lo que se rehabilita es la sociedad, con políticas para suprimir barreras arquitectónicas y/o de comunicación, políticas que fomenten la integración educativa y laboral... Así como también, se crean distintos Proyectos en Vida Independiente⁷, a fin de potenciar la “autodeterminación” y, la “normalización” en el entorno habitual).

A partir de ahora, la diversidad funcional se presenta como una categoría social que nos concierne a todo el mundo, porque, quienes tienen esta especificidad, “son discapacitados/as” en tanto en cuanto la sociedad “les discapacita” construyendo un mundo todavía no accesible en su totalidad: edificios, transportes, recursos sociales y, un largo etcétera..., que son inaccesibles y/o insuficientes. Y, por tanto, se convierte en una “categoría opresora”.

⁴ Este es el lema que resume la filosofía del Movimiento de Vida Independiente de las Personas con diversidad funcional.

⁵ Es especialmente significativo que este Movimiento haya sido constituido por el propio colectivo de personas con diversidad funcional. Su origen se sitúa en la universidad de Berkeley (California). En 1972, Ed Roberts y John Hessler instalan el primer Centro de Vida Independiente –luego llegarían a Boston, Denver y Houston–.

⁶ Para mayor información, recomiendo la lectura de ARNAU RIPOLLÉS, M^a. S. (2003): «Una Construcción Social de la Discapacidad: el Movimiento de Vida Independiente», en las VIII Jornadas de *Fomento de la Investigación* de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Fórum de Recerca. N^o 8. ISSN: 1139-5486 (11 páginas). Disponible en web: <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi8/hum/42.pdf>

⁷ Es interesante conocer el “Proyecto piloto de «Vida Independiente y Promoción de la Participación Social»”, de la Consejería de Familia y Asuntos Sociales, a través de la Dirección General de Servicios Sociales, y gestionado por ASPAYM-Madrid. Este Proyecto, ofrece “Servicios de Asistencia Personal (SAP)”, autogestionados y gratuitos, a 39 personas con gran diversidad funcional física.

Para garantizar un buen desarrollo del Proyecto, se crea la primera Oficina de Vida Independiente (OVI) en España. Para mayor información, pueden dirigirse a la siguiente web: http://www.aspaymma-drid.org/02_qhacemos_ovi.php

La consideración de la diversidad funcional como categoría social superadora de ideas tan débiles (y lamentablemente asentadas) como las de persona “estándar” y “normalidad” adquiere una importancia fundamental si tenemos en cuenta que cualquier persona puede venir disfrutando de su supuesta pertenencia a estas últimas categorías hasta que un cierto acontecimiento o un proceso determinado lo sitúen fuera de las mismas. Tal puede ser el caso de una lesión ocasional, de un embarazo o de la disminución de las capacidades físicas y sensoriales derivadas del envejecimiento. Si bien es cierto que los dos primeros casos suelen ser reversibles a nivel individual, no lo es menos que se dan de manera tan permanente en la sociedad que su consideración en un análisis de orientación social resulta pertinente, al igual que la del tercer caso mencionado. Quedar fuera, aunque sea de manera temporal, de los márgenes ficticios de la normalidad implica asumir la diversidad de los funcionamientos (físicos, sensoriales, cognitivos) que hayan sido alterados (no anulados) por las circunstancias en cada caso. Así, una lesión de rodilla provocará que la persona lesionada se desplace de manera más lenta, quizá con ayuda de unas muletas, y experimente dificultades mayores a la hora de lograr funcionamientos antes cotidianos, como pueda ser simplemente desplazarse o bajar una escalera. Dificultades similares afronta una mujer embarazada, al igual que una persona cuya movilidad se deteriore gradualmente como consecuencia de la edad. En todos estos casos, la posibilidad de disponer de un ambiente social no discapacitante, favorable y respetuoso con la diversidad funcional, ya sea ésta temporal o permanente, que no limite el logro de funcionamientos antes cotidianos (y ahora diversos), no redundará en una pérdida de bienestar ni de la calidad de vida de las personas.⁸

Las personas con diversidad funcional se desenvuelven en sociedades que han establecido unos parámetros de “normalidad” que definen la manera habitual de ser física, sensorial y psicológica, y las propias reglas de participación en el juego social, en el que por lo general no se contempla la posibilidad de incluir plenamente esa diversidad. Así, la construcción del entorno social en tales términos provoca su discriminación, lo que obliga al conjunto de personas con diversidad funcional a identificarse como un grupo humano que debe luchar para lograr una ciudadanía plena y una igualdad efectiva de derechos y oportunidades, para conseguir llegar a ser un conjunto de personas cuya diversidad se aprecie como un valor enriquecedor de la sociedad.

Al focalizar el hecho de la diversidad funcional desde una “dimensión social”, al igual que ocurrió dentro del Movimiento Feminista, aquí, también se convierte “lo personal en político”. Y, por tanto, se desarrolla una necesidad política de hacer frente a la desigualdad que generan las estructuras sociales a este grupo de personas.

En definitiva, esta perspectiva lo que hace es aproximar al extremo contrario del modelo médico. Si este último se centraba en el polo de las “DIS-capacidades”. Ahora, el Modelo Social lo hace en el otro polo, en el de las “capacidades” del ser humano con diversidad funcional, con lo cual, aquí, la dicotomía que prevalece es la de “Capacidades”/“dis-Capacidades”. En esta línea, y aunque de manera muy confusa, la propia Ley estatal de la “dependencia”, hace un esfuerzo por traspasar la perspectiva médica, al enfoque social, en los siguientes artículos:

⁸ En relación con esto es importante notar que la manera en que se diseñan y construyen los diferentes entornos de la sociedad (edificación, transporte, comunicación, información, educación, trabajo, ocio, etc.) suele estar en función de unos supuestos parámetros de “normalidad”. Pero no debemos olvidar que los mismos van cambiando con el tiempo y reflejan una mera ficción estadística de carácter instrumental, que se refiere a lo corriente, a lo habitual, a lo más frecuente (Palacios y Romañach, 2006: 108).

Artículo 2. *Definiciones.*

1. Autonomía: la capacidad de controlar, afrontar y tomar, por propia iniciativa, decisiones personales acerca de cómo vivir de acuerdo con las normas y preferencias propias así como de desarrollar las actividades básicas de la vida diaria.

Artículo 19. *Prestación económica de asistencia personal.*

La prestación económica de asistencia personal tiene como finalidad la promoción de la autonomía de las personas con gran dependencia. Su objetivo es contribuir a la contratación de una asistencia personal, durante un número de horas, que facilite al beneficiario el acceso a la educación y al trabajo, así como una vida más autónoma en el ejercicio de las actividades básicas de la vida diaria. Previo acuerdo del Consejo Territorial del Sistema para la Autonomía y Atención a la Dependencia, se establecerán las condiciones específicas de acceso a esta prestación.

En el primer artículo, se entremezcla una doble vertiente de la autonomía: la “autonomía moral” (es decir, la capacidad racional de autodeterminación y de toma de decisiones) y la “autonomía física, sensorial y/o cognitiva”. Esta segunda acepción, curiosamente, es la única que se contrapone con la definición dada de “dependencia”, con lo cual, el enfoque que recorre toda la ley, se centra en paliar esta segunda visión de la autonomía. Pero, y entonces, ¿qué ocurre con la “autonomía moral” de las personas que se encuentran en un estado o situación de dependencia física, sensorial y/o cognitiva? He ahí, el contrasentido de los planteamientos.

Sólo, y a modo de ejemplo, podemos observar en el artículo 19 que, por un lado, se nombra la nueva figura laboral de Asistente Personal (herramienta humana que potencia la autonomía moral de una persona con diversidad funcional), sólo para la “paliar” los déficits físicos de un ser humano. Tal y como se constata en la experiencia vivida por las 39 personas con diversidad funcional física de la Comunidad de Madrid, para vivir de manera independiente, y en el entorno habitual, las y los Asistentes Personales, también son necesarios para disfrutar del ocio, viajes y vacaciones..., en algunos casos, 16 horas/día, y 365 días al año (como ocurre en este Proyecto piloto).

En este sentido, las personas con diversidad funcional se “auto-reconocen” como sujetos/as morales que no disfrutan de su pleno derecho a una “ciudadanía completa”. En palabras de importantes activistas del Movimiento mundial de Vida Independiente, las personas con diversidad funcional en su esfuerzo por reivindicar “sus capacidades” y, su independencia, se definen como “ciudadanas y ciudadanos de segunda categoría”, dada la permanente discriminación y marginación en la que perviven.

En la práctica, su principal lucha consiste en desarrollar al máximo sus capacidades para, aunque con dependencia física, sensorial y/o cognitiva en algún grado, ser personas “independientes” y, con “capacidad de autodeterminación” para controlar sus vidas (Por lo tanto, y ahora mismo, la lucha se centra en la creación de proyectos piloto en vida independiente y, en sus consolidaciones).

1.3. *Modelo de la Diversidad*⁹

En estos momentos, y en España, surge de la mano de la autora y autor, Agustina Palacios y Javier Romañach (2006), un nuevo planteamiento, que considero muy

⁹ Para mayor información en el tema, recomiendo la lectura de PALACIOS RIZZO, A. y ROMAÑACH CABRERO, J. (2006): *El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Ediciones Diversitas-AIES. Disponible en web: <http://www.asoc-ies.org/docs/modelo%20diversidad.pdf>

interesante, a través del cual se pone en tela de juicio dicha dicotomía conceptual: “capacidades”/“dis-capacidades”, y se propone directamente su superación.

Así, y de nuevo, se establece otro “giro epistemológico” igualmente de profundo que el anterior en “la comprensión de la diversidad funcional”. Aquí, “el hecho de la diversidad funcional” adquiere una nueva dimensión ética y filosófica, fundamentalmente, con un gran trasfondo.

Este nuevo enfoque “rompería” con todos esos puntos de vista, dentro de la filosofía, en los que, tal y como hemos visto, se parte de manera incuestionable de la “misma capacidad de razón” humana. Así, el Modelo de la Diversidad reconoce al ser humano con diversidad funcional “desde sus contextos”, y teniendo en cuenta el distinto grado de diversidad funcional que se tiene. En suma, visibiliza aquellas mujeres y hombres con gran diversidad funcional que no pueden representarse a sí mismas/os.

Desde este Modelo, al haber superado la dicotomía antagonica entre “lo normal”/“lo a-normal”, “independencia/dependencia”, ya no se juzga al ser humano por su “capacidad”/“dis-/in-capacidad”, motivo por el que, independientemente de todo ello, aquí adquieren una misma condición de dignidad y de humanidad (y, ya no de esa misma capacidad racional).

En este sentido, hablamos estrictamente de Derechos Humanos y de su posible vulneración y/o violación, en caso de no promoverlos. Con todo ello, surge de nuevo una nueva comprensión del concepto de ciudadanía. Ciudadanas y ciudadanos, somos todas y todos, no por nuestras capacidades racionales, sino por nuestra dignidad inherente.

Las políticas sociales inclusivas que se fomenten, basadas siempre en la perspectiva de Derechos Humanos, deben también tener en cuenta a esas personas que difícilmente podrán incorporarse en el hecho de la autodeterminación e independencia.

Son esclarecedoras las aportaciones que realiza Martha C. Nussbaum¹⁰ (2007), en cuanto a la exigencia de que las teorías filosóficas morales y políticas, y en especial, en las teorías de la justicia, se requiera de una revisión urgente para incluir a los seres humanos con diversidades funcionales en sus discursos. Muy posiblemente, “su voz” suponga, por fin, la apertura del mundo de la filosofía al mundo de la diversidad funcional.

En este sentido, los autores de la presente ponencia, basándose en el paradigma de la diversidad funcional, han propuesto una apertura tal del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen.¹¹ De acuerdo con esta propuesta, el “conjunto capacidad” (que es el formado por todos los funcionamientos al alcance de la persona, y que así engloba sus diferentes formas y estilos de vida posibles) no debería limitarse a recoger el conjunto de funcionamientos posibles de una persona, digamos “estándar”, sino que debería ampliar su marco con el fin de dar cabida igualmente al conjunto de funcionamientos “diversos” posibles para otras personas, al margen de la ficticia categoría “estándar” mencionada. Esta idea es plenamente coherente con la importancia de la diversidad de las características humanas y circunstancias ambientales en el planteamiento de Amartya Sen, y de hecho lo enriquece con la incorporación de esa misma diversidad en el conjunto de funcionamientos posibles que constituyen el conjunto capacidad. No sólo son diversas las personas (en sus características

¹⁰ Esta autora desarrolla su teoría del “Enfoque de las Capacidades”, la cual, considera también apropiada para la población de personas con gran diversidad funcional. Aquí, tal vez, habría que establecer un debate entre su planteamiento y la postura del “Modelo de la Diversidad”.

¹¹ En TOBOSO MARTÍN, M. y ARNAU RIPOLLÉS, S. (2008): «La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen», en Revista *Araucaria* (pendiente de publicación).

propias y circunstancias externas, en sus intereses, deseos, preferencias y motivaciones), sino que también lo es, en ocasiones, su manera particular de lograr idénticos funcionamientos.

Así, muchas personas sordas se comunican por medio de los ojos y mediante signos o señas, en tanto que el resto de la población lo hace generalmente a través de las palabras y el oído. Sin embargo, el funcionamiento que logran alcanzar es el mismo: comunicarse. Para desplazarse, una persona con lesión medular utiliza habitualmente una silla de ruedas, en tanto que el resto de la población lo hace utilizando las piernas; mismo funcionamiento: desplazarse, pero manera diversa de lograrlo (Palacios y Romañach, 2006: 108). Por estas razones, el término “diversidad funcional” describe una realidad en la que una persona tiene acceso potencial a los mismos funcionamientos que el resto, pero de manera diversa.

La incorporación de la idea de diversidad funcional en el conjunto de funcionamientos da como resultado un conjunto capacidad de espectro más amplio, que sirve de base para el análisis del bienestar y la calidad de vida de un espectro, igualmente más amplio, de la sociedad, al no quedar limitado a la mera consideración abstracta del conjunto de funcionamientos posibles de una persona “estándar”. Con ello, el propio análisis se enriquece y logra una mayor sensibilidad, dado que, por quedar al margen de la norma, esos funcionamientos “diversos” son mucho más susceptibles de verse limitados, e incluso anulados, por la presencia de factores ambientales adversos, lo que se traduce en una pérdida notable de libertad para las personas con diversidad funcional, es decir, para las personas cuyos funcionamientos son diversos.

Si pasamos del análisis individual a uno de orientación social, el estudio del bienestar y de la calidad de vida desde esta perspectiva más amplia sugiere tomar en consideración un conjunto capacidad que recoja en toda su diversidad el conjunto de funcionamientos posibles, en consonancia con la propia diversidad de todos los individuos que conforman la sociedad, es decir, que el funcionamiento asociado a la acción de “desplazarse”, pongamos por caso, tome en consideración formas “diversas” de desplazarse y no se limite únicamente a la forma corriente, habitual y más frecuente de “caminar a pie”. Si se enfoca el planteamiento de esta manera, la presencia de un conjunto capacidad que incorpore tal diversidad en los posibles funcionamientos, debería ir al unísono de la presencia de un ambiente social capaz de respetar esa diversidad y de no restringir dicho conjunto, en el caso de las personas con diversidad funcional, por la presencia de factores ambientales discapacitantes.

Así, el colectivo de mujeres y hombres con diversidad funcional viene contribuyendo paulatinamente al desarrollo de la dignidad humana. Lentamente, pero en una dirección irreversible, las sociedades comienzan a buscar soluciones para combatir las situaciones de discriminación que enfrentan, en sus variadas formas: la inexistencia de oportunidades educativas y de inserción laboral, las barreras del entorno físico y de las comunicaciones, la falta de acceso a la información, a la cultura, al transporte y al deporte, la falta de participación ciudadana y política, y la ausencia de las personas con diversidad funcional en el proceso de toma de decisiones, entre muchas otras, pasando por la tradicional invisibilidad del colectivo. La aún escasa pero creciente presencia pública de la diversidad funcional, está contribuyendo al desarrollo de la dignidad humana y de sociedades mejores en su calidad relacional con sus ciudadanos.¹²

¹² Rafael de Lorenzo García, *El futuro de las personas con discapacidad en el mundo. Desarrollo humano y discapacidad. Informe al Club de Roma*, Fundación ONCE, 2003.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, hemos pretendido hacer ver que el concepto de la “independencia” es una cuestión especialmente relevante, dentro de la filosofía moral y política, así como con importantes connotaciones sociológicas. Todo ello, sin duda alguna, repercute en la visión de ciudadanía que se tiene.

Hemos visto, por tanto, que la Filosofía, moral y política, parte de la idea ilustrada de la independencia en el ser humano: es decir, de su “misma” capacidad racional, para autoafirmar su autodeterminación. Con lo cual, uno de los colectivos humanos más olvidado es, al mismo tiempo, excluido por estos viejos planteamientos; ya que, no todas las personas, disponemos de una misma capacidad racional.

La Filosofía, necesita “encontrarse con” y, sobre todo, afrontar y asimilar la realidad de la diversidad funcional como un hecho humano que también tiene que tener en cuenta en sus distintos discursos. Como veíamos al principio de este trabajo, y un tanto de manera resumida, importantes corrientes filosóficas toman como punto de partida para una mayor comprensión de temas como la igualdad o la justicia, a los seres humanos con esa misma especificidad: su “misma capacidad racional”. Y, curiosamente, es desde ella que creamos espacios equitativos y de responsabilidad por parte de todas y todos los componentes. Sin embargo, ello, en la práctica es totalmente ficticio, ya que como hemos afirmado a lo largo de toda esta exposición, no todo el mundo está en posesión de esa supuesta “capacidad racional” (sólo, hay que tener presente la realidad específica de las personas con diversidad funcional intelectual y/o mental).

Por todo ello, tal vez, incluso, el propio concepto de ciudadanía, en cierto modo, se resquebraja, porque, en la práctica, todas y todos no somos ciudadanas y ciudadanos “de primera categoría”.

Posiblemente, será importante cuestionar este punto de partida ilustrado, que se pone de manifiesto en el propio concepto de “independencia”. En ese sentido, el Modelo de la Diversidad, superando a sus anteriores contrincantes, sea una de las mejores reflexiones que existen hasta el momento en torno a la realidad del hecho de la diversidad funcional, en cuanto, desde ese nuevo “paradigma de la diversidad” las personas que se encuentran en esa situación ya no son juzgadas, para tener valor como seres humanos, desde la dicotomía “capacidad/dis-capacidad”, sino que son “valoradas” desde, y con, sus particularidades. En este sentido, igualmente, las personas con diversidad funcional física, que carecen de autonomía física, verán respetada su “necesidad de disponer de Servicios de Asistencia Personal” como un elemento clave e indispensable para su verdadera promoción a la participación social y a su derecho humano a vivir una vida independiente (y, en un entorno habitual).

Dentro del marco legislativo español, hemos visto que la recién aprobada *Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia*, debe analizarse rigurosamente para evaluar si verdaderamente fomenta la “promoción de la autonomía personal” de esos grupos humanos, para los que se supone que ha sido creada. Dice, igualmente, constituirse en el “Cuarto pilar del Estado de Bienestar Social” y, por tanto, en un nuevo “derecho de ciudadanía”. Si, ello fuera realmente así, debe contemplar la universalidad para toda la ciudadanía española, y “en los mismos términos” en todas las comunidades autónomas, así como, y sobre todo, independientemente del grado y/o tipología de diversidad funcional que se tenga, debe ofrecer servicios y/o prestaciones económicas que garanticen una vida independiente y, la desinstitucionalización sistemática de estas personas.

Las personas “en situación de dependencia”, que se encuentran marginadas de manera sistemática, deben “ser re-pensadas” (mejor aún, “auto-re-pensadas”), a fin de recuperar la dignidad inherente, así como su humanidad, en cuanto seres humanos valorados sin ningún tipo de condiciones mentales y/o físicas determinadas.

Finalmente, cabe recoger, para terminar, que el “derecho a vivir de manera independiente y a ser incluido/a en la comunidad” es el resultado de nueva perspectiva que promueven las Naciones Unidas y distintas directrices europeas, con lo cual, la evaluación de dicha Ley habrá que realizarla desde este punto de vista. Y, si tras ese análisis, se sigue fomentando la institucionalización y, por lo tanto, se siguen reduciendo vidas humanas a precarios modelos familiares y/o residenciales, poca luz aportará a los nuevos tiempos (ya que, ahora mismo, ya se concibe como una vulneración y/o violación de los Derechos Humanos).

Los valores de una sociedad se reflejan en sus leyes, en sus normas y en los servicios que presta a los ciudadanos. Una sociedad que discrimina y excluye a las mujeres y hombres con diversidad funcional, o a otros grupos en situación de riesgo, denota claramente que da menos valor a estas personas. Por el contrario, una sociedad que tiene en cuenta las necesidades de estos grupos de población pone de manifiesto que es una sociedad decente, que ha interiorizado el criterio de que dar las mismas oportunidades a todos sus ciudadanos es un factor de calidad social.¹³

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2006): *I Jornada de Vida Independiente. Ponencias (Donostia, 24 de junio de 2005)*. Donostia-San Sebastián: Diputación de Guipúzcoa, Departamento para la política social, D.L. Disponible en web: http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO16834/vida_independiente_sansebastian.doc
- ARNAU RIPOLLÉS, M^a. S. (2003): «Una Construcción Social de la Discapacidad: el Movimiento de Vida Independiente», en las VIII Jornadas de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Fórum de Recerca. N^o 8. ISSN: 1139-5486 (11 páginas). Disponible en Web: <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi8/hum/42.pdf>
- (2005a): «En busca de una Vida Independiente: Mujeres y Hombres con diversidad funcional y sus Derechos Humanos», Ponencia presentada en la Comparecencia ante la Comisión no permanente para las políticas integrales de la Discapacidad del Palacio del Congreso de los Diputados, en colaboración con la Asociación de Paraplégicos y Discapacitados Físicos de Lleida (ASPID) (5 de abril de 2005). Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados, Año 2005, Núm. 240, Sesión núm. 7. Disponible en Web: <http://www.congreso.es/>
- (2005b): «La perspectiva de la Vida Independiente en las políticas de género y disCapacidad», Ponencia presentada en la Sesión de Trabajo “Materiales para confeccionar un Plan de Acción en materia de Mujer con Discapacidad 2005-2008”, Organizada por la Comisión de Mujer del CERMI Estatal (20 de enero de 2005). Disponible en Web: http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO9277/sole_arnau.doc
- (2005c): «Reflexiones en torno a la Vida Independiente y Autonomía Moral», en Revista SOBRE RUEDAS, N^o 62 (2005), Págs. 15-26.
- (2006): “Más allá de la autonomía: la apuesta por una Vida Independiente. Reflexiones en torno a la «Ley de promoción del autonomía personal y atención a las personas en situación de dependencia»”. Organizado por la Fundación Isonomía para la Igualdad de Oportunidades de la Universidad Jaime I de Castellón (Castellón, 9 de noviembre de 2006). Disponible en web: <http://isonomia.uji.es/docs/spanish/investigacion/ciclo/masallaautonomia.pdf>
- (2007): «La Filosofía y la praxis de la Vida Independiente. La Oficina de Vida Independiente de la Comunidad de Madrid». Comunicación presentada en el II. Encuentro Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del Siglo XXI «INterDependencia: El bienestar como requisito de la dignidad», organizado por el Departamento de Filosofía Teórica del Instituto de Filosofía del CSIC, en colaboración con el Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social de la UPV/EHU (San Sebastián, 15 y 16 de marzo de 2007). Disponible en web: <http://www.ifs.csic.es/ConSem/sansebastian2007/comunica/com2-10.pdf>

¹³ De Lorenzo García, R. op.cit.

- ARNAU RIPOLLÉS, M^a. S.; RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, A. y ROMANACH CABRERO, J. (2007): «**Asistencia Personal para la Vida Independiente y la promoción de la autonomía de las personas con diversidad funcional (discapacidad) en España**». En prensa.
- I Congreso Europeo sobre Vida Independiente (2003): *Manifiesto de Tenerife: Promovamos la Vida Independiente. Acabemos con la discriminación hacia las personas con discapacidad* (Tenerife, 24-26 de abril de 2003). Disponible en Web: <http://www.congresovidaindependiente.org/manifiesto.pdf>
- FORO DE VIDA INDEPENDIENTE (2001): *Manifiesto del Foro de Vida Independiente*. <http://es.groups.yahoo.com/group/vidaindependiente/>
- GARCÍA ALONSO, J. V. (Coord.) (2003): *Movimiento de Vida Independiente. Experiencias internacionales*, Madrid: Fundación Luis Vives. Disponible en Web: <http://www.fundacionluisvives.org/BBDD/publicaciones/documentacion/MVI.pdf>
- IMRSO (ed.) (1999): *Vida Independiente. Buenas prácticas*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Secretaría General de Asuntos Sociales e Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMRSO).
- Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia**
- MARANA, J. J. (2004): *Vida Independiente. Nuevos modelos organizativos*. Editado por AIES (Santiago de Compostela, 2004). Disponible en Web: <http://www.asoc-ies.org/docs/vinmo.pdf>
- NUSSBAUM, M. C. (2007): *Las fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós.
- Oficina de Vida Independiente de la Comunidad de Madrid (2006): «**Filosofía y Normativa de Vida Independiente**». Madrid: Consejería de Familia y Asuntos Sociales de la Comunidad de Madrid y ASPAYM-Madrid. Disponible en web: http://www.aspaymmadrid.org/pdf_ov1/ovi3_filosofia.pdf
- PALACIOS RIZZO, A. y ROMANACH CABRERO, J. (2006): *El modelo de la diversidad: La Bioética y los Derechos Humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*, Ediciones Diversitas-AIES. Disponible en web: <http://www.asoc-ies.org/docs/modelo%20diversidad.pdf>
- PUIG DE LA BELLACASA, R. (1987): «**Concepciones, paradigmas y evolución de las mentalidades sobre la discapacidad**», en Casado, D. y Otros (1987): *Discapacidad e Información. Documentos 14/87*, Madrid: Real Patronato de Prevención y de Atención a Personas con Minusvalía.
- RATZKA, A. D. (1994): «**Vida Independiente**», en Revista *Auxilia. Promoción social y cultural para enfermos y disminuidos físicos*, Barcelona 1994, N° 184 junio, pp. 15-18.
- RODRÍGUEZ- PICAVEA, A. y ROMANACH, J. (2006): «**Consideraciones sobre la figura del Asistente Personal en el Proyecto de Ley de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las Personas en Situación de Dependencia**». Disponible en Web: http://www.asoc-ies.org/docs/la_%20figura_del_asistente_personal_v1-1.pdf
- ROMANACH, J. y LOBATO, M. (2005): *Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano*. Disponible en Web: http://www.minusval2000.com/relaciones/vidaIndependiente/diversidad_funcional.html
- TOBOSO MARTÍN, M. y ARNAU RIPOLLÉS, S. (2008): «La discapacidad dentro del enfoque de capacidades y funcionamientos de Amartya Sen», en Revista *Araucaria* (pendiente de publicación).

EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES DE MARTHA NUSSBAUM: ¿ESENCIALISMO O LIBERALISMO?

Lidia de Tienda Palop

Abstract: Martha Nussbaum's version of the capabilities approach possesses, unlike Sen's own proposal, a strong essentialism based on an Aristotelian theory of the human functioning in its background. However Nussbaum's purpose is not offering an account of the human nature, but giving the normative criteria, which should lead international public policies, as well as offering the appropriate parameters in order to make comparisons and assessments of quality of life. Her aim, ultimately, is political and therefore she understands that her list of capabilities is able to integrate a theory of justice universal although partial. In this sense, the author considers that the best way to accomplish this goal is by means of the fashion of the rawlsian *political liberalism*. The articulation of the Aristotelian essentialism, as theoretical foundation, with the political development in a practical level, by means of the fashion of the rawlsian political liberalism, in Nussbaum's theory, generates deep internal tensions in her proposal, which can be hardly solved.

Keywords: Capabilities approach, essentialism, foundation, justice, public policies, *political liberalism*.

Resumen: La versión del enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum posee, a diferencia de la propuesta de Sen, un fuerte esencialismo de corte aristotélico en su base. Pero el objetivo de la autora no es el de ofrecer una explicación o fundamentación de la naturaleza humana, sino el de dar los criterios rectores, que deben regir las políticas públicas internacionales, así como ofrecer los parámetros pertinentes para realizar comparaciones y mediciones de calidad de vida. Su propósito, en última instancia, es político y, para ello, entiende que su lista de las capacidades puede integrar una teoría de la justicia universal, aunque parcial. En este sentido, considera que la mejor forma de hacerlo es mediante la fórmula del liberalismo político rawlsiano. La articulación del fundamento esencialista de corte aristotélico con el desarrollo político a nivel práctico, mediante la fórmula del liberalismo político, en la teoría de Nussbaum, genera profundas tensiones internas en su propuesta con difícil solución.

Palabras clave: enfoque de las capacidades, esencialismo, fundamento, justicia, políticas públicas, liberalismo político.

Hablar del *enfoque de las capacidades* nos conduce necesariamente a Amartya Sen, quien fue pionero en esta materia y por cuyos trabajos en este campo obtuvo el Premio Nobel de Economía. Pero junto con Sen hay otros autores que han trabajado el llamado *enfoque de las capacidades* de manera profunda, dando lugar a distintas versiones del mismo. Precisamente, la autora Martha C. Nussbaum desarrolla una concreta versión de la propuesta del enfoque de las capacidades, que, a mi modo de ver, sí que presenta diferencias sustanciales con respecto a la perspectiva de Sen.

La obra de Nussbaum cuenta con grandes apoyos y con entusiastas seguidores, a mi juicio, porque lo que ha conseguido la autora es operativizar el enfoque de las capacidades que Sen presenta. Ha transformado lo que, en principio, podría entenderse

como un marco general dentro del cual deberían diseñarse los distintos planes para la acción y lo ha concretizado, pergeñando un conjunto de pautas sustantivas, que deben tenerse en cuenta para una teoría de justicia universal.

Por tanto, lo primero que habría que señalar es que, a diferencia de Sen, Nussbaum sí que tiene como objetivo presentar unos criterios sustantivos para una teoría de justicia universal, aunque parcial. Ahora bien, el modo en que lo hace no es explícito como lo es el de Rawls. Con el mismo título de sus obras, *Teoría de la Justicia*¹ o *Liberalismo Político*², Rawls ya nos evidencia, de forma clara, lo que vamos a encontrar: todo un sistema bien articulado. En cambio, Nussbaum parte de un problemática concreta, que en el momento reviste actualidad, y a partir del análisis de la misma va desarrollando su propia propuesta. Por ello, estas páginas tienen por objeto mostrar una reconstrucción del pensamiento de Nussbaum y su concreta versión del *enfoque de las capacidades*, cuyos parámetros centrales se hayan diseminados en sus distintas obras.

De este modo, en *Las mujeres y el desarrollo humano*³ inicia un estudio en el que trata cuestiones relacionadas con la situación de las mujeres en países en vías de desarrollo y, tomando como punto de partida esta problemática, por una parte profundiza en el problema del relativismo cultural y, por otra, va proponiendo su propio programa para una teoría de la justicia de carácter universal.

De igual forma, en una de sus obras más recientes, *Las fronteras de la justicia*⁴, Nussbaum se propone abordar tres problemas, que considera que las teorías clásicas del contrato social han obviado, como son: el problema de las personas con discapacidad, el problema de los no nacionales y el problema de los animales no humanos. En definitiva, lo que pone de manifiesto en esta obra es la necesidad de poner en cuestión la misma noción de sujeto de justicia, que hasta el momento han contemplado las teorías contractualistas clásicas.

Pero lo que nos interesa para esta exposición no es en sí la descripción de estos problemas concretos ni la posible solución que Nussbaum sugiere, sino exponer la articulación de la propuesta de la autora y, por tanto, reconstruir su particular versión del enfoque de las capacidades, con el fin de dilucidar qué virtualidades prácticas posee con respecto a las tesis de Sen. El proyecto de la autora posee dos objetivos:

a) Presentar una teoría de la justicia de carácter universal, desde la cual se pueda hacer frente a los distintos problemas de justicia, que se plantean actualmente en el panorama internacional contemporáneo y, por otra parte, b) ofrecer los criterios necesarios a partir de los cuales hacer comparaciones y mediciones de calidad de vida.

A continuación pasaré a exponer una reconstrucción de la teoría de la justicia de Nussbaum, a la que denomina “Teoría vaga y gruesa del bien”. Como examinaremos, dicha teoría toma como punto de partida una idea intuitiva y se divide en dos niveles de análisis íntimamente conectados.

¹ RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

² RAWLS, J. *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

³ NUSSBAUM, M. *Las mujeres y el desarrollo humano*, traducción de Roberto Bernet Herder, Barcelona, 2000.

⁴ NUSSBAUM, M. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera. Paidós, Barcelona, 2007.

A) Punto de partida de “la teoría vaga y gruesa del bien”⁵: el reconocimiento del otro como ser humano.

Como hemos adelantado, para la elaboración de su teoría, Nussbaum parte de una idea intuitiva, que tiene su origen en dos hechos de carácter empírico:

- 1) Que siempre reconocemos a otros como seres humanos, a pesar de las divisiones de tiempo y lugar. Esto es, que raramente tenemos dudas de cuándo estamos tratando con humanos y cuándo no.
- 2) Que tenemos un consenso general, ampliamente compartido, sobre aquellos caracteres cuya ausencia consideramos que significa ausencia de vida humana⁶.

Partiendo de esta idea intuitiva, Nussbaum diseñará toda la arquitectónica de su versión del enfoque de las capacidades y denominará a su teoría de la justicia “Teoría vaga y gruesa del bien”. Nussbaum encuentra la piedra angular de la obligación ética precisamente en el hecho del reconocimiento del otro como ser humano y, a partir de esta intuición, procede a describir las bases de tal reconocimiento, que tendrán carácter vinculante, examinando los caracteres que convierten a una vida en humana. Estos rasgos definitorios constituirán el primer nivel de análisis de su teoría y describen la forma de la *figura humana*: Estas características constituyen un umbral por debajo del cual una forma de vida ya no puede ser considerada humana.

A continuación se señalan estos rasgos, con el fin de comprender desde donde deriva Nussbaum su lista de capacidades, que constituye el segundo nivel de análisis de su teoría.

B) Primer nivel de análisis: los rasgos de la *forma humana*.

Los caracteres de la forma humana de vida, según Nussbaum son:

- 1) *Mortalidad*. Nussbaum tiene presente, en muchas ocasiones en sus obras, el carácter de la finitud propia del ser humano. En este apartado me inclino, más bien, a interpretar que Nussbaum está haciendo referencia al hecho de la mortalidad como una característica biológica, si bien es cierto que no sólo habla de la muerte en términos de desaparición física, sino que introduce la dimensión de su consciencia. Este hecho: el ser conciente de la muerte propia y ajena, configura, según la autora, cualquier otro elemento de la vida humana.
- 2) *El cuerpo humano*. Esta característica, en Nussbaum, entraña diversas esferas, que la autora analiza de forma separada, pero dentro de esta misma del cuerpo, que es englobante. Lo primero que cabría decir es que Nussbaum concibe el cuerpo como “nuestro hogar”, aclarando esta afirmación al decir que “pasamos toda nuestra vida dentro de cuerpos de cierto tipo”, Nussbaum entiende que la experiencia del cuerpo está configurada culturalmente. Como bien sabe la au-

⁵ NUSSBAUM, M “Capacidades humanas y justicia social” en *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Riechmann, J (coord.), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998 p. 60.

⁶ *Ibíd.*, p. 61.

tora, esta circunstancia es problemática para su planteamiento, por cuanto precisa que exista un núcleo invariable en todo tiempo y lugar. Esta característica irrefutable la encuentra en: “sus necesidades nutricionales y otras relacionadas que le ponen límites a lo que puede ser experimentado, asegurando así un alto grado de coincidencia”⁷:

- Hambre y sed. La necesidad de comida y bebida. Esta característica se basa en la evidencia de la necesidad de todo ser humano de nutrirse y de beber. Nussbaum es consciente de la modulación que tiene esta característica en el caso concreto del ser humano –la posibilidad de ayunar por ejemplo– pero afirma, independientemente de ello, que una criatura que no tuviera hambre ni sed estaría, dice parafraseando a Aristóteles, “muy lejos de ser un ser humano”⁸. De todos modos, se observa que existe cierta posibilidad de argumentar en contra de esta característica, así formulada como universal.

- La necesidad de alojamiento. Nussbaum recurre al mito para justificar que en tanto el ser humano no se encuentra protegido por pelos o escamas posee una desnudez original que le lleva a protegerse buscando refugio⁹. No entraremos en este instante a analizar si las especies no humanas, pese a tener pelos o escamas, también se protegen del frío y buscan refugio, ni tampoco a valorar el concepto de alojamiento humano como un reduccionismo, al referirse a él como refugio, dejando de lado cuestiones como el sentido de “hogar” o la necesidad de “identidad” y “patria”, verdaderos problemas humanos que nada tienen que ver con la protección meteorológica y sí con la vida digna y la autocomprensión como ser humano.

- Apetito sexual. Esta característica resulta algo ambigua en Nussbaum. La autora reconoce que se puede vivir sin su satisfacción, pero a la vez entiende que “los deseos y necesidades sexuales son rasgos propios de toda vida humana. Es, y lo ha sido siempre, una base importantísima para reconocer a los otros como diferentes de nosotros mismos en cuanto seres humanos”¹⁰.

- Movilidad. La autora resume este argumento afirmando que “un ser antropomórfico que, teniendo esta capacidad, prefiera no moverse nunca, desde el nacimiento hasta la muerte, difícilmente sería considerado como humano”¹¹. En principio esta característica parece que no reviste dificultad. A mi juicio, ésta comienza en el segundo nivel de su teoría, al derivar una concepción normativa de la “buena vida”, que deja en situación complicada la humanidad de las personas con tetraplejía.

- 3) *Capacidad de placer y dolor*. Nussbaum entiende que la experiencia de placer y dolor es común a toda vida humana, si bien concede que tanto su expresión como, hasta cierto punto, su experiencia pueden estar culturalmente configuradas¹². Pese a ello, la autora encuentra un núcleo común al entender que cualquier humano rechazaría el dolor como un mal, de forma primitiva. Consciente de las críticas que esta afirmación pudiere conllevar, matizará este aserto extendiendo la calificación de inhumanidad en el caso de que los miembros

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*, pp. 64 y 65.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*, p. 65.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

de toda una sociedad carecieran de este rechazo. Pensando detenidamente sus afirmaciones entendemos que no carecen de complejidad, puesto que una sociedad bien pudiere aceptar experiencias dolorosas como algo constitutivo de su autocomprensión o cosmovisión.

- 4) *Facultad cognitiva: percepción, imaginación y pensamiento.* Nussbaum con esta característica desea subrayar el carácter fundamental de determinadas habilidades como “el sentido de la percepción, la capacidad de imaginar, de pensar, de hacer distinciones y llegar a comprender”¹³. Podemos de forma inmediata pensar en seres humanos que tienen mermadas o incluso están desprovistos de algunas de estas características y siguen siendo humanos, aunque según la autora “queda abierta la cuestión de qué clases de accidentes o impedimentos a los individuos en estas áreas serán suficientes para juzgar que la vida en cuestión ya no es realmente humana”¹⁴. No quisiera ser injusta en este punto y hacer decir cosas a la autora que no dice. Nussbaum no está diciendo que estas personas no sean seres humanos, sino que esta vida puede que ya no sea humana. En este extremo hay que realizar un ejercicio de interpretación y recordar que la caracterización de Nussbaum de la vida humana no es descriptiva, sino normativa e imbuida de un fuerte pensamiento aristotélico de la idea de bien y del florecimiento humano.
- 5) *Desarrollo infantil temprano.* La vida humana se encuentra marcada por la experiencia del desamparo, según Nussbaum. En el origen de nuestra vida todos los seres humanos hemos tenido la experiencia de la dependencia extrema, de necesidad y afecto. A mi juicio, no parece descabellado afirmar que esta experiencia ya nos acompaña toda la vida
- 6) *Razón práctica.* Todos los seres humanos participan (o lo intentan) en la planificación y dirección de sus propias vidas
- 7) *Sociabilidad con otros seres humanos.* Nussbaum en este aspecto subraya su influencia aristotélica. Entiende que “vivimos para y con otros y consideramos una vida que no sea vivida en sociabilidad con otros como no digna de vivirse”. Siguiendo a Aristóteles dice que “nos definimos en términos de, al menos, dos tipos de afiliación: relaciones íntimas de familia y/o personales y relaciones sociales o cívicas”¹⁵.
- 8) *Relación con otras especies y con la naturaleza.* Nussbaum entiende que vivimos en un universo al cual define como “orden complejo interconectado que limita y sostiene” a todos los seres vivos. La autora entiende que “dependemos de ese orden de infinitos modos, y sentimos que también le debemos a ese orden un respeto y una preocupación...una criatura que tratara a los animales como si fueran piedras y a la que no se pudiera convencer de la diferencia sería, probablemente, considerada como extraña a lo humano. Como también lo sería una criatura que no respondiera de ningún modo a la belleza y maravilla de la naturaleza”¹⁶.
- 9) *Humor y sentido lúdico.* Entre las bases del reconocimiento de los seres humanos, Nussbaum encuentra esta característica, al advertir que “la risa y el juego

¹³ *Ibíd.*, p. 66.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.* p. 67.

¹⁶ *Ibíd.*

están con frecuencia entre los modos más profundos, y también los primeros, en que nos reconocemos mutuamente” de hecho entiende que “la incapacidad para jugar y reír se considera, correctamente, un signo de trastorno profundo en un chico; y si resulta permanente tendremos dudas de que el chico sea capaz de llevar una vida plenamente humana”¹⁷.

- 10) *Separación*. Esta cuestión, tal y como está formulada por Nussbaum posee mucha complejidad. Nussbaum entiende que “por mucho que vivamos con y para otros cada uno de nosotros es sólo “uno”, que camina por una senda individual a través del mundo desde el nacimiento hasta la muerte.” Esta cuestión, dirá, debemos tenerla en cuenta cuando oímos hablar de “la ausencia de individualismo en ciertas sociedades. Incluso las formas más intensas de interacción humana..son formas de sensibilidad individual, no de fusión”¹⁸.

A partir de esta descripción de lo que constituye *la figura humana*, Nussbaum deriva su famosa lista de capacidades, que tiene como objetivo servir de criterio rector para el diseño de las políticas públicas internacionales y, además, la misión de encarnar las garantías constitucionales de los sistemas democráticos.

D) Segundo nivel de análisis: la lista de capacidades.

La lista de capacidades, que Nussbaum extrae de la conceptualización de los rasgos que constituirán al ser humano, propiamente dicho, constituye el segundo nivel de análisis de su teoría. Nussbaum da un salto cualitativo al derivar de las bases del reconocimiento una lista de potencialidades que debieran ser consideradas como lo humanamente deseable. Lo que la autora hace es trazar una teoría de funcionamiento humano alumbrado por una idea de bien intrínseco a la forma de vida plenamente humana. Es decir, partiendo de una teoría intuitiva, realiza una investigación evaluativa, puesto que su lista mira a la idea de *florecimiento* humano. Esta lista constituye un segundo nivel de análisis y un segundo umbral que es en el que está interesada, ya que se refiere a lo que la autora denomina *la vida plenamente humana*: a lo deseable, al bien intrínseco, a lo valioso.

La lista de Nussbaum ha ido evolucionando y modificándose, de hecho, la misma autora reconoce que es una lista abierta (susceptible de modificación) heterogénea (refleja aspiraciones y límites) e intuitiva (basada en los dos hechos empíricos). A continuación, recojo la siguiente versión porque considero que evidencia de manera clara la concreta vinculación con el primer nivel de análisis, señalado en el apartado anterior, y permite observar el modo en el que Nussbaum ha extraído su lista de capacidades de los rasgos de la figura humana.

- 1) *Poder vivir hasta el final una vida humana completa*. El contenido específico que la autora da, que me parece clave para entender qué consecuencias prácticas podría tener este postulado para la legislación, que deberían adoptar las políticas públicas en materias hoy por hoy muy controvertidas y que generan continuo debate, como es el caso de la cobertura legal de la eutanasia, se pre-

¹⁷ *Ibíd.*, p. 69.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 68.

- cisa del modo siguiente: “sin morir prematuramente o antes de que la vida de uno haya quedado tan reducida que no merezca la pena ser vivida”.
- 2) *Poder tener buena salud.* En esta capacidad Nussbaum integra las matizaciones concretas, que la autora realiza, con respecto a la cuestión del cuerpo en el ser humano. El contenido concreto que la autora recoge es “estar suficientemente alimentado; tener alojamiento suficiente; tener oportunidades de satisfacción sexual; poder desplazarse de un lugar a otro.”
 - 3) *Poder evitar el dolor necesario y perjudicial y poder tener experiencias placenteras.* Quisiera resaltar, con respecto a esta capacidad, cierta noción hedonista, que parece subyace. El poner de manifiesto esta circunstancia tiene que ver con las implicaciones teóricas, que supondría para la concepción de Nussbaum, el hecho de que en su visión se encontrara implícito cierto hedonismo, que imposibilitaría, en gran medida, su pretensión de inscribir su teoría en el núcleo de una concepción de la justicia, propia del liberalismo político¹⁹.
 - 4) *Poder usar los cinco sentidos, imaginar, pensar y razonar.*
 - 5) *Poder ligarse a personas y cosas fuera de nosotros mismos.* El contenido que Nussbaum otorga a esta capacidad es el siguiente: “Amar a quienes nos aman y se preocupan de nosotros, sentir pena por su ausencia; en general, amar, padecer, sentir anhelos y gratitud”.
 - 6) *Poder formarse una concepción del bien y comprometerse con ella.* Esta capacidad alude a la efectiva posibilidad que deben tener las personas de planificar su vida, según un sentido crítico, reflexionado y razonado.
 - 7) *Poder vivir con y para otros.* Esta capacidad se encuentra muy relacionada con la número 5 y parece que las barreras que las distinguen se encuentran algo difusas, en tanto esta capacidad se entiende como “la posibilidad de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, así como comprometerse en varias formas de interacción familiar y social”.
 - 8) *Poder vivir preocupado por animales, plantas y el mundo de la naturaleza y en relación con ellos.*
 - 9) *Poder reír, jugar, disfrutar de actividades recreativas.*
 - 10) *Poder vivir la propia vida y la de nadie más.* Aunque esta expresión puede resultar algo extraña, entendemos que, en el contexto de pensamiento de Nussbaum, sí que posee coherencia. Nussbaum posee un compromiso fuerte con una noción del individualismo radical. En este sentido, interpretamos que esta capacidad hace alusión a lo que la autora denomina el *principio de fin en sí mismo*, cuyo contenido, más que raíces kantianas, está vinculado a la noción de que cada persona es un ser individual, que posee valor por sí misma y, por tanto, no puede estar puesta en función de nada ni nadie.

En obras sucesivas Nussbaum ha procedido a la revisión de su lista de las capacidades y, por tanto, ha introducido algunas modificaciones. Las versiones que ya encontramos en *Las mujeres y el desarrollo humano* y en *Las fronteras de la justicia* difieren de esta lista, que aparece en los artículos precedentes, en diferentes puntos. Las capacidades humanas básicas pasarán a formularse del siguiente modo: 1) Vida; 2) Salud física; 3) Integridad física; 4) Sentidos, imaginación y pensamiento; 5) Emo-

¹⁹ Esta cuestión la subraya, expresamente, Rawls en *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993 pp. 613 y ss.; allí relaciona el hedonismo con cierta versión del utilitarismo.

ciones; 6) Razón práctica; 7) Afiliación; 8) Otras especies; 9) Juego; 10) Control sobre el propio entorno.

Por otra parte, también encontramos modificaciones en el contenido concreto de dos de las capacidades con respecto a las versiones anteriores:

La número 7, a la que denomina *Afiliación*, que pasa a ser una capacidad dual, que comprende a) la posibilidad de vivir con y para los otros, lo cual la autora entiende que implica el deber de protección de las instituciones que constituyen y promueven formas de afiliación y b) que se den las bases sociales del autorrespeto y la no humillación; y la número 10, *Control sobre el propio entorno*, que también posee dos vertientes, a) *Político*. Tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación y b) *Material*. Poder ostentar los derechos de propiedad y poder buscar trabajo en plano de igualdad.

D) Algunas consideraciones sobre la lista de capacidades

Nussbaum afirma que una vida “carente de alguno de estos puntos es una vida deficiente en humanidad”²⁰. La autora entiende que la promoción y desarrollo de unas capacidades no puede compensar la privación y carencia de otras. Además de la no compensación entre ellas, revisten otra característica: son porosas, se encuentran interconectadas de modo tal, que unas de otras a menudo se encuentran en relación de conexión necesaria. Todas son esenciales para el buen funcionamiento humano. Ahora bien, no todas poseen el mismo estatuto. La diferencia no estriba en la mayor o menor prescindibilidad de cada una de las capacidades, sino que la jerarquía que Nussbaum prescribe es de diversa especie.

Todas estas capacidades constituyen una arquitectónica y, en este sentido, parece acertado el símil con el engranaje de un *organum*, pero, a su vez, se encuentran presidiadas por dos capacidades: “la razón práctica y la sociabilidad...son las que mantienen unido el conjunto y lo hacen humano...lo que es distintivo y distintivamente evaluable.. es que todas y cada una estas funciones son planeadas y organizadas, antes de nada, por la razón práctica; y, en segundo lugar, todo es hecho con otros y a otros...porque los seres humanos pueden decidir, en virtud de su propia razón práctica...”²¹

Si recapitulamos todas estas ideas, observamos que básicamente lo que nos propone Nussbaum es partir de una idea intuitiva como es el reconocimiento del otro como ser humano y otorgarle a este hecho un carácter vinculante. Posteriormente procede a realizar una investigación evaluativa para prefigurar estos rasgos, de los cuales deriva su lista de capacidades y, para ello, sigue el siguiente método²²:

1º) Examina una amplia variedad de expresiones de sí mismos que han tenido los pueblos en muchas épocas y lugares. Utilizando como fuentes para este trabajo de campo: entrevistas, conclusiones de simposios y congresos, fuentes clásicas y obras literarias

2º) Observa el alto grado de convergencia que se da en todas las culturas tanto para el reconocimiento como para la negativa del mismo.

3º) Ante la constatación de tal convergencia procede mediante un ejercicio reflexivo de imaginación para alumbrar una teoría que ya no es una mera proyección

²⁰ Nussbaum, M. “Capacidades humanas y justicia social”, *op. cit.*, p. 71.

²¹ *Ibíd.*, p. 72.

²² *Ibíd.*, p. 117.

de nuestras propias costumbres, sino que es plenamente internacional y una base para una sintonía transcultural.

E) Desarrollo práctico: el liberalismo político

Llegados a este punto, hemos de señalar, de nuevo, cuál es el objetivo de Nussbaum, que no es el de ofrecer una explicación o fundamentación de la naturaleza humana, sino de dar los criterios rectores que deben regir las políticas públicas internacionales, así como ofrecer los parámetros pertinentes para realizar comparaciones y mediciones de calidad de vida. Su objetivo, en última instancia, es político y, para ello, entiende que su lista de las capacidades puede integrar una teoría de la justicia universal, aunque parcial, y considera que la mejor forma de hacerlo es mediante la fórmula del liberalismo político rawlsiano.

Nussbaum, por tanto, para llevar su propuesta a la arena política toma dos elementos:

1) El *liberalismo político*, es decir, la idea de una sociedad con tradición democrática marcada por un pluralismo razonable, es decir, dividida por distintas doctrinas comprensivas del bien. 2) La idea del *consenso entrecruzado* y del *equilibrio reflexivo*. Nussbaum parte de la idea de que es posible encontrar consenso en el conjunto de rasgos centrales, que se consideran valiosos para una vida plenamente humana, sin necesidad de acabar con el pluralismo razonable y la convivencia de diferentes doctrinas comprensivas del bien.

El problema, que estriba en este punto, es que al adentrarnos en el terreno puramente teórico y conceptual de ambas propuestas, la de Nussbaum y la Rawlsiana, observamos que la teoría de Nussbaum ya nace desde sus inicios como una doctrina comprensiva del bien, aunque sea parcial. Se trata de una propuesta sustancialista y en cambio la teoría de Rawls es un constructivismo, es procedimental y de ahí puede derivar precisamente su concepción de la justicia como equidad, sin estar comprometida con ninguna doctrina comprensiva del bien.

Ahondando en esta cuestión, observamos que el desarrollo de la teoría política de Nussbaum se fundamentaba en lo que se denominó *segundo nivel* de su teoría: su lista de capacidades, que entiende la autora que deben ser incorporadas en la agenda política, como un conjunto de garantías constitucionales, que sea el centro de una política pública internacional. El modo en que la autora decide llevar su concepción filosófica hacia una práctica política es mediante la forma del *liberalismo político* de corte rawlsiano, como se dijo, pero para operar esta transformación de forma exitosa, Nussbaum debe depurar su lista de las capacidades de todo tinte metafísico. De lo contrario, ya encontraríamos una incompatibilidad clara con la teoría de la justicia de Rawls, puesto que el autor afirma repetidamente que la concepción de la justicia propia del liberalismo político es estrictamente política, esto es, desprovista de cualquier tinte metafísico. Por ello, necesariamente encontramos una evolución en las obras de Nussbaum, una transvaloración, que le lleva paulatinamente a abandonar el léxico de las esencias en pro de un lenguaje estrictamente político. Su lista de capacidades sufre una profunda inversión al pasar a conceptualizarse lo que eran esencias como derechos y, finalmente, como meros espacios de elección, tal y como afirma en *Las fronteras de la justicia*. Este giro lo ha necesitado operar con el fin de poder inscribir su propuesta en un contexto de liberalismo político de

corte rawlsiano y, de este modo, conseguir que su lista de capacidades se convierta en el foco de un consenso entrecruzado.

De este modo, la intención de Nussbaum, fuertemente seducida por el liberalismo político de Rawls, de inscribir su propuesta del enfoque de las capacidades en un contexto de liberalismo político, de manera que su concepción de la justicia, integrada por estas capacidades, pueda atraerse un consenso entrecruzado de corte rawlsiano, encuentra serias dificultades. A mi modo de ver, el problema de base con el que se enfrenta toda la teoría de Nussbaum es la tensión interna, que se presenta en su concepción, entre su propósito de inscribir una base material, mediante su lista de las capacidades, en un contexto, el liberalismo político, que opera a un nivel formal.

El liberalismo político de Rawls está concebido como un constructivismo, es una teoría procedimentalista, cuya virtualidad radica en la posibilidad de articular una formulación de la justicia independiente de cualquier doctrina comprensiva del bien. Independiente significa que no es extraída, que no se deriva, de ninguna doctrina del bien, sino que se elabora en base, precisamente, al procedimiento que le dio lugar, que aunque introduce elementos morales, esto se hace únicamente con fines políticos. De esta forma, se procede mediante aquellas intuiciones que están inmersas en la cultura política públicamente compartida de una sociedad cerrada con tradición democrática, pero nunca a partir de explicaciones generales y comprensivas que rebasen el ámbito estrictamente político. Solamente a *posteriori* es cuando se validará esta concepción de la justicia, si demuestra que es capaz de atraerse un consenso entrecruzado de las distintas doctrinas comprensivas del bien, que conviven en una sociedad democrática, marcada por un pluralismo razonable.

En cambio, la teoría de Nussbaum rechaza cualquier tipo de procedimentalismo, es una concepción sustancialista que surge a partir de unas intuiciones, que la autora considera ampliamente compartidas, que rebasan el ámbito de lo estrictamente político, y que, aunque pueden ser núcleo de un equilibrio reflexivo, no lo pueden ser de un consenso entrecruzado, puesto que esta concepción no ha surgido de forma independiente de toda doctrina comprensiva del bien, sino a partir de una puesta en común de los puntos que todas estas concepciones del bien comparten y esto, como advierte Rawls, nada tiene que ver con la índole del consenso entrecruzado.

Podríamos, incluso, ahondar más en esta cuestión y advertir que el conflicto interno en las tesis de Nussbaum llega aún más lejos, puesto que la tensión inicial que apuntábamos tiene aún un calado más grave, que, a mi modo de ver, convierte en inviable su propuesta. La autora se describe a sí misma como liberal y su teoría está marcada por una concepción individualista robusta, pero, a su vez, posee un claro objetivo de prescribir cierta idea de vida buena, más propia de un pensamiento comunitarista. La confluencia de ambos elementos dificulta en gran medida la coherencia de su planteamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*, Traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- CONILL, J. *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004.
- CONILL, J. (coord.) *Glosario para una sociedad intercultural*. Bancaja, Valencia, 2002.
- CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Editorial Tecnos, Madrid, 2007.
- NUSSBAUM, M. y GLOVER, J. (Comp.). "Human Capabilities, Female Human Beings" y "Emotions and Women's Capabilities". *Women, culture and development. A Study of Human Capabilities*. Oxford, 1995.

- NUSSBAUM, M. "Capacidades humanas y justicia social" en *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Riechmann, J. (coord.), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998.
- NUSSBAUM, M. *Las mujeres y el desarrollo humano*, traducción de Roberto Bernet Herder, Barcelona, 2000.
- NUSSBAUM, M. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera. Paidós, Barcelona, 2007.
- RAWLS, J. *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.
- RAWLS, J. *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- SEN, A. K. *Desarrollo y Libertad*. Planeta, Barcelona, 2000.
- SEN, A. y NUSSBAUM, M. *La calidad de vida*. FCE, México, 1996.

EL CONCEPTE DE CIÈNCIA EN LA HIPÒTESI DEL DISSENY INTEL·LIGENT: LA SENTÈNCIA *TAMMY KITZMILLER ET AL. VS.* *DOVER AREA SCHOOL DISTRICT*

Vicente Claramonte Sanz

vicente.claramonte@uv.es

Departament de Lògica i Filosofia de la Ciència, Universitat de València

Abstract: Recently, the evolutionism-creationism debate arrived again at the North American's courts when the Dover Area School District, Pennsylvania, required the professors to read a statement to students in the ninth grade Biology class, in which it was affirmed that the evolutionary theory exposed by Darwin in *The origin of the species* is not the only reasonable explanation about the life's origin and changes, and in which the students were animated to research others, like the proposed by Davies and Kenyon in *Of Pandas and People*. The present article exposes the historical, social and legal context in which the case *Tammy Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District* developed, and displays a jurisprudence's selection about Establishment Clause of the First Amendment of the United States Constitution, including brief commentaries about some institutions of U.S. Procedural Law applied in the sentence.

Keywords: Evolutionism, Creationism, Intelligent Design, Science's Concept, Science & Religion, Reason & Faith.

I. INTRODUCCIÓ

El disseny intel·ligent, és ciència, pseudociència o teologia sota un embolcall científic? Resulta admissible, o per contra és una mistificació que *Of Pandas and People*, de Davies i Kenyon, sigui presentat a l'assignatura de Biologia, impartida en centres dependents del sistema públic d'ensenyament, com a manual científic alternatiu i equiparable a *L'origen de les espècies*, de Charles Darwin? Cal inscriure l'anàlisi de l'estatus epistemològic de la teoria del disseny intel·ligent en el marc de la històrica pugna entre evolucionisme i creacionisme, i aquest, per la seua banda, en el si del encara més general i longeu debat entre Ciència i Religió, pel que fa al seu recíproc criteri demarcador.

Aquest debat entre evolucionisme i creacionisme, recentment arribà una altra vegada als tribunals dels Estats Units quan, després d'una sèrie de maniobres destinades a impartir disseny intel·ligent en les classes de Biologia, la Junta Escolar de l'Escola Superior de Dover va imposar el llibre *Of Pandas and People* com a manual científic alternatiu a *L'origen de les espècies* de Charles Darwin. La qüestió crítica exposada per aquest assaig estrebaria en proposar-se d'esclarir si la hipòtesi del disseny intel·ligent pot ser considerada ciència, o és en realitat religió emmascarada sota una aparença presumptament científica.

El judici *Tammy Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District* començà quan, un grup format per onze pares d'alumnes de l'Escola Superior, va demandar el Consell

Escolar per imposar als seus fills la lectura d'un comunicat. Els següents continguts d'aquest comunicat motivaren la acció judicial dels demandants: primer, la teoria de Darwin sobre l'evolució és tan sols una teoria i no una realitat; segon, l'evolucionisme no és l'única explicació plausible sobre l'origen i l'evolució de la vida; tercer, cal buscar-ne altres, com la donada per Percival Davies i Dean H. Kenyon en *Of Pandas and People*. Finalment, el comunicat susdit proposava el disseny intel·ligent com a explicació alternativa dels orígens de la vida amb credibilitat científica, i a més, recordava als estudiants la disponibilitat d'exemplars d'aquest últim llibre a la biblioteca del centre. L'esmentat judici es va perllongar des del 26 de setembre fins al 20 de desembre de 2005, data en la qual el jutge de districte John E. Jones III dictà sentència, continguda en un memoràndum que compendia les declaracions testificals i pericials, antecedents fàctics i fonaments legislatius i jurisprudencials mitjançant els quals revisà la prova que li va ser presentada. El memoràndum conclou establint tallantment que la hipòtesi del disseny intel·ligent és tan sols creacionisme disfressat amb un camuflatge científic.

L'apartat d'aquesta sentència retolat "Sobre si el disseny intel·ligent és ciència", conté un interessant elenc de consideracions gnoseològiques sobre els caràcters bàsics requerits per un discurs per poder ser acceptat com a científic. Entre hi ells destaquen, des del punt de vista epistemològic, l'ús d'una causalitat exclusivament natural per explicar els fenòmens, la verificabilitat i la refutabilitat de les hipòtesis o teories elaborades, i l'empirisme com a pressupost ineludible de tota inferència científica posterior; i des del punt de vista metodològic, l'emprament sistemàtic del mètode científic –observació, experimentació, inducció, formulació matemàtica i hipòtesi–, així com la irrellevància de la indagació del sentit i la finalitat com a criteris orientadors de l'activitat científica.

Contravenint aquests principis, el disseny intel·ligent únicament apel·la a una causalitat sobrenatural per explicar els fenòmens, elabora una teoria de cap manera verificable –la refutació de la qual, per tant, resulta impossible–, i tampoc presenta cap evidència empírica amb la qual fonamentar les seues hipòtesis, endemés d'haver-hi estat rebutjat reiteradament per la comunitat científica internacional. Addicionalment, en el judici es considerarà provat que el disseny intel·ligent té una innegable propensió religiosa i constitueix una variant del creacionisme, vulnera les regles bàsiques del discurs científic, falseja conceptes científics demostrats i a més conté ciència greument defectuosa, sense oblidar el rebuig rebut entre la comunitat científica, la qual ha refutat els seus arguments contraris a l'evolució, i especialment, que existesca a la natura "complexitat irreductible".

En conseqüència, el jutge Jones, després d'assessorar-se convenientment pels pèrits presentats per ambdues parts en el judici, i valorant a més a més la informació oferta per institucions d'acreditada rellevància científica, com ara la National Academy of Sciences i la American Association for the Advancement of Science, va concloure que el disseny intel·ligent pot ser considerat, en la més benigna de les qualificacions, un argument teològic suggeridor, però mai ciència.

II. EL CONTEXT HISTÒRIC, SOCIAL I JURÍDIC

La decisió adoptada en aquest judici pot explicar-se, en gran part, partint de l'orientació marcada per la jurisprudència del Tribunal Suprem dels Estats Units. I així

mateix, comprendre l'orientació d'aquesta línia jurisprudencial comporta repassar els principals precedents judicials citats i valorats pel jutge Jones en l'expedient i, fins i tot, esbossar alguns aclariments sobre el context social i històric on van recaure.

En les últimes dècades del segle XIX i les primeres del XX, el moviment anomenat “fonamentalisme cristià” va sorgir als Estats Units com a variant integrista del protestantisme evangèlic, que es proposava presentar una resposta d'inspiració religiosa contra la teoria evolutiva plantejada per Darwin en *L'origen de les espècies*. Enfront d'aquesta teoria, reivindicaren una cosmovisió basada en una interpretació literal de la Bíblia, i més concretament, en el caràcter històric del relat contingut en el Gènesi sobre la creació de l'univers i els orígens de la vida i de l'espècie humana. Transcorreguts uns anys, i fruit del seu activisme proselitista, certs col·lectius afins van començar a exercir pressió social sobre el Parlament Federal per assolir la promulgació de lleis prohibitives de l'ensenyament de l'evolució a les escoles públiques dels Estats Units.

Aquesta estratègia començà a fructificar quan l'Estat de Tennessee va promulgar, al març de 1925, una llei que prohibia expressament impartir la teoria evolutiva de Darwin al sistema públic d'ensenyament primari, superior i universitari, i igualment tota teoria que contradigués el relat del Gènesi sobre la creació divina de l'home, o defensés que l'home descendeix de qualsevol espècie animal. El professor de Biologia John Scopes va tenir el dubtós honor d'ésser un dels primers ciutadans a merèixer l'aplicació punitiva d'aquesta norma quan, durant l'estiu de 1925, un jurat de la petita vila de Dayton es congregà per decidir si el trobava culpable o innocent d'ensenyar il·legalment teoria evolutiva. Es va substanciar així el judici Scopes, celebèrrim en la jurisprudència nord-americana amb el nom “*monkey trial*” o “judici del mico”. Després d'aquest precedent, entre els anys vint i els primers anys seixanta, el sentiment antievolucionista deslligat pel fonamentalisme cristià com a moviment social i religiós, va culminar amb la promulgació de diversos tipus de mesures jurídiques, destinades a retirar l'evolucionisme de les aules públiques.

Però en 1968 es va produir un canvi radical en aquesta situació quan el Tribunal Suprem, en sentenciar el cas *Epperson v. Arkansas*, declarà inconstitucional una llei de l'Estat d'Arkansas que prohibia impartir la teoria evolutiva darwinista al sistema públic d'ensenyament, per considerar-la contrària a la clàusula d'aconfessionalitat derivada de la primera esmena a la Constitució dels Estats Units.¹ Davant d'aquest notable canvi d'orientació en la conjuntura jurisprudencial, l'activisme fonamentalista també va modificar l'aparença de la seua estratègia, i començà a fomentar les denominades lleis de “tractament equilibrat”; és a dir, normes imperatives que obligaren als professors de Biologia de les escoles públiques a dedicar la mateixa càrrega lectiva a les concepcions creacionista i evolutiva. Amb tot i amb això, en 1975 el tribunal del judici *Daniel v. Waters* va considerar que aquesta tàctica era un nou intent d'imposar a les escoles públiques la versió bíblica fonamentalista de la creació del cosmos, la vida i l'espècie humana. Segons va dictaminar en la seua sentència el Tribunal d'Apel·lació del Sisè Circuit, en tot quant assigna una posició preferent a la versió bíblica de la creació, davant de qualsevol discurs basat en la investigació científica i en el raonament, la normativa impugnada promovia oficialment la religió i vulnerava la clàusula

¹ El seu tenor complet proclama: «*El Congrés no promulgarà cap llei procliu a la instauració de la religió, ni tampoc prohibint el lliure exercici de la mateixa; ni restringint la llibertat d'expressió o de premsa; ni el dret del poble a reunir-se pacíficament o a sol·licitar del Govern la reparació dels greuges.*»

d'aconfessionalitat derivada de la primera esmena a la Constitució, demarcadora dels àmbits d'acció jurídicament admissibles entre l'Església i l'Estat.

Inassequible al desànim, el fonamentalisme cristià va contraatacar de nou, a partir de certes esletxes ofertes per la sentència del citat cas *Daniel*. Llavors, van elaborar textos que aportaren una presumpta evidència científica favorable a la concepció creacionista procedent del Gènesi, inventant així l'anomenada "ciència de la creació" o "creacionisme científic", per introduir-la en les classes de Biologia impartides a les escoles públiques com a alternativa científicament admissible a l'evolucionisme. Malgrat això, en 1982 el Tribunal del cas *McLean v. Arkansas Board of Education* va sentenciar amb nitidesa que aquesta "ciència de la creació" descansava en un fals dilema, perquè només reconeixia dues possibles explicacions sobre la vida –teoria evolutiva i creacionisme bíblic–, les considerava ambdues recíprocament excloents, i consegüentment, comprenia tota crítica a l'evolució com una prova del creacionisme bíblic. Aquesta sentència conclogué que la "ciència" de la creació, nogensmenys el seu pretès nom, senzillament no és ciència, puix depèn d'una intervenció sobrenatural que resulta impossible provar mitjançant investigació empírica o ni tan sols explicar per causes naturals, i per tant no pot demostrar-se ni falsejar-se. Segons la sentència, «*Les organitzacions fonamentalistes pretenien promoure la idea que el llibre del Gènesi quedava protegit per dades científiques. Els termes "ciència de la creació" i "creacionisme científic" havien estat adoptats per aquests fonamentalistes com a descriptius de la seua investigació sobre la creació i els orígens de l'home.*»² Així que, aquest Tribunal del Districte Est d'Arkansas revisà la llei de tractament equilibrat, i va avaluar la "ciència de la creació" a la llum dels casos *Scopes i Epperson*, del llarg historial d'embats del fonamentalisme cristià contra la teoria evolutiva, dels antecedents legislatius i del context històric, i fallà a la fi que les organitzacions sobre ciència de la creació eren entitats religioses fonamentalistes que «[consideraven] *la difusió de la ciència de la creació en les escoles públiques en tant que part del seu apostolat*». En conseqüència, estimà que la ciència de la creació era simplement creacionisme bíblic sota una nova disfressa, i va resoldre que la llei de tractament equilibrat del Estat d'Arkansas mancava de propòsit o efecte secular vàlid, servia només per afavorir la religió i, per consegüent, vulnerava la primera esmena.

Aquesta línia jurisprudencial culminà en 1987 amb el judici *Edwards v. Arkansas*, quan el Tribunal Suprem va considerar inconstitucional exigir a les escoles públiques impartir "ciència de la creació" junt a la teoria evolutiva, perquè eixa exigència vulnera la clàusula d'aconfessionalitat derivada de la primera esmena a la Constitució dels Estats Units. Aquesta esmena prohibeix al Congrés promulgar lleis que instaurin la religió o impedeixin el seu lliure exercici, imposant així a l'acció governamental la neutralitat més exquisida entre "religió i religió", i entre "religió i no religió"; és a dir, neutralitat total entre les diferents confessions religioses i així mateix davant la disjuntiva entre el fet religiós i el laic. La clau d'aquest judici *Edwards* radica que, en haver estat resolt pel Tribunal Suprem i no per tribunals de rang inferior, com ocorregué als casos *Daniel* i *McLean*, la sentència dictada va conferir a la prohibició d'impartir "ciència de la creació" o "creacionisme científic" en tot el sistema públic educatiu dels Estats Units.

² *McLean v. Arkansas Board of Education*, 529 F. Supp. en 1266. Cometes a l'original.

III. EL CONCEPTE “CIÈNCIA” EN LA SENTÈNCIA KITZMILLER

El *Diccionari de la Llengua Espanyola* editat per la Reial Acadèmia, defineix l'entrada “ciència” com a conjunt de coneixements obtinguts mitjançant l'observació i el raonament, sistemàticament estructurats i dels quals es dedueixen principis i lleis generals. Ara bé, cal recordar, no obstant això, que la idea de ciència no ha tingut durant tota la història la mateixa significació.

En el món antic, les explicacions afins al concepte de ciència es basaven en hipòtesis segons les quals, sota les aparences eternament canviant, existeix una última realitat eterna i immutable, categoria ocupada per Déu, un *kosmos noetos* o univers d'intel·ligibilitat, les lleis de la naturalesa, o certs principis de justícia o estètics. Tanmateix, des d'un punt de vista racional, les explicacions basades en l'apel·lació a aquests conceptes segueixen sent, al cap i a la fi, mitològiques, perquè exclouen tota possibilitat de justificar per quina raó es defensen aquestes categories i no unes altres. En canvi, l'actitud científica actual pressuposa la capacitat de l'ésser humà per descobrir la veritat subjacent a la realitat, mitjançant la discussió racional plantejada a partir de disponibilitat comunal de l'evidència empírica entre la comunitat científica, discussió destinada a assolir un consens explicatiu coherent sobre allò observat.

Des de principis del segle XX, dos grans desenvolupaments teòrics dotats de fort reforç empíric han contribuït decisivament a aquest canvi de perspectiva i actitud quant al que es considera científic de debò. En primer lloc, la teoria evolutiva, atès que té caràcter definitivament històric, admet una causalitat de sentit doble –del senzill al complex i viceversa–, constitueix la perspectiva racional realitzada des de l'interior d'un sistema complet –conté tan la totalitat de ses pròpies causes com la dels seus observadors–, i justifica l'ordre en el sistema “vida” no mitjançant la imposició d'un criteri exogen sinó endogen, oferint així des de la seua pròpia autoorganització una explicació racional, sense requerir mítiques realitats últimes o primeres per exposar la causalitat dels fenòmens observats. I en segon lloc, el sorgiment d'una nova concepció cosmològica basada en la relativitat general i en la mecànica quàntica, la qual converteix en absurda la recerca d'una realitat última i eterna, perquè ambdues teories indiquen que el coneixement ha d'orientar-se mitjançant el càlcul de les relacions quantitatives presents entre els ens, fenòmens i processos observables a l'univers. A raó de tot el suara dit, manca de sentit una explicació científica que apel·le a una causalitat sobrenatural, a éssers transcendents, a ments supremes o a entitats eternes.

D'antuvi, abans de valorar si la hipòtesi del disseny intel·ligent pot ser considerada o no com un discurs científic, el tribunal del judici *Kitzmilller* va assenyalar prèviament els criteris generals emprats per delimitar el concepte de ciència, i va establir a continuació, després d'analitzar les obres més representatives –bàsicament, *Of Pandas and People*, *Darwin's Black Box* i *Darwin on Trial*–, i les pròpies declaracions realitzades dins i fora del judici pels seus principals ideòlegs –bàsicament Phillip Johnson, Michael Behe, i William Dembski–, si efectivament el disseny intel·ligent els compleix o incompleix. Com es va dir més amunt, el concepte de ciència manejat pel tribunal en fonamentar la seua sentència s'exposa en el subapartat retolat sota la rúbrica “Sobre si el disseny intel·ligent és ciència”, el qual aplica els set criteris següents per a caracteritzar els discursos científics.

Causalitat natural

El tribunal contextualitza el concepte de ciència que va emprar mitjançant una localització històrica de la revolució cognitiva produïda a Europa durant els segles XVI i XVII, recordant que, des d'aquesta, a l'hora d'explicar els fenòmens de la natura, la ciència preuada s'ha circumscrit a la investigació de les causes naturals. Des del punt de vista epistemològic, podria afirmar-se que aquest moment històric suposa la irrupció de la ciència com una vessant de coneixement específic en què constituirà un atribut ineludible la rigorosa inclinació a les explicacions anomenades “naturals”, tant pel que fa a una aproximació teòrica a ses propietats essencials, com des d'una perspectiva sociològica, és a dir, per la convenció assumida en la praxi de la comunitat científica internacional. Açò suposa que l'explicació d'un fenomen només es considera científica si permet assenyalar una causalitat natural en la seua ocurrència. Doncs si, i només si, aquesta explicació és apta per elucidar com intervé necessàriament en el seu esdeveniment una causa actualitzable a l'espai i al temps: *«El testimoniatge dels pèrits revela que des de la revolució científica dels segles XVI i XVII, la ciència s'ha limitat a la investigació de les causes naturals per explicar els fenòmens de la naturalesa.»*³

Atès que assenyala una causalitat sobrenatural per explicar l'origen i l'evolució de les espècies biodiverses, la hipòtesi del disseny intel·ligent trenca un dels requisits bàsics del discurs científic, pel qual la ciència queda restringida a les explicacions naturals i verificables dels fenòmens: *«El disseny intel·ligent està fonamentat sobre una causalitat sobrenatural, [...] El disseny intel·ligent comença a partir dels fenòmens naturals i, en lloc de pretendre o acceptar una explicació natural, argumenta que l'explicació és sobrenatural.»*⁴ La consistència de la hipòtesi del disseny intel·ligent gravita sobre una causalitat sobrenatural, perquè aspira a explicar la producció dels esdeveniments naturals mitjançant causes dependents de forces que, tot i que els partidaris del disseny les reputen responsables de la gènesi i transformació del univers, comporten dos trets que les inhabiliten per integrar un discurs científic. Primer, aquestes forces actuen fora del món natural, és a dir, fora de l'entorn del espaitemps en el qual succeeixen els fenòmens, també naturals, l'explicació dels quals es pretén. I segon, no poden ser observades o replicades per l'espècie humana emprant cap de les seues capacitats, ni tampoc tot artefacte construït pel seu intel·lecte. Per tant, si emprant procediments científics resulta impossible de justificar, tan l'existència de forces sobrenaturals com la causalitat basada en eixes forces, tota teoria que s'hi fonamente en elles les seues explicacions dels fenòmens naturals no pot ser qualificada com a científica: *«El disseny intel·ligent depèn de forces que actuen fora del món natural, forces que, si bé no les podem observar, replicar, controlar ni comprovar, no obstant això han transformat el món.»*⁵

Verificabilitat

Si en el concepte “*episteme*” desenvolupat per Aristòtil, la coherència lògica, basada en el principi de no contradicció i en les idees d'universalitat i necessitat, cons-

³ Kitzmiller, 64.

⁴ Ibídem, 66 i 67.

⁵ Ibídem, 82.

tituïa l'element fonamental per determinar l'aptitud teorètica d'un discurs, a partir de l'esmentada revolució cognitiva iniciada a Europa durant els segles XVI i XVII i generalitzada, a poc a poc, a la resta del món, el criteri que autentica i amida la validesa de l'estatus gnoseològic de tota teoria científica és la verificabilitat de les seues hipòtesis. Així, la verificabilitat de la hipòtesi proposada per una explicació que aspira a la científicitat, desplaça la idea de consistència lògica o formal desenvolupada en el món antic per la cultura grega clàssica, i exclou per complet, tant l'eficàcia cognitiva de la idea de revelació, consubstancial als textos considerats sagrats, com l'argument *magister dixit*, quan resulta construït sobre la mera autoritat o prestigi de l'expert o la seua obra citada com a fonament: «Des d'aquella època [segles XVI i XVII], la ciència ha estat una disciplina en la qual la verificabilitat, més que qualsevol coherència filosòfica o autoritat eclesiàstica, ha constituït la mesura de la validesa d'una idea científica.»⁶

En el concepte de ciència manejat pel jutge Jones, la metodologia correcta ha de començar per l'observació, ha de continuar sistematitzant l'evidència empírica i, una vegada realitzades les oportunes inferències legítimes, ha de formular hipòtesis explicatives dels fenòmens naturals. Però el tret que confereix retroactivament científicitat a tot aquest procés és la verificabilitat, és a dir, la possibilitat de contrastar la correcció de la hipòtesi formulada mitjançant procediments o experiments públics i universals, en el sentit que tothom puga, en qualsevol moment, comprovar la veracitat o falsedat de l'explicació proposada per justificar el fenomen indagat. La sentència segueix així de prop el criteri de científicitat emprat per l'Acadèmia Nacional de les Ciències dels Estats Units, entitat equivalent a la Reial Acadèmia de les Ciències Exactes, Físiques i Naturals a Espanya: «La ANC [Acadèmia Nacional de les Ciències] coincideix que la ciència es limita a les dades empíriques, observables i, en última instància, verificables: [...]»⁷

Empirisme

Segons el concepte de ciència emprat en la sentència del cas *Kitzmilller*, l'evidència empírica és el fonament necessari de l'explicació científica, puix el tipus de coneixement sobre el món natural que constitueix la ciència es basa exclusivament en dades susceptibles de ser, en primer terme observables, i en última instància verificables. Una teoria només pot ser científica si proporciona explicacions construïdes amb inferències basades en l'evidència empírica contrastable, per la qual cosa, les hipòtesis elaborades a partir d'explicacions que no poden basar-se en l'evidència empírica, no satisfan l'estatus epistemològic corresponent a la ciència.

Així ho afirma expressament el jutge John E. Jones III, citant de nou el tenor literal d'un text redactat per l'Acadèmia Nacional de les Ciències nord-americana que versa sobre aquesta matèria: «La ciència constitueix un tipus de coneixement particular sobre el món. [...] Les explicacions que no poden basar-se en evidència empírica, no formen part de la ciència.»⁸ L'evidència empírica és al pensament renaixentista i il·lustrat el que l'autoritat i la revelació foren al pensament medieval, i constitueix el substrat que va permetre a la Modernitat desenvolupar la idea de ciència usada actu-

⁶ *Ibíd.*, 65.

⁷ *Ibíd.*, 66.

aliment. L'esmentada revolució cognitiva produïda durant els segles XVI i XVII a Europa, a l'encunyar-ne la seua accepció protomoderna del concepte de ciència, substituït com a fonament epistemològic la revelació i l'apel·lació a l'autoritat suprema de Plató i Aristòtil, argüides ambdues per la Teologia durant segles de filosofia escolàstica, per l'evidència empírica: «*Aquesta revolució [científica dels segles XVI i XVII] va suposar el rebuig de l'apel·lació a l'autoritat, i per extensió, de la revelació, en favor de l'evidència empírica.*»⁹

Juntament amb la formulació d'hipòtesis contrastables i la seua articulació matemàtica, atener-se a les dades observades empíricament constituirà el substrat cognitiu del naturalisme metodològic, designació emprada per la sentència com a sinònim de mètode científic. I en última instància, la hipòtesi del disseny intel·ligent fracassa perquè està aclaparadorament contradita per l'evidència científica disponible.

Hipòtesi contrastable

La sentència considera que la formulació d'hipòtesis contrastables constitueix també altre dels criteris decisius per delimitar la idiosincràsia del coneixement científic: «*Conseqüentment, el presumpte argument positiu del disseny intel·ligent no satisfà els principis fonamentals de la ciència, els quals requereixen hipòtesis contrastables basades en explicacions naturals.*»¹⁰ Si es recapitulen els elements especificats en els quatre apartats suara indicats, i es reuneixen per organitzar un tot metodològic, podrà advertir-se que el jutge està perfilant l'activitat científica com a praxi que comença observant l'evidència empírica i, procedint per inferència a partir d'aquesta, formula hipòtesis contrastables amb les quals elaborar una teoria apta per explicar els fenòmens naturals estudiats en termes de causalitat produïda en l'espaitemps.

Naturalisme metodològic

Com s'ha indicat abans, el tribunal utilitza la locució “naturalisme metodològic” pràcticament com a sinònim de “mètode científic”, i la considera també com un dels elements decisius per a configurar l'elenc de trets que ha de complir aquesta teoria, si aspira a ser considerada ciència. Malgrat que s'atribueixen, tot sovint, al denominat mètode científic altres elements addicionals als assenyalats per la sentència, segons el seu text, aquest mètode naturalista exigeix limitar-se exclusivament a indagar les explicacions empíriques i verificables sobre el món natural, i comporta com a requisit ineludible que la comunitat científica empri únicament aquella informació susceptible d'ésser observada, reproduïda i verificada, per tal de formular explicacions sobre els fenòmens naturals integrants del nostre entorn: «*Aquesta autoimposada convenció de la ciència, la qual limita a investigar les explicacions empíriques i verificables sobre el món natural, és qualificada pels filòsofs com a “naturalisme metodològic”, i sovint denominada mètode científic. El naturalisme metodològic constitueix un “principi bàsic” de la ciència moderna, el qual exigeix als científics obtenir explicacions*

⁸ *Ibidem*, 66.

⁹ *Ibidem*, 64 i 65.

¹⁰ *Ibidem*, 82.

del món circumdant basades en allò que podem observar, comprovar, reproduir i verificar.»¹¹

Aquelles proposicions amb contingut que no pot ser verificat experimentalment, encara que presenten una argumentació formalment coherent, incompleixen els protocols mínims exigibles al procediment científic, i per tant la teoria construïda a partir d'eixes proposicions no pot ser considerada científica, ni tampoc serà científica la metodologia emprada per a elaborar-la: «Encara que aquest tribunal no prengui cap partit sobre si existeixen eixes forces [sobrenaturals], senzillament no són verificables per procediments científics, i en conseqüència no poden ser qualificades com a elements d'una teoria científica ni del mètode científic.»¹²

Refutabilitat

Qualsevol teoria basada en una causalitat sobrenatural indemostrable mai no podrà constituir una explicació científica, perquè es converteix en una proposició o conjunt de proposicions irrefutables: «[...] quan vam atribuir la causa a una força sobrenatural indemostrable, a una proposició irrefutable, ja no existeix cap raó per continuar pugnans per tal de trobar explicacions naturals [...].»¹³ És a dir, una teoria científica o explicació “natural” –amb paraules de la sentència–, només pot basar-se en proposicions falsables. Si comença, inclou o conclou amb proposicions irrefutables, com pugui ser l'atribució d'una causalitat sobrenatural, s'obté una explicació impossible de contrastar empíricament amb experiments realitzats en un espai i un temps determinats, i en conseqüència resulta impossible d'adverar o falsejar mitjançant l'experiència. Llavors, en el millor dels casos, roman per complet en el marc d'una estructura merament psíquica, i en el pitjor, queda reduïda a ciència ficció encoberta.

Qui, a l'hora de valorar la idea de refutabilitat com a tret assumit per la sentència per delimitar el concepte de ciència, tingui present l'obra de Karl R. Popper, coincidirà que sembla que segueix de prop la filosofia de la ciència proposada per aquest autor en *La lògica de la investigació científica*. La medul·la del racionalisme crític de Popper és el falsacionisme, segons el qual, el mètode científic es basa en una dialèctica constant entre el plantejament de conjectures i la formulació de refutacions. Des d'aquesta perspectiva refutacionista, el mètode científic no és inductiu, més aviat la ciència progressa mitjançant l'experiència, és a dir, aprenent a partir de l'assaig i l'error. Malgrat consistir bàsicament el mètode científic en un procediment sistemàtic per formular matemàticament hipòtesis i contrastar-les, la ciència no aspira a justificar-les mitjançant la contrastació, sinó a refutar-les.¹⁴ La metodologia científica es converteix així en un permanent intent de refutació, d'aplicar constantment el *modus tollens* com a mecanisme refutador de contrastació. Si s'accepta el plantejament popperià de l'anomenat “problema de la inducció”,¹⁵ només és admissible la lògica deductiva, la qual cosa, a la vegada, comporta, en última instància, que la lògica formal no permeti confirmar total ni parcialment les hipòtesis formulades, només refutar-les.

¹¹ *Ibidem*, 65. Cometes a l'original.

¹² *Ibidem*, 82.

¹³ *Ibidem*, 66.

¹⁴ Moulines i Díez, 1999: 421.

¹⁵ Popper, 1962: 27-47; i també, del mateix autor, 1985: 71-4 i concordants.

La concepció de la ciència manejada pel jutge Jones en la sentència *Kitzmiller*, coincideix grosso modo amb aquest esquema falsacionista, puix afirma expressament en diverses ocasions la connexió ineludible entre discurs científic i possibilitat de refutació, fins i tot mitjançant cites textuais de pronunciaments realitzats per l'Acadèmia Nacional de les Ciències nord-americana. Així, quan aquesta entitat es va pronunciar sobre les publicacions divulgadores de la hipòtesi del disseny intel·ligent als Estats Units, va observar que no presenten hipòtesis susceptibles de modificació o subjectes a la demostració d'error: «Açò col·lideix amb la ciència, en la qual tota teoria o hipòtesi sempre queda subjecta a la possibilitat de refutació o modificació a la llum de nous descobriments.»¹⁶ En general, pertot arreu de la sentència és possible apreciar com, a fi de delimitar el concepte de ciència amb què valorar la científicitat de la hipòtesi del disseny intel·ligent, el jutge Jones segueix de prop la filosofia de la ciència proposada pel racionalisme crític de Popper, establint, entre activitat veritablement científica i refutabilitat, un vincle fonamental, la dissolució del qual comporta el certificat d'acientífic: «El testimoniatge pericial va revelar que aquest argument inductiu [del disseny intel·ligent] no és científic i que, com va admetre el professor Behe, mai pot ser refutat.»¹⁷

Irrellevància de la indagació del sentit i la finalitat

Des de la perspectiva del concepte de ciència en sentit modern manejat per la sentència *Kitzmiller*, la indagació del significat o sentit últim del món resulta irrellevant per a l'activitat científica. La ciència practicada a partir de la Modernitat cerca explicacions materials per als fenòmens i processos materials, i aspira a comprendre'ls renunciant a proposar explicacions metafísiques i teleològiques de l'entorn físic estudiat: «Eludint deliberadament explicacions teològiques o “primordials” sobre l'existència i característiques del món natural, la ciència no contempla qüestions de “significat” o “intenció” en el món.»¹⁸ Açò comporta que la metodologia científica eviti plantejar, tant qüestions teleològiques sobre la intenció immanent al món natural, com ara qüestions semàntiques primordials o últimes sobre el significat dels fenòmens que hi esdevenen. Per això, tan absurd resultaria defensar una lectura materialista de la Bíblia com apostar per una hermenèutica teleològica o semàntica de qualsevol tractat de Biologia, llegint l'una com si es tractés de l'altra, i viceversa.

La tendència a expurgar de les seues hipòtesis les consideracions teleològiques i semàntiques sobre el món natural, identifica la idiosincràsia de les explicacions científiques dels fenòmens estudiats davant la de les seues homònimes teològiques i, en general, metafísiques. Així, les hipòtesis ofertes per qualsevol teoria basada en informació o enunciat in verificables empíricament en un espai i en un temps determinats, no poden ser considerades com a discurs científic: «Encara que les explicacions sobrenaturals puguin ser importants i tenir mèrit, no integren la ciència.»¹⁹ On, “sobrenatural” s'empra seguint la tradició del pensament grec, és a dir, com a sinònim de “meta-físic”, en el sentit de “més enllà de la *physis*” o natura, més enllà de l'espai-temps o tot entorn històric verificable amb evidència empírica. Quan Behe suggereix

¹⁶ *Kitzmiller*, 70.

¹⁷ *Ibidem*, 80.

¹⁸ *Ibidem*, 65. Cometes a l'original.

¹⁹ *Ibidem*, 65.

en la seua obra que les complexitats observables a la natura mostren un univers entreteixit per significat i intencionalitat tals que traslluen una intel·ligència sobrenatural, no adopta un plantejament científic, sinó filosòfic, i concretament característic de la Filosofia de la Religió.

IV. INCOMPATIBILITAT ENTRE DISSENY INTEL·LIGENT I CIÈNCIA

Causalitat sobrenatural

En diversos paràgrafs de la seua sentència, el jutge Jones afirma sense embuts que la hipòtesi del disseny intel·ligent aposta per una causalitat sobrenatural per explicar l'origen, l'evolució i la biodiversitat de les espècies. Encara que parteix de l'observació dels fenòmens físics i biològics, el discurs neocreacionista plantejat pel disseny intel·ligent no aspira a trobar una explicació ancorada espacialment i temporalment en el món natural, ni corroborada mitjançant evidència empírica. Discorrent en un nivell purament lògic, el disseny intel·ligent tracta d'oferir un argument formalment coherent, mitjançant el qual, amb la sola raó desproveïda d'experiència, demostrar a partir d'un sil·logisme l'existència d'una explicació d'índole sobrenatural per als fenòmens investigats: «*El disseny intel·ligent està fonamentat sobre una causalitat sobrenatural, tal com nosaltres expliquem prèviament i va revelar a més el testimoniatge de diversos pèrits. El disseny intel·ligent parteix dels fenòmens naturals i, en lloc de pretendre o acceptar una explicació natural, argumenta que l'explicació és sobrenatural.*»²⁰

Com encertadament va declarar en el judici J. Haught, pèrit en Teologia proposat pels demandants i especialista en matèria de teoria evolutiva i religió, des del punt de vista epistemològic, l'argument del disseny intel·ligent no és científic, i des del punt de vista històric, tampoc és nou. En realitat, subjeu a la hipòtesi del disseny intel·ligent una argumentació que pretén la demostració formal de l'existència de Déu, i respecte de la qual l'esmentat pèrit va citar en el judici dos precedents. El primer és remot, i podem trobar-lo en un sil·logisme elaborat per Tomàs de Aquino en el segle XIII per a demostrar l'existència de Déu; Haught va presentar-lo en el judici amb la següent formulació:

Premissa major: Onsevulla que el disseny complex existeix, ha d'haver-hi dissenyador.

Premissa menor: La natura és complexa.

Conclusió: La natura ha d'haver tingut un dissenyador intel·ligent.

Mentre Aquino explicita després que aqueix dissenyador intel·ligent, evidentment, és Déu, el llibre *Of Pandas and People* gairebé no dissimula que aqueixa conclusió implícita és subjacent al sil·logisme, incrementant la seua prolixitat en combinar-lo amb les idees de “complexitat irreductible” i “intencionada coordinació de parts”.

El segon dels precedents és més recent, i va ser proposat al segle XIX pel reverend William Paley en la seua *Teologia natural*. L'única diferència significativa respecte de l'argument defensat per la hipòtesi del disseny intel·ligent, consisteix que Paley, com ara Aquino, reconeix obertament que tal dissenyador és Déu, mentre que

²⁰ *Kitzmiller, 67.*

la doctrina principal del disseny intel·ligent no. Malgrat això, és evident que el dissenyador descrit en *Of Pandas and People* només pot ser considerat com a personificació d'una causalitat sobrenatural, perquè equival a una demiúrgica ment suprema, tan suggeridora d'una divinitat transcendental com antitètica de tot agent conegut que existeixi en el món físic. Encara que no ho esmenti expressament, al lector li resultarà molt difícil deixar d'inferir que l'indicat dissenyador intel·ligent és Déu, i concretament el Déu cristià, si no es vol acabar, com van arribar a fer certs partidaris del disseny intel·ligent, assenyalant com a dissenyador personatges més propis de la ciència ficció –extraterrestres– o directament del còmic –biòlegs transtemporals– que característics de la ciència rigorosa.

La hipòtesi del disseny intel·ligent se sustenta en una argumentació purament formal articulada d'esquena a l'evidència empírica, i destinada a demostrar, mitjançant l'exercici d'una racionalitat en el fons prekantiana, l'existència de Déu per la mera força del concepte, a base de subministrar al lector un conjunt de premisses que el condueixin ineludiblement a inferir que és Déu la suprema ment dissenyadora exigida per la complexitat i intencionalitat immanents a la natura. L'objectiu final d'aquesta estratègia argumentativa no és altre que, amb el propòsit subreptici d'apuntalar un creacionisme aixafat pel pes de l'evidència contrària, arrabassar a la ciència l'explicació sobre l'origen, evolució i biodiversitat de les espècies, per lliurar-se-la a la religió. D'ací procedeix l'obstinació per negar la causalitat natural assenyalada per la teoria evolucionista, i substituir-la per la causalitat sobrenatural proposta pel disseny intel·ligent.

Inverificabilidad i impossibilitat de refutació

El corollari directe de fonamentar l'explicació del fenomen estudiat en una causalitat sobrenatural estriba que, en situar la causa del seu esdeveniment fora de tot context espacial i temporal, resulta impossible connectar la hipòtesi causal proposta per explicar el fenomen amb un estat de fets susceptible de registre empíric, per la qual cosa l'enunciat no resulta comprovable, i així el seu contingut semàntic no pot ser adverat ni falsejat.²¹ Si s'assenyala una causa transcendental situada fora de l'espai i del temps per explicar un fenomen, resulta impossible de verificar-hi la seua intervenció com a agent en l'ocurrència, i per tant, es proposa a la fi una explicació utòpica i ucrònica. Clar i català: metafísica. En conseqüència, els enunciats construïts a partir d'una causalitat sobrenatural o extranatural esdevenen irrefutables, puix, per definició, naixen sostrets a tota possible adveració o falsació, cauen fora del joc de la veritat i la falsedat, i amb això, són extracientífics. En assenyalat-se una "causa" no natural com a clau de l'ocurrència del fenomen i en resultar aquesta causa inverificable, tota explicació basada en proposicions predicades sobre una causalitat sobrenatural o extranatural són irrefutables, perquè resulta impossible demostrar empíricament la seua veritat o falsedat.

Així, un argument presentat en principi com a exercici màxim de coherència lògica, paradoxalment acaba, de fet, emmascarant una fal·làcia que defrauda el principi de no contradicció, perquè queda sostret *ab initio* d'una lògica bivalent basada en va-

²¹ Sembla quasi obligatori recordar Popper, 1962: 39-42; i especialment, ibídem, el capítol IV, Fal·sabilidad: 75-88.

lors de veritat recíprocament excloents, del tipus veritable-fals o correcte-incorreccte. Per això, el jutge Jones cita de nou textualment l'Acadèmia Nacional de les Ciències nord-americana per afirmar que, «*En ciència, les explicacions queden restringides a allò que pot inferir-se a partir de dades comprovables –resultats obtinguts mitjançant observacions i experiments que poden ser reproduïts per altres científics.*»²² És a dir, una explicació científica requerirà sempre un procediment aplicable de faisó pública i universal que, com s'ha esmentat abans, permeti, a tothom i en qualsevol moment, verificar empíricament si l'enunciat explicatiu proposat per al fenomen observat és vertader o fals.

Manca d'evidència empírica. Fonament en la revelació i en l'argument magister dixit

La hipòtesi del disseny intel·ligent defensada per *Of Pandas and People* s'aferra a un model gnoseològic anterior a la revolució científica produïda durant els segles XVI i XVII a Europa, perquè resulta incapaç de proporcionar cap evidència empírica per a fonamentar la explicació sobre l'origen, evolució i biodiversitat de les espècies, basant-se quasi exclusivament en la revelació i en l'apel·lació a l'autoritat per formular-les, i per això conclou elaborant un discurs més pròpiament teològic que científic. Segueix així un model cognitiu que cerca fonamentar les seues hipòtesis en tres ingredients. El primer, la coherència, basat en l'absència de contradicció lògica i procedent de la idea de ciència desenvolupada en el món antic per la cultura grega, principalment per Aristòtil; el segon, la revelació, basat en el caràcter infal·lible del discurs difós en textos presumptament dictats per la inspiració d'una deïtat, i històricament procedent de la transmissió intergeneracional del coneixement elaborada de forma oral per les principals tradicions culturals de gènesi religiosa enlluminades per l'espècie humana –hebrea, cristiana, musulmana i hindú–; i, el tercer, l'argument *magister dixit* o apel·lació a l'autoritat, basat de vegades en el rang jeràrquic d'un càrrec d'índole eclesiàstica, i en altres ocasions en el prestigi intel·lectual de l'autor citat, generalment un clàssic grec o romà, però també qualsevol altre autor que hagi rebut el reconeixement social i històric per les obres del seu pensament.

Recorde's el text anteriorment citat per il·lustrar la delimitació del concepte de ciència realitzada en la sentència: «*Des d'aquella època [la revolució científica dels segles XVI i XVII], la ciència ha estat una disciplina en la qual la verificabilitat, més que qualsevol coherència filosòfica o autoritat eclesiàstica, ha constituït la mesura de la validesa d'una idea científica.*»²³

Rebuig de la comunitat científica

Altre dels criteris bàsics emprats pel jutge Jones per a valorar si una teoria satisfà o no l'estatus epistemològic de ciència, consisteix que els seus continguts siguin debatuts i acceptats majoritàriament per la comunitat científica especialitzada en la matèria teoritzada. Amb això, s'atorga a les nocions “praxi científica” i “comunitat cien-

²² *Kitzmiller*: 66.

²³ *Ibidem*: 65.

tífica” una importància que recorda vivament la Filosofia de la Ciència proposada per Thomas S. Khun en *L'estructura de les revolucions científiques*. El jutge conclou que la hipòtesi del disseny intel·ligent no és ciència, i que mai pot ser considerada una teoria científica vàlida i acceptable, puix ha fracassat quant a ser difosa en publicacions contrastades per comitès de científics experts en la matèria, quant a ajustar-se als procediments científics d'investigació, quant a superar el test de la verificació i, en general, quant a guanyar suficient acceptació entre la comunitat científica internacional.²⁴ Diversos fets mostren incontrovertiblement aquesta afirmació.

En primer lloc, la inexistència de publicacions revisades per comitès de científics experts i imparcials, generalment anomenats *referees*, els quals supervisen prèviament la publicació proposada mitjançant un procediment reglat conegut pel nom de *peer review*. El disseny intel·ligent mostra una total absència de publicacions contrastades per col·legues experts en les matèries tractades, mecanisme epistemològic que la sentència considera, en termes textuais, “extraordinàriament important” per al procés científic, per diverses raons. Primera, permet als científics airejar i actualitzar la seua investigació, en intercanviar la seua obra amb col·legues experts, i presentar així les seues hipòtesis a l'examen i a la crítica d'altres especialistes en idèntica matèria. Segona, garanteix que els textos d'investigació siguin científicament minuciosos, compleixin els estàndards propis de la metodologia científica i tinguin rellevància per a altres científics. Finalment, publicar en una revista especialitzada implica que el text de l'article científic pendent de publicació sigui abans sotmès a la revisió crítica d'altres especialistes del ram, els quals valoren si l'autor va observar de prop els protocols d'investigació, va emprar una metodologia correcta, va consultar literatura científica actualitzada i, en general, si va practicar en la seua tasca ciència rigorosa. Les diligències probatòries practicades en el judici demostren que la hipòtesi del disseny intel·ligent no està recolzada per cap investigació, publicació o informació contrastada per comitès de científics experts en Biologia, Química o Paleontologia, i endemés, tampoc ha generat articles que hagin estat publicats, prèvia contrastació per *referees* o experts, en revistes científiques especialitzades.

En segon lloc, la comunitat científica ha refutat les seues objeccions a l'evolució. Així ha ocorregut amb les deficiències assenyalades per la hipòtesi del disseny intel·ligent quant al flagel bacterià, quant a la coagulació sanguínia i quant al sistema immunitari, perquè en els anys posteriors a la publicació de *Darwin's Black Box* i *Of Pandas and People*, els científics especialistes, especialment en Biologia i Química, han demostrat àmpliament la presència dels mecanismes evolutius en els tres supòsits suara esmentats, tant a nivell evolutiu com químic, molecular i genètic.

Finalment, el disseny intel·ligent ha merescut el rebuig exprés i unànim de les associacions científiques. Totes les associacions científicament riguroses i amb prestigi que han peritat als Estats Units sobre el seu estatus epistemològic, han conclòs que no és ciència, i que mai podrà ser considerada com a tal. Així ho van dictaminar, per exemple, tant l'Acadèmia Nacional de les Ciències com l'Associació Americana per al Foment de la Ciència, les quals probablement poden ser considerades ambdues les associacions de científics més prestigioses del país.

²⁴ *Ibíd.*, 87 i 88.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- JONES, John J. (2005), *Tammy Kitzmiller et al. vs. Dover Area School District*. Malgrat que la sentència està disponible en moltes adreces d'Internet, se n'indica una coincident en paginació amb la empra da ací: http://www.pamd.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller_342.pdf
- MOULINES, U. y DIEZ, J. (1999): *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona, Ariel.
- POPPER, K. R. (1962): *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos.
- (1985): *Post Scriptum a "La lógica de la investigación científica"*. Madrid, Tecnos.

LA CONCEPCIÓN DE LA RETÓRICA EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

Begoña Ramón Cámara*

Abstract: The aim of this paper is to show that Plato's critical approach towards rhetoric is essentially the same in the *Gorgias* and in the *Phaedrus*, and that his criticism in both dialogues points to the same features of rhetoric: lack of knowledge and of moral excellence. We try to show that between both dialogues there is no essential change in Plato's attitude to rhetoric, because neither in the *Phaedrus* does the philosopher pretend to raise it to the status of a *téchnē*. The «true rhetoric» Plato talks about at the end of this dialogue is nothing but his own philosophical-political art: dialectic, since it consists of gathering together and dividing kinds of souls and speeches.

Keywords: Plato, Rhetoric, *Psychagogía*, Dialectic.

I

La composición del *Fedro* está estructurada en dos grandes partes. La primera de ellas está compuesta de tres monólogos que constituyen el discurso escrito de Lisias, que Fedro lee, y los dos discursos de Sócrates. Un intermedio lírico conduce a la segunda parte, algo menos de la mitad, que es una conversación entre Sócrates y Fedro a propósito de los problemas de la retórica, tanto de la oral como de la escrita.

Determinar el tema del *Fedro* es uno de los problemas más notables de este diálogo. ¿Cuál es el verdadero tema del diálogo, la retórica o el amor? ¿Se puede hablar del *Fedro* como de un todo unitario, o bien debemos pensar que tiene más de un tema, y que Platón pasó de uno a otro uniendo inarmónicamente unas partes con otras?

Por nuestra parte, compartimos la opinión de quienes piensan que la unidad de las distintas partes del *Fedro* reside en sus relaciones con el problema de la retórica. Pero en el enfrentamiento entre la filosofía y la retórica, el tema del amor (*érōs*) ocupa un lugar excepcionalmente importante. Como dice T. Calvo, el amor como *epithumía hēdonōn* y la retórica no son temas que estén desconectados y yuxtapuestos. Por el contrario, lo que Platón dice de esta clase de hedonismo desenfrenado debe ser entendido como dicho asimismo de la retórica. Y, por contraste, lo que es dicho acerca del verdadero amor es aplicable a la forma filosófica de vivir.¹

* Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento. Miembro del proyecto de investigación *Cultura y civilización. El contexto intelectual de la constitución de la filosofía del primer Wittgenstein* (HUM2005-04665/FISO) dirigido por el profesor D. Vicente Sanfélix Vidarte. Beneficiaria del programa V Siglos de la Universidad de Valencia.

El contenido erótico del *Fedro* hizo suponer en la Antigüedad que se trataba de una obra juvenil.² Schleiermacher sostuvo que tanto la intención de la obra como la manera de su ejecución le aseguraban la fecha más temprana entre todas las obras de Platón. Bonitz abogó también en pro de una redacción temprana del *Fedro*. Usener reanudó el intento de atribuir el *Fedro* a la época juvenil de Platón.³

Sin embargo, los estudios lingüísticos señalan en su totalidad una fecha de redacción tardía.⁴ El *Fedro* se sitúa en el grupo de diálogos de madurez (385-370 a. C.) integrado también por el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*. Por lo que respecta a la ordenación de estos diálogos entre sí, lo más probable es que el *Fedro* sea el último de ellos y estaría inmediatamente precedido por la *República*. Se han ofrecido varios argumentos de contenido a favor de la posteridad del *Fedro* con respecto a la *República*. El pasaje del carruaje alado del *Fedro* presupone la división tripartita del alma operada en *República* IV (435d-445e) y el lugar supracelste del *Fedro* es trasposición mítica del mundo inteligible propio también de *República*. En el *Fedro* encontramos expuesto de forma mítica el ideal de vida filosófica que Platón había elaborado en la *República*. En el mito que narra Sócrates en su segundo discurso, las almas que en la procesión celeste han tenido una mayor contemplación de la verdad irán a encarnarse en un amante de la sabiduría, o de la belleza, en un cultivador de las Musas, o del amor, es decir, en un filósofo (248d). Más adelante se nos dice (252d-e) que las almas que han pertenecido al cortejo de Zeus son las que buscan un amante que también haya sido miembro de este cortejo, al cual se define como un filósofo con aptitud para el gobierno (*hēgēmonikós*). Es decir, en estos dos pasajes se hacen coincidir en el filósofo los dos predicados fundamentales que se le atribuyen en la *República*: es el que más ha contemplado la verdad (y, en consecuencia, mejor llega a elevarse a ella en esta vida) y, al tiempo, el más apto para el mando.

II

Es frecuente que los comentaristas de Platón defiendan que, a pesar de las críticas negativas del *Gorgias*, el *Fedro* ofrece unos análisis positivos de la retórica. El *Fedro* se suele leer e interpretar como la exposición de los supuestos del proyecto de una nueva y verdadera retórica. Nosotros, en cambio, en las páginas siguientes trataremos de mostrar que la actitud crítica de Platón hacia la retórica es la misma en ambos diálogos.

Platón define la retórica como *psychagōgía*. Retórica es cualquier forma de práctica que pueda manipular el lenguaje y, a través de él, el alma de sus oyentes.

¹ Cf. CALVO MARTÍNEZ, Tomás, «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en ROSSETTI, Livio (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Proceedings of the II Symposium Platonicum, Perugia, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 59.

² Cf. PABÓN, José Manuel y FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel, *Platón, República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, p. XXX.

³ Theodor Gomperz discute estos puntos de vista. Cf. GOMPERZ, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la Antigüedad*, trad. de J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg et al., Barcelona, Herder, 2000, t. II, pp. 432 y ss.

⁴ Cf. GIL, Luis, *Platón, Fedro*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, pp. V y ss.; HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 3 y ss.; LLEDÓ, Emilio, *Platón, Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981 (7.^a reimpr.), pp. 45 y ss.; PABÓN, José Manuel y FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel, *Platón, República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, pp. XXIII y ss.; ROBIN, Léon, *Platon, Oeuvres Complètes*, t. IV, 3e partie, *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 1933 (reimpr., 1966), pp. II y ss.

Ya en el *Protágoras* encontramos esta concepción de la retórica. En efecto, en su introducción, Sócrates nos dice del sofista que da nombre al diálogo que «encantaba» con su voz al auditorio como Orfeo y que los discípulos que traía consigo de todas las ciudades por donde transitaba, le seguían «hechizados por su son» (315a). El mismo Sócrates, después de oírle, queda hechizado durante mucho tiempo (328d) y tiene que esperar que pase su fascinación para recuperar el poder de su dialéctica, que opone la capacidad de «dar razón y recibirla» (*lógon te doûnai déxasthai*, 336c) al arte sofístico de los bellos y largos discursos.

El *Eutidemo* coincide con el *Protágoras* en considerar la retórica como una parte del arte de los encantamientos capaz de arrebatar sin justificación a los hombres. Los retóricos, hacedores de discursos (*logopoiói*), son como encantadores y hechiceros que, lo mismo que quienes con ensalmos curan las mordeduras de serpientes, tarántulas, escorpiones y otras bestias, son capaces de manejar las multitudes reunidas en las asambleas y tribunales (289c).

En el *Gorgias* la crítica de la retórica se desdobra en dos aspectos que van de la mano. Por un lado, se la denuncia como una falsa *téchnē* ya que no alcanza el ámbito del saber. La retórica no es un arte metódico, sino sólo una actividad empírica, rutinaria (*ouk éstin téchnē all' empeiría kai tribē*, 463b) e irracional (*alógon prágma*, 465a). De otro lado, se la considera al nivel de la mera adulación porque busca satisfacer las bajas pasiones del hombre.

Una vez que Sócrates y Gorgias han llegado a la definición de la retórica como artífice de la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas sobre lo que es justo e injusto, Sócrates establece la diferencia entre conocimiento (*máthēsis*) y creencia (*pístis*). La segunda puede ser verdadera o falsa, mientras que el conocimiento pertenece al orden de la *epistēmē* y ésta es siempre verdadera. La retórica pertenece al orden de la *pístis* y no al de la persuasión fundada en el saber. La convicción que genera no pertenece a los dominios de la enseñanza de lo justo y lo injusto, sino al ámbito de las creencias. Y no podría ser de otra manera, ya que «no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia» (455a).

Para Gorgias la eficacia del orador como artífice de persuasión no depende del conocimiento de las cosas ni de la capacidad del discurso para esclarecer la naturaleza del objeto en cuestión. Y precisamente porque la retórica es independiente del saber, Gorgias puede decir que ella abraza y tiene bajo su dominio la potencia (*dýnamis*) de todas las artes. Aunque el orador no es experto en ninguna ciencia, su capacidad para persuadir a los hombres hace que el resto de artes puedan llegar a ser eficaces. Para probarlo recuerda las ocasiones en que acompañaba a su hermano Heródico y a otros médicos a casa de los enfermos que no querían tomar la medicina o someterse a una operación. Los propios médicos no podían persuadir a los enfermos, pero él, por el contrario, lo conseguía «sin otra técnica que la retórica». De igual modo, puede que Sócrates lleve razón al decir que sólo el filósofo conoce la naturaleza del alma y cómo sanarla, pero ¿de qué valdría este saber si no consigue convencer a los hombres? Sin la persuasión que ofrece la retórica todos los demás saberes quedan confinados al terreno de la teoría, sin poder realizarse en la práctica. Por eso, la retórica es una ciencia universal, en el sentido de que está por encima de todos los saberes: gracias a ella todas las demás ciencias pueden realizarse en la práctica.

En contra de lo que piensan Gorgias y su discípulo Polo, a ojos de Platón una *téchnē* tiene que estar fundada en el saber porque, de otra manera, no es más que una actividad irracional que no puede dar explicación alguna de los procedimientos que

emplea. Sócrates echa mano de una ciencia tan prestigiosa en la cultura griega como es la medicina para esclarecer lo que es una verdadera *téchnē*. La medicina es un arte porque examina la naturaleza del cuerpo humano, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos (cf. 464b, 465a, 501a). Al estar basada en el conocimiento, la *téchnē* no puede ser independiente de los fines y un instrumento al servicio de valores moralmente opuestos, como defienden Gorgias y Polo. La auténtica *téchnē*, tal y como la conciben Sócrates y Platón, implica el conocimiento del bien. Gimnasia y medicina, legislación y justicia son las cuatro artes que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas, y del alma las otras. La retórica, al carecer de estos requisitos, es una de las formas de la adulación, igual que la cosmética, la cocina y la sofística, que consiste en producir cierto agrado y placer sin considerar qué es beneficioso o perjudicial.

En el *Fedro* Platón vuelve a criticar la retórica desde un doble punto de vista técnico y moral. Desde un punto de vista técnico, Platón sigue considerando que la retórica es una mera habilidad práctica (*empeiría*), dado que carece de la capacidad dialéctica de comprender la idea de las cosas y la verdadera naturaleza del alma. Desde un punto de vista moral, Platón vuelve a culpar a los retóricos de estar conducidos por la búsqueda egoísta del placer, de estar dominados por el deseo de placer físico (*epithumía hēdonōn*) que conduce a la *hýbris*.

Sócrates plantea el problema de la retórica de la siguiente manera:

Sóc.— ¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?

FED.— Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad (259e-260a).⁵

Ésta era la opinión generalmente sostenida por los grandes maestros de retórica. Sócrates comienza la crítica con las siguientes aclaraciones:

Sóc.— Si yo tratara de persuadirte de que compraras un caballo para defenderte de los enemigos, y ninguno de los dos supiéramos lo que es un caballo, si bien yo pudiera saber de tí, que Fedro cree que el caballo es ese animal doméstico que tiene más largas orejas...

FED.— Sería ridículo, Sócrates.

Sóc.— No todavía. Pero sí, si yo, en serio, intentara persuadirte, haciendo un discurso en el que alabase al asno llamándolo caballo, y añadiendo que la adquisición de ese animal era utilísima para la casa y para la guerra, ya que no sólo sirve en ésta, sino que, además, es capaz de llevar cargas y dedicarse, con provecho, a otras cosas.

FED.— Eso sí que sería ya el colmo de la ridiculez.

Sóc.— ¿Y acaso no es mejor lo ridículo en el amigo que lo admirable en el enemigo?⁶

FED.— Así parece.

⁵ Todas las citas del *Fedro* están tomadas de la traducción de Emilio Lledó en la edición del diálogo en Gredos (Madrid, 1986).

⁶ Luis Gil da a esta frase un sentido distinto: «¿Y no es preferible que el engaño sea ridículo y amigable a que sea sagaz y mal intencionado?» Cf. GIL, Luis, «Notas al Fedro», en *Emerita* 24, 1956, pp. 317-318.

Sóc.— Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre la «sombra de un asno», elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clases de frutos piensa que habría de cosechar la retórica de aquello que ha sembrado?

FED.— No muy bueno, en verdad.

Sóc.— En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez, podría replicar: «¿qué tonterías son éstas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiriera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir (260b-d).

Esta última afirmación sería correcta, si la retórica fuera una disciplina genuina (*téchnē*), pero sólo es un truco carente de método. Cuando los oradores tratan de manipular a los oyentes haciendo que confundan una cosa con otra, es decir, haciéndoles pensar que A es B, necesitan subrayar ciertas características comunes a A y a B y, para lograrlo, es necesario conocer la naturaleza real de A y de B, conocimiento que sólo lo proporciona la dialéctica: «luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo» (262c).

Platón distingue en el *Fedro* dos categorías de palabras. Sobre algunos nombres estamos de acuerdo; ante otros, por el contrario, disentimos unos de otros. Estamos de acuerdo en aquellos en los que la relación entre la palabra y lo que la palabra nombra no ofrece dificultades, por ejemplo, «hierro» o «plata». Sin embargo, con otras palabras, lejos de pensar todos en lo mismo, discrepamos, como ocurre, por ejemplo, con la palabra «justicia». Es más fácil que nos engañemos, y la retórica tiene su mayor poder, en aquellos nombres en que andamos divagando (*planáō*).

Platón juzga que sin el conocimiento de la dialéctica la tarea de los maestros de retórica se reduce a inventar adornos para el discurso. Sócrates ofrece una serie de ejemplos entresacados de los manuales didácticos de retórica de la época⁷, para juzgar que los medios de persuasión de la tradición escolar retórica no tienen nada que ver con el auténtico arte de hablar, ya que pasan por alto lo fundamental: el conocimiento del tema sobre el que se quiera tratar.

Sócrates enlaza la crítica de la retórica con la teoría educativa que había defendido en la *República*: no es posible llegar a hablar bien sin dar el «largo rodeo» (*makrā períodos*, 274a). El rodeo, aquí como allí, es el camino que pasa por la dialéctica. Si se presta oídos al sofista, se oirá que para llegar a dominar el arte de la palabra no es necesario remontar tan alto hasta la dialéctica. En los tribunales no importa el conocimiento de la verdad en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni tampoco saber que los hombres son tales por naturaleza o educación. Los oradores sólo han de preocuparse de que sus palabras parezcan verosímiles y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Sócrates insiste en que el orador ha de conocer aquello de que habla, aun cuando su intención no sea sino engañar. El

⁷ «Proemio», «exposición» acompañada de testimonios, «indicio», «probabilidad», «confirmación», «refutación», «alusión encubierta», «elogio indirecto», «reproche indirecto», «redundancia», «sentencia», «iconología», «correcta dicción», «recapitulación», etc., cf. pasaje 266d-267e.

descubrimiento de lo verosímil (*eikós*) en que se basa siempre la argumentación retórica presupone el conocimiento de la verdad, pues lo verosímil, como decían las Musas de Hesíodo (*Teogonía* 22-29), es algo falso que se parece a la verdad.

Como dice Guthrie, en el *Fedro* Platón trata el problema de la retórica del modo más típicamente socrático, no recurriendo a la denuncia directa, sino fingiendo tomarla en serio, para descubrir que la retórica «verdadera» es filosofía y que tiene que emplear los métodos de la dialéctica platónica.⁸ Sócrates parte de los presupuestos de la retórica y acepta la «causa del lobo», para demostrar que no puede haber *téchnē* sin dar el «largo rodeo» que Isócrates consideraba como algo inútil para las necesidades de la política real.

Prestando oídos al lobo, Sócrates acepta el principio fundamental de la retórica, a saber, que la fuerza del discurso (*lógou dýnamis*, 271c) no depende del conocimiento de la verdad, sino que consiste en una «seducción de las almas» (*psychagōgía*). Para que la retórica llegue a convertirse en arte, es necesario que se cumplan ciertos requisitos. En primer lugar, para construir una teoría del engaño, habrá de hacerse una clasificación metódica de los objetos (263b), para saber cuáles inducen a engaño y cuáles no, y tener claro a qué clase pertenece el que vaya a constituir el tema del discurso. En segundo lugar, para que el discurso no sea un revoltijo sin ordenación lógica donde se dicen las cosas sin necesidad alguna (264b), deberá tener una unidad orgánica. Esto requeriría que el «arte retórica» fuera capaz emplear dos tipos de procedimiento: «(...) llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarque todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar» y «(...) recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero». Con ello se pone de manifiesto que la dialéctica constituye la sustancia de la que está hecho el verdadero arte de los discursos (*hē lógōn téchnē*, 266c).

Para hacer realidad la idea de un arte de los discursos, los oradores habrán de estudiar la naturaleza del alma, ver si es simple o compuesta, las partes que la constituyen y qué es lo que puede hacer o sufrir. Habrán de clasificar los géneros de discursos y de almas, para saber qué clase de almas se dejan persuadir por efecto de qué clase de discursos. Los oradores necesitarán también observar en acción a los demás, relacionar su éxito con la teoría y aprender a aplicar ellos mismos esta teoría. Deberán tener, por último, el sentido del *kairós* del que hablaba Gorgias. ¿Pretende Platón constituir una retórica basada en estas premisas?

Como una cuestión de hecho, Platón está tratando de apropiarse la eficacia política y psicológica de la retórica.⁹ Estos instrumentos están pensados para hacer frente al problema político inmediato del acceso de los académicos al poder. Quizá Platón pensaba que podrían ser útiles para tratar de persuadir al *dēmos* ateniense.

Pero en el ámbito de la teoría, no hay espacio para la retórica. El dialéctico es el verdadero artesano del estado no por su talento oratorio, sino porque sólo él posee el saber universal y absoluto que alcanza el conocimiento de los principios y que legitima el poder político en la *República* (cf. libros centrales), porque sólo él tiene el conocimiento de la Idea que aquí en el *Fedro* permite pasar «de la multiplicidad de percepciones a una representación única» (249b).

⁸ GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, trad. de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1990, p. 397.

⁹ Cf. CALVO MARTÍNEZ, Tomás, «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en *op. cit.*, p. 60.

LYOTARD Y KANT. DIFERENCIA Y COSMOPOLITISMO

Lorena Cebolla Sanahuja

Universitat de València

Abstract: The concept of *difference* introduced by Lyotard presents an alternative logic to deal with the issues and forms that cosmopolitanism implies. The way the notion copes with the dominant discourses and its affinity with the task of the reflexive Kantian judge, enables us to suggest a parallel cosmopolitical perspective. Our alternative would be constructed from a common sense that is enlightened in dialogues, thus allowing *the remainder* (or feelings) to form part of the discussion. The several ways in which humanity can flourish become, therefore, the key to the construction of our world.

Keywords: difference, remainder, dominant discourse, reflexive judgement, feeling, idea, humanity, cosmopolitanism.

1. LA DIFERENCIA DE LYOTARD

La *diferencia* es un concepto que se articula en torno a lo lingüístico pero sin señalar nada propiamente hablado. Supone un paso más allá del giro lingüístico e intenta hacerse cargo de aquello hacia lo que el pensamiento vira indefectiblemente, hacia el acontecimiento o, en otras palabras, hacia el ser.

Y, sin embargo, la diferencia señala por excelencia, a pesar de su remisión al ser, aquellas inconmesurabilidades que se dan entre los ámbitos de discurso, y que hacen que la transmisión de significados entre ellos no se identifique con un acto de habla a secas, sino más bien con un acto de disputa y de crítica; con un Juicio. La diferencia sería pues un indicador lingüístico, una señal de que la discusión no es posible como discusión amistosa. La diferencia señalaría, al mismo tiempo, un hecho ontológico –“el hecho” ontológico– que podríamos identificar como: la imposibilidad de los lenguajes para construir un metalenguaje que incluyera las inconmensurabilidades y las novedades lingüísticas como casos de las proposiciones fundamentales de las que estaría formado.

En palabras de Lyotard: «La diferencia... es el estado inestable y el instante del lenguaje en el que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Este estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela también a proposiciones posibles en principio: lo que corrientemente se llama sentimiento señala ese estado... Hay que buscar mucho para encontrar las nuevas reglas de formación y de eslabonamiento de proposiciones capaces de expresar la diferencia revelada por el sentimiento si no se quiere que esa diferencia quede inmediatamente

ahogada en un litigio y que la voz de alerta dada por el sentimiento haya sido inútil. El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idiomas»¹. La diferencia señalaría de este modo al lenguaje, pero más bien a un momento concreto y nunca determinado, anterior a la formación o transmisión de significados, que se presenta con reivindicaciones de estar pasando sin poder ser todavía dicho, sin poder ser hablado.

La política, defenderemos en este escrito, consiste en hacerse cargo de este “estar pasando”, en tomar en cuenta el ocurrir como una realidad y presuponer su inocencia; una inocencia que consistiría en estar libre, en el momento en el que ocurre, de un significado determinado. La política, decimos, se haría cargo de este hecho y su tarea se completaría al dirigir o dirimir la contienda por el significado que automáticamente se despliega ante el ocurrir.

Así expuesta, la función de la política deja a ésta en una posición que hace que se defina más por su forma que por su contenido. Una actividad que se definiría antes por su función arbitral entre heterogeneidades que por la transformación de contenidos determinados. Como vemos, por lo tanto, una actividad que no tiene por objetivo producir, ofrecer un contenido –al menos no necesariamente– sino hacerse cargo de la orientación del pensamiento en general. En consecuencia, es en la política donde acontece la confluencia de los campos de habla, de las reivindicaciones de fines y usos que disputan por el hecho, sin identificarse ésta, en ningún caso, como la totalidad que las abarca. Si el cosmopolitismo ha de verse realizado como consecuencia de la actividad política –no, decíamos, como fin necesario de ésta– y si la política tiene que ver con la diferencia, entonces éste cosmopolitismo ha de ser por fuerza heterogéneo, no identificable como un concepto de naturaleza determinada.

2. LOS GÉNEROS DE DISCURSO. INCONMENSURABILIDAD E ¿IMPOSIBILIDAD DE LO HUMANO?

La asunción contemporánea de la imposibilidad de construir un metalenguaje a modo de filosofía de la historia, que condicione el rumbo y los fines de la marcha y la actividad humana en el mundo, en definitiva, la afirmación acerca de la invalidez y peligros que supone un metarrelato omniabarcante para el ámbito de lo humano, nos introduce en el universo de los géneros de discurso, de la inconmesurabilidad de significaciones y de la pregunta fundamental acerca de la validez actual del concepto genérico de humanidad como concepto significativo de una realidad a la que poder referirse.

Los géneros de discurso se presentan como entramados lingüísticos en los que una serie de proposiciones –que pueden pertenecer a regímenes diferentes– se reúnen según unas reglas determinadas de consecución, de modo que el entramado resultante presenta un universo significativo. Estos géneros –que definen los conjuntos de actividades en la que se despliega el fenómeno de lo humano– se caracterizan por poseer un fin propio que guía el modo en el que las proposiciones se eslabonan, o relacionan, entre sí. Ejemplos de género de discurso serían: el científico, el político, el jurídico, el moral, el económico, etc.; cuyos fines podríamos identificar, entre otros, como: el conocimiento o el entendimiento, la ordenación habitual de la actividad de los grupos e individuos, la normatividad en general, el hombre entendido como un fin en sí y la

¹ Lyotard, J. F, *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1996, 26.

determinación de su acción, la eficiencia... Incluidos en estos tipos podríamos encontrarnos con proposiciones de regímenes tan dispares como el interrogativo, el ostensivo, el prescriptivo, etc. Las proposiciones cumplirían de este modo una función diferente para la significación según el género de discurso al que estén asociadas, y, por tanto, según la manera en la que se eslabonen unas con otras. El éxito de cada uno de los géneros de discurso consiste en la ordenación y justificación de sus proposiciones de modo que los fines que cada uno persigue puedan verse realizados. La justificación de sus discursos, así como la inserción de nuevas proposiciones que acrecienten el acervo de materiales con lo que cuenta cada género de discurso, son las tareas principales que desarrolla cada conjunto de proposiciones.

Así presentado, el lenguaje aparece como un entramado de campos que poseen cada uno sus criterios de justificación y su ámbito de actuación. Pero en la práctica, la paz lingüística que consistiría en un conjunto de géneros de discurso claramente delimitados y separados entre sí, es más un ideal que una realidad, y esto por dos razones. La primera de ellas porque no podemos identificar un lenguaje anterior a los géneros de lenguaje que mantenga a cada uno de estos unidos entre sí, pero convenientemente separados según un fin más amplio o general; y la segunda porque, como consecuencia de la anterior, las pretensiones de los géneros son de carácter expansionista –imperialista–. La tendencia general de un género de discurso es la de hacerse con el dominio explicativo de todo tipo de fenómeno proposicional. La mezcla e interdicción de unos géneros con otros es un fenómeno lingüístico habitual, pues las pretensiones de explicación y el deseo de hacerse cargo de los hechos son características que comparten todos los géneros. Sin embargo, los modos de justificación de los géneros de discurso y las realidades o referentes de los que se hacen cargo son objetos de la crítica que, a imagen del juez kantiano, dirime las pretensiones de validez de todo género para hacerse cargo, justificar y usar los enunciados o proposiciones que contiene o pretende contener. La guerra entre los géneros no es una de tipo salvaje sino arbitral, controlada.

Podemos seguir los intentos de diferenciar y justificar el contenido y los límites de los géneros de discurso ya desde Kant. La separación entre los ámbitos científico, tecnológico, económico, ético, jurídico, etc., ha sido objeto de estudio de los filósofos, y es un hecho que hoy en día podemos discernir –con mayor o menor claridad– los universos que nos presentan las proposiciones cuando nos enfrentamos a ellos; y podemos también exponer los criterios de justificación que cada uno de ellos posee dentro de su ámbito y ante los demás². Los problemas aparecen cuando lo que hemos de discernir es, como diría Lyotard, la frase, el ahora, el ocurrir, el acontecimiento –o *Lo Real* de Lacan–.

Esta crítica de los límites de cada ámbito se detiene, como decimos, ante el acontecer de un fenómeno que no puede ser, en principio o inmediatamente, insertado en el sistema. Y la cuestión se traslada desde la función de separación y legitimación entre los diferentes ámbitos que ejerce el Juicio como capacidad crítica determinante, a la función de búsqueda, o de creación de ámbito en el que poder insertar la nueva frase, el nuevo acontecimiento. Esta función, que se identificaremos con el Juicio kantiano en su función reflexiva, es la que determina sin determinación, la que trata intuiciones sin conceptos, es la que se pone de manifiesto cuando el caso se da –“ocurre”–. Como

² Véanse al respecto: Habermas, J.; *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982; Lyotard, J. F.; *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 2006.

podemos observar, la crítica que se limita a diferenciar los ámbitos de los géneros lingüísticos, la que denominaríamos una crítica determinante –pues su tarea consiste en decidir acerca del caso lingüístico que se presenta su correspondencia con un principio ya dado en alguno de los ámbitos en los que está dividido el conocimiento en general–, no posee un criterio superior de ordenación para diferenciar entre las pretensiones de aquello que todavía no se presenta como proposición.

Es en este momento donde nace la pregunta que tiene carácter universal. El ¿qué? del ¿qué es esto que ocurre?, ¿cómo vamos a llamar a esto que ocurre?, o el ¿para qué esto que ocurre? surge ante el *darse cuenta* del acontecimiento. Y el problema se presenta con un carácter radical, pues de la respuesta a estas preguntas depende que sostengamos la creencia en los metarrelatos, que se manifestaría en una integración inmediata del fenómeno en el género de discurso considerado dominante; o el que vivamos en la creencia de una crítica auténtica que nos permita actuar desde la “emancipación” del metadiscurso, y que elegiría integrar el fenómeno en un ámbito u otro –sea uno habitual sea uno nuevo– según las conclusiones a las que nos haya llevado la crítica. Esta creencia sería tal que preferiría, ante una posible falta de resolución de la actividad crítica, mantener el silencio que da cuenta del fenómeno antes que permitir su integración en un ámbito lingüístico no justificado sólo para dar cuenta de él.

Pero antes de responder ante la cuestión de cómo actuar ante el acontecer, deberíamos preguntarnos si la decisión por una respuesta u otra a las preguntas antes formuladas no viene ya decidida por lo que entendemos por el concepto de *humanidad*.

2.1. *La humanidad como idea*

El rechazo de las totalidades significativas es un rasgo típico de las filosofías posmodernas que, combinado, como decimos, con la explicación de sentido a través de los ámbitos de lenguaje, determina el panorama sobre el que se asienta el pensamiento contemporáneo³. El problema que se derivaría de alguna de estas filosofías es, que a pesar de su suspicacia por señalar aquello que es un producto del poder o de la costumbre, no pueden generalmente ofrecer una solución que no sea una mezcla entre los nuevos descubrimientos lingüísticos y las antiguas concepciones del hombre. En el intento por describir el papel del sujeto y su relación con los actos de habla, pueden hacer referencia, o bien a un poder emancipador autoreferencial del sujeto hacia sí mismo que es incompatible con una perspectiva basada en los juegos de lenguaje; o bien al pensamiento como una actividad crítica de la que no pueden dar cuenta, pues no pertenece a ningún sujeto concreto pero tampoco a la *humanidad* en general, pues éste es un concepto de carácter universal negado por la propia teoría. De este modo el pensamiento –o la crítica de la cultura– se convertiría, casi de un modo irónico, en un concepto universal que se presta a los intereses de casi todo.

Se hace necesario pues, retomar un concepto que la tradición ha ido dejando de lado por considerarlo de poca importancia en el marco del pensamiento actual. Nos referimos al papel de la ideas y a su función regulativa del pensamiento tal y como

³ Véanse como ejemplos: Nietzsche, F.; *Sobre y verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 2004; Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Madrid, 1988; Putnam, H.; *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.

se presentan en la filosofía kantiana. Quizá la humanidad esté acabada como concepto pero, ¿también como idea?

Si podemos discernir, en la elección de un ámbito o significado concreto para un acontecimiento, la influencia de los intereses de un género de discurso, e identificar con esta elección una concepción de lo humano que no ha conseguido escapar todavía al metarrelato, quizá también podamos describir una determinada actitud hacia el acontecer que ofrezca un sentido para lo humano que escape de este peligro. Esta otra actitud no necesariamente haría de este concepto uno carente de sentido, de acuerdo a los postulados de la postmodernidad, sino que pondría de manifiesto aquella actividad que viene implicada desde la consideración de las ideas. Nuestra opinión será que, solamente en aquel tratamiento de la diferencia, del *acontecimiento*, que viene determinado desde la consideración de las ideas en su función regulativa puede el hombre escapar del peligro del totalitarismo de un solo significado.

Lo consecuente sería ahora señalar un modo omniabarcante de hacerse cargo de las diferencias que pusiese en evidencia a nuestro “hombre del metarrelato”. Es difícil señalar una diferencia para ofrecer un ejemplo de este tipo. Más fácil resulta atender al modo en el que los ámbitos de discurso se relacionan entre sí y discernir si esta relación se establece como subordinación de todos ante uno; es decir, si podemos identificar la forma de la relación como medio para un fin que es exclusivo de uno de los ámbitos de discurso. Es fácil deducir, si esto ocurre, que la integración de los acontecimientos en este esquema funciona también según los intereses del ámbito dominante. ¿Funcionan los ámbitos de discurso según una relación de subordinación de todos ante uno?

La respuesta, que quizá por estar tan analizada nos parece un tópico, es que los intereses del ámbito económico marcan las relaciones e incluso los productos de los ámbitos de discurso entre sí⁴. El fin propio de este género, la eficiencia, se presenta como criterio general, o metarrelato que condiciona las actuaciones de los demás⁵.

¿Podemos discernir un concepto de hombre de este hecho? De nuevo podemos, y de nuevo se presenta bajo un tópico, el del *progreso* entendido como emancipación de la naturaleza. Como dominación del mundo y construcción de una realidad humana que tendría su exponente más claro en una filosofía de la historia hegeliana. Lo característico de la definición de este hombre sería, pues, la subordinación de cualquier fin que se proponga al criterio de la eficiencia como fin superdeterminante. De modo que la transformación o dominación de la naturaleza por parte del hombre, y la construcción consiguiente de una historia humana se narra según el hilo de la productividad económica –o incluso del poder– de esta transformación, y el hombre se define como un *homo faber oeconomicus*.

Es un hecho destacado que esta narración o historia pueda definirse a su vez en términos de eficacia. El mismo metarrelato que nos informa acerca del género dominante entre los discursos forma parte del mismo discurso como medio para un fin. El hecho de que las narraciones posean por excelencia un carácter local y excluyente –el sujeto de la narración es siempre un nosotros identificable en un lugar que se dirige a través del tiempo a un nosotros perteneciente a ese mismo lugar– es uno de los indi-

⁴ Habermas, J.; *op. cit.*; Lyotard, J. F.; *op. cit.*, p. 4.

⁵ Un efecto de esta relación podemos verlo en la subordinación de los descubrimientos científicos a aquello que es aprovechable por la técnica, o en la venta y distribución de la comunicación a modo de producto de mercado, entre otros.

cadore de que cualquier discurso acerca del hombre que pueda establecerse según la historia de un fin concreto –como es el de la eficiencia– está dominado también por un género concreto y sirve a sus intereses. De este modo encontramos, a través del análisis de las relaciones de los géneros entre sí, una definición de hombre que hace de éste un sujeto que actúa según el criterio de la eficiencia, tanto dentro de los ámbitos concretos de discurso en los que se mueve, como también, de manera inevitable, a la hora de insertar en el lenguaje el acontecimiento que se da. Todo aquel “sentimiento” o caso que no pueda ser integrado como medio para obtener una mayor eficacia –ya sea como conocimiento, como técnica, como norma, etc.– será condenado al *olvido del ser*.

Estas explicaciones generales no quitan valor a la crítica de los discursos, ni a la actuación (colectiva o personal) que reivindica la emancipación de los géneros lingüísticos; simplemente ponen de relieve que una concepción del hombre determina potentemente las relaciones entre los discursos y, de este modo, también sus contenidos y resultados.

¿Existe alguna concepción del hombre que no se preste a ser objeto de una filosofía de la historia o relato de emancipación? Para que fuera así deberíamos encontrar un hombre que se definiese por la posibilidad de proponerse fines en general, es decir, por la capacidad de escapar al interés concreto. El “fin”, considerado como nombre⁶, es decir, vacío de significado, expuesto a ser concretado en algún referente posible, es aquí el fin concreto, y, sin embargo, no susceptible de ser monopolizado por ningún discurso determinado. Es decir, el “fin como idea”. En principio, pues, el respeto por la heterogeneidad tendría que ser parte de los criterios de actuación de este hombre. Y es en la obra de Kant donde podemos encontrar una concepción del hombre como ser que tiene, por fin, proponerse fines⁷. Al tratarse de una definición que no puede traducirse en un hombre concreto, o en un fin concreto como producto, la humanidad se convierte en el sujeto, no ya de una historia –para la que siempre podemos encontrar o buscar un referente– sino, como decimos, de una idea. La humanidad se define, pues, como el objeto de una idea cuyo concepto sin intuición se definiría según la proposición: “humano es aquello que posee la capacidad de proponerse fines en general”⁸. Así entendido, podemos encontrar expresiones de lo humano en todas aquellas propuestas o hechos que evidencian, de un modo indirecto –pues la presentación de una idea nunca es directa en la filosofía kantiana, sino que se establece por analogía o través de un símbolo–, la reordenación o ampliación de las posibilidades fácticas y del pensamiento

⁶ «No se puede probar que se ha significado todo de un nombre... no sólo porque ningún signo puede ser probado sino porque como el nombre no es por sí mismo un designador de realidad... la inflación de los sentidos que pueden asignársele no está limitada por las propiedades “reales” de su referente»; «Los nombres no son las realidades a los que ellos se refieren sino que son designados vacíos que sólo pueden cumplir su misión ostensiva si asumen un sentido del cual la proposición ostensiva mostrará que su referente es el caso». Lyotard, J. F.; *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 2006, 64-65.

⁷ «Si ahora ha de encontrarse dentro del hombre mismo aquello que debe cursarse como fin mediante su vinculación con la naturaleza, entonces este fin ha de ser bien \ de tal índole que pueda verse satisfecho él mismo por la naturaleza en su caridad, o bien se cifrará en la aptitud y destreza para toda clase de fines para los que el hombre pueda usar la naturaleza (externa e internamente). El primer fin de la naturaleza sería la felicidad: el segundo, la cultura del hombre», «La cultura es la producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad)» *KU*, AK V, 430-432.

⁸ Esta definición de lo humano ha de ser entendida en el contexto de este escrito. En él se trata de discernir, para el ámbito del discurso, un tratamiento de las diferencias que podríamos calificar como el más humano precisamente por permitir la incorporación de diferentes y numerosas exigencias para definir la vida y actividad humanas. En ningún momento esta definición ha de ser vista como un criterio discriminatorio para la determinación de qué seres han de ser considerados humanos.

del hombre mediante la propuesta de fines diversos. Lo humano, así expuesto, no es un concepto susceptible de definición existencial —es decir, no es susceptible de agregársele los atributos que determinan su lugar en el mundo de los hechos—; más bien en él va presupuesta la posibilidad indefinida de sentidos que le pueden ser atribuidos.

Este *concepto sin intuición* de lo humano presenta considerables ventajas con respecto al hombre del metarrelato. La más importante es que permite un tratamiento de la diferencia no monopolizado. En principio, hacerse cargo de una diferencia a través de esta idea de humanidad como capacidad del hombre proponerse fines en general, significa tener motivos para pensar que en la práctica el uso de esa idea va a resultar provechoso a la razón. Es este el estatuto de las ideas en la obra de Kant: conceptos que no son determinables, para los que no se puede demostrar en la experiencia que sean verdaderos, pero que resultan beneficiosos en la práctica —para la razón, en su estatuto de facultad práctica—, ya que, al ser usados como ideal regulativo de las acciones proporcionan al hombre un modo de orientarse en el mundo y de reconciliarse consigo mismo que de otro modo no sería posible. Esta función de *reconciliación* es clave, pues denota que la aceptación de una idea como ideal de la praxis es un hecho que ha de obtener un amplio reconocimiento; este reconocimiento se basa en no ser de naturaleza omniexplicativa. Su aceptación no implica la eliminación de principios o ideas que pueden darse en los géneros de discurso, sino que más bien es una condición de su existencia el tener que convivir con otras ideas de diferentes tipos en el entramado de los géneros de discurso.

El papel de la idea de humanidad que este escrito quiere rescatar no es uno que pudiéramos identificar como un metacriterio para la praxis. Es decir, no es uno según el cuál aquellos fines que se determinan en los ámbitos de discurso estarían subordinados al fin que señala la idea. Separándonos de la concepción que ve al sujeto como el objeto de una serie de ideas que han de ser satisfechas en la forma del “ideal”, nos aproximamos a aquella que ve a la humanidad como concepto vacío que sólo se realiza mediante la inserción de las diferencias, según un método de la propuesta de fines que puedan hacerse cargo de éstas. De este modo, la idea no puede funcionar nunca como criterio que establezca de por sí un ámbito nuevo que podríamos identificar como un género de discurso, sino que se presenta como el motivo para la creación de nuevos géneros. Con ello, vitaliza la facultad que consiste en poner en relación todo lo que acontece con lo ya acontecido y en darse cuenta, en la exposición de esas relaciones, de lo que puede ser conocido con facilidad, y de lo que produce un vuelco en nuestro sentir —ya sea éste de tipo positivo o negativo— a causa de su inadecuabilidad para insertarse en un ámbito de discurso.

Este “uso” de la idea de humanidad se traduciría, pues, en un tratamiento de la diferencia no mediado por los criterios de un género de discurso dominante. Se establecería, en cambio, una discusión acerca de la misma. En esta discusión —o batalla de los géneros en sus pretensiones por hacerse cargo del acontecimiento— el juez que dirime la contienda no posee, como decimos, metacriterio de asignación, sino simplemente el reconocimiento de una idea de humanidad que guía la discusión en sentido negativo: es decir, la idea de humanidad pone sobre el tapete aquellas circunstancias en las que un género no es capaz de hacerse cargo, por sí mismo, de una diferencia que reclama como material de dominio para sí. Y esto lo hace mediante el reconocimiento general a establecer pretensiones que se da en todo ámbito de discurso, y, por otra parte, mediante el reconocimiento de los *restos* que quedan, necesariamente, cuando un acontecimiento no es incorporado al lenguaje de un modo suficiente.

3. EL PAPEL DEL JUICIO EN LA TERCERA CRÍTICA KANTIANA. EL NOSOTROS QUE SURGE DEL SENTIMIENTO

El problema de hacerse cargo del acontecimiento presupone, como hemos visto, el problema de insertar el acontecimiento como proposición lingüística. Este problema implica la legitimación de un género de discurso, y del fin que éste lleva asociado, como el idóneo para hacerse cargo de asumir la realidad que ante el pensamiento se presenta. Ahora bien, aunque el acontecimiento pueda ser integrado justificadamente en uno de los ámbitos que podemos reconocer como los típicos, esta inserción se atiene a la definición de logro o victoria de una contienda. Si decíamos que los ámbitos de discurso podían integrar dentro de sí proposiciones heterogéneas pertenecientes a regímenes de frases diferentes, el logro de la inserción del acontecimiento no está tanto en la posibilidad de formularlo sino en que un determinado fin se imponga a otro en la lucha por su formulación. Uno de los resultados que podemos derivar de este hecho es que existe la posibilidad de que el éxito de un fin por encima de otro concluya con la eliminación del acontecimiento como hecho que merece ser pensado.

Sin embargo, en la práctica poseemos un criterio para señalar cuándo esta contienda está dirigida por un interés omniabarcante. Es el criterio del sentimiento acerca del *resto* que queda cuando la diferencia ha sido ya insertada lingüísticamente en los entramados de discurso. Es un fenómeno curioso el que la facultad del Juicio reflexivo kantiano, no determinante, posea un criterio de justificación que se corresponda en última instancia con la posibilidad de un sentimiento— el de lo bello, el de lo sublime...etc.— que se manifestaría en la reflexión sobre lo particular, sobre aquello que no es clasificable en una serie o género. Como señalábamos al comienzo de este escrito, la diferencia acontece como silencio, frase negativa o sentimiento. Y he aquí que contamos, desde hace ya algún tiempo, con la presentación de una facultad del sentimiento, el Juicio kantiano en su función de Juicio estético.

Cuando un género de discurso intenta hacerse cargo del acontecimiento que se manifiesta el juez escucha sus razones. Una de las clave de este proceso es que puedan presentarse, ante el árbitro, razones que no pertenecen a un género conocido. Esta sería la ocasión en la que el juez actúa según la idea de humanidad⁹. Cuando una de estas

⁹ Un ejemplo clásico podemos verlo en la interpretación kantiana de un fenómeno histórico como fue la revolución francesa. El género de discurso del conocimiento reivindica sus pretensiones a tratar el acontecimiento como a un hecho empírico; el género filosófico histórico-político reivindica tratar el entusiasmo de los espectadores como un particular, un acontecimiento que se manifiesta como exponente de un sentimiento sublime. Éste señalaría la existencia de un sentido comunitario en la humanidad que se inclina por la idea de una república mundial y que, de este modo, da pie a la credibilidad de una afirmación como la de que “el género humano progresa indefinidamente hacia mejor”.

Estas son las reivindicaciones que se presentarían ante el juez, y ambas son aceptadas como válidas. ¿Esta esto justificado de alguna manera?, ¿vale cualquier argumento para hacerse con el acontecimiento? Esta aceptación de las reivindicaciones del Juicio, en este caso histórico político, tiene un carácter eminentemente humano, pues permite la inserción de fines que van más allá del tratamiento de un hecho histórico. Permite tratar un acontecimiento como algo exclusivo, como un particular que se escapa a toda clasificación reconocida. De este modo abre el camino que propone como fin para el hombre un república de corte mundial, y, al mismo tiempo, inaugura un ámbito de discurso, el de lo histórico político, que cuenta con proposiciones como la de que “el género humano avanza hacia mejor”, y otras como que “en el hombre todas sus disposiciones están llamadas a desarrollarse por completo, y, de entre ellas, la disposición a la personalidad sólo en un estado cosmopolita”, etc (proposiciones pertenecientes a: *Der Streit Der Fakultäten* AKVII y *Idee zu einer allgemeinen gesichte in weltbürgerlicher Absicht*, AK VIII.); proposiciones que, aunque no pueden presentarse como verdaderas, tienen el reconocimiento de ser exponentes de los asuntos humanos. En principio, pues, el argumento que inserta el acontecimiento en un sistema de fines que cuenta con unas reglas de justificación es un argumento validable. La aceptación de

pretensiones tiene su fundamento en la interpretación del sentimiento como un particular, el resultado son proposiciones de la facultad del Juicio reflexivo. Esta es una facultad pública, con pretensiones universalistas –pero no universalizantes– y que cuenta con la ventaja de que el pensamiento común –el *Gemmeinsinn*– puede dar cuenta de ella. El criterio de formulación de proposiciones consiste en la posibilidad de juzgar, de ponerse en el lugar del otro a la hora de emitir un juicio acerca del acontecimiento que se da a través del sentimiento –la forma en la que se ejerce el sentido común–¹⁰. El juicio nos alerta de aquellos sentimientos que no son susceptibles de transformarse en el material de un discurso, y que, por tanto, no pueden hacerse cargo del ocurrir, del particular o diferencia. La facultad del Juicio reflexivo daría cuenta, de un modo indirecto y como consecuencia del tratamiento del particular, del fenómeno *nosotros*. Al tratar aquellos acontecimientos que pueden insertarse en un ámbito diferente a los ya conocidos se hace cargo de aquello que nos incumbe a todos, independientemente del interés dominante. Trata, pues, del nosotros que se propone como sujeto de las proposiciones, del nosotros que se pone de acuerdo al justificar las proposiciones, del nosotros que subyace a todo género de discurso en el que no sea inmediatamente un sujeto a tener en cuenta. Se hace cargo, diríamos en términos kantianos, de la manifestación de esa *naturaleza suprasensible* que subyace a todo nuestro conocimiento conceptual. Este nosotros que asiente a la frase que emite el Juicio pone en evidencia cuándo el *yo*, el *tú* y *él* no pueden traducirse a un *todos* y, por lo tanto, no pueden dar cuenta del sentimiento¹¹. Por eso, esta facultad de Juicio es un elemento clave en la orientación política, y aparece, pues, como una característica clave de esta facultad, la de ser exponente de la idea de humanidad que guía al juez. Siempre que existe la posibilidad de un nosotros, el pensamiento se ve obligado aceptar aquél discurso que lo tiene en cuenta.

Los juicios que se emiten a través de este sentimiento pueden presentarse, como sabemos, como proposiciones del género estético, del histórico-político, y pueden también presentarse como proposiciones que establecen reivindicaciones sobre géneros de discurso como el jurídico, el institucional, el cognoscitivo...¹² Directamente relaciona-

las proposiciones que surgen como resultado de la actividad del Juicio reflexivo tiene aún, además, otra característica primordial que las sitúa como proposiciones que se hacen necesarias en un sentido general. Este hecho es el de que, como decíamos, la proposición que surge como resultado de la actividad del juicio reflexivo es una que da cuenta del sentimiento

¹⁰ Véase: Arendt, H.; Responsabilidad y juicio, Paidós, Barcelona, 2007.

¹¹ Lyotard, J. F.; *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1996, 127-149.

¹² Una proposición de este género sería una que, por ejemplo, al atender al fenómeno Guantánamo, diría “el discurso que reivindica las acciones que se llevan a cabo en Guantánamo no puede ser el representante de un nosotros, pues aquellos que padecen las acciones del discurso por el que éste se guía no podrían en ningún caso validar las proposiciones de ese género. Aquellos que las contemplamos tampoco podemos; el discurso de los derechos humanos no lo hace; la legislación no es válida, pues no puede dar cuenta, como sujetos de esa legislación, de aquellos hombres que padecen esas prácticas; el derecho norteamericano, por tanto, no es el ámbito de discurso en el que pueden dirimirse qué prácticas se van a llevar a cabo en una institución de ese tipo, por lo que es necesario un nuevo discurso para dar cabida a la posibilidad de un nosotros en relación con este tema”. Este sería un ejemplo de proposición reivindicativa que surge de la facultad reflexiva del Juicio, y es fácil ver que tiene como fundamento la percepción de un sentimiento, de un silencio que acontece ante determinado fenómeno. La resolución de este sentimiento en una proposición es la consecuencia del juzgar acerca del mismo desde una posición que se pone en el lugar del otro, y que trata de averiguar dónde está la falta de aquel discurso que, haciéndose cargo de este fenómeno, no puede evitar dejar el rastro del sentimiento que aparece. Las pretensiones de la facultad del Juicio son pues las de reforma o creación de un nuevo ámbito de discurso que pueda hacerse cargo de este sentimiento, y al introducir la novedad cambia el panorama de lo establecido según la idea de lo humano.

da con los resultados de esta facultad, se encuentra la actividad política. Dijimos anteriormente que la política debía ser el ámbito en el que se dieran las discusiones en torno a la diferencia, el lugar que no tenía un producto necesario sino que se situaba como ámbito de la discusión; la función de la política era la de dirigir estas discusiones. Dijimos también que era fundamental, para aquél juez que dirimiera entre las pretensiones de los géneros para hacerse cargo de un acontecer, el que éste tuviera como ideal regulativo la idea de humanidad. Ahora podemos identificar el ámbito de la política como el del juez kantiano, y fijar su tarea en atender a aquellos discursos que pueden dar cuenta de esta idea en el tratamiento de la diferencia. Como consecuencia se obtiene una ordenación de los asuntos humanos según una idea, pero una tal que no determina la marcha de los mismos. Obtenemos de este modo un espacio vacío de contenido pero siempre dispuesto a llenarse con las reivindicaciones de un nosotros que es capaz de atender a la diferencia como particular universalmente interpretable.

4. EL COSMOPOLITISMO COMO TAREA POLÍTICA: LA CONFLUENCIA DE LOS CAMPOS

Es una línea corriente la que interpreta el término cosmopolitismo en un sentido exclusivamente jurídico¹³. La misma etimología de la palabra se presta a esta exégesis, pues remite directamente al sentido político y jurídico de la comunidad, a la *polis*. Sin embargo, la identificación espontánea entre lo político y lo jurídico hace del concepto de polis una entidad determinada inmediatamente por el derecho, por la transformación y encarnación de la actividad política en leyes o decretos concretos que delimitarían de este modo las posibilidades de actuación de los miembros de esa misma polis, así como el carácter y la forma del conjunto entendido como un todo. Esta identificación espontánea entre polis y derecho no ha tenido nunca tanto éxito como en la actualidad, en la que la actividad política queda absolutamente desvinculada en teoría de todas aquellas implicaciones éticas y sociales que se asociaban con su actividad en los orígenes del término polis. En el momento actual de vacío de exigencias el producto se traduce inmediatamente en la ley.

De este modo, el cosmopolitismo se convierte en una tarea de alcance global con carácter jurídico, y podríamos definir la política cosmopolita como a aquella cuyo fin es el establecimiento de una jurisdicción común para todo el globo. No parece pues haber un fin más que el del derecho cuando el discurso político es acerca del mundo, y la política internacional no parece tener más objeto que el de una legislación universal.

Es urgente, a causa de esto –y a pesar de que este texto no pretende enfrentarse a las posibilidades de un derecho cosmopolita– caer en la cuenta de que la identificación absoluta entre derecho y polis no puede tener como consecuencia más que la homogeneización de las diferencias que nos constituyen como humanos, la opresión de aquellos que no pueden expresar sus exigencias a través de la demanda jurídica, y la eliminación de las posibilidades y potencialidades de aquello que nos constituye como miembros de una polis, sea ésta local o global. Es decir, el cosmopolitismo jurídico, a secas, elimina la posibilidad misma de la polis entendida en su sentido clásico como ámbito de reunión y discusión de diferentes hombres con diferentes exigencias y fi-

¹³ Véanse como ejemplos: Rawls, J.; “El derecho de gentes”, Isegoría, Madrid, 16, mayo 1997, 5-36; Archibugi, D.; “Cosmopolitical democracy”, *Debating Cosmopolitics*, Verso, London & New York, 2003, 1-16.

nes; como, en definitiva, el espacio de la dialéctica. En esta juridificación del término cosmopolitismo hemos de ver la primacía de un discurso sobre el resto, primacía en la que incluso podemos ver los rastros de la eficiencia a la que ya nos hemos referido; la que pretendería un mundo poseedor de una legislación universal para la cual el papel de la ciudadanía fuese el de agentes de un mercado en el que la distribución de mercancías tendría su seguro en las redes judiciales.

La legislación sí cuenta con un nosotros indispensable para ser justificado, pero ese nosotros tiene un carácter esencialmente localizado: “nosotros los españoles dic-taminamos que...”, “nosotros los europeos concluimos que...”, etc. Un nosotros que, quizá no de un modo necesario, pero sí primigenio, parte de una comunidad de prácticas. Si un cosmopolitismo es posible, éste habría de ser tal que no se definiese por un conjunto de leyes compartidas, sino por un conjunto de prácticas que serían resultado de aquellas experiencias en las que un nosotros global fuese sujeto de los enunciados que incluyesen la palabra *cosmos* como uno de sus contenidos. Es decir, el cosmopolitismo se obtendría desde la experiencia de aquello que nos une a todos como jueces del *estar pasando*. Esta confluencia de los campos y de las perspectivas es un requisito indispensable para la formación del espacio del nosotros, y este espacio tiene carácter de polis. Sólo en la confluencia de los sentimientos, antes que en la determinación de un carácter definido para un acontecimiento dado, se forma y constituye la verdadera polis; sólo se constituye una polis global donde puedan ponerse de acuerdo y hacer reivindicaciones sobre el ser aquellos que lo padecen. Por eso la política es una actividad que ha de tener necesariamente abiertos los oídos, estar a la escucha, pues es necesario que se haga cargo de las reivindicaciones e interpretaciones de aquello que se da. La humanidad, que no tiene, decimos, contenido concreto, se cifra de este modo en el respeto por las diferentes propuestas que surgen en el ámbito del discurso; cuantas más se presenten en la discusión, más posibilidades tenemos de dar forma a un nosotros que no será en todo caso, y para todo, un *todos*, sino sólo una reivindicación con pretensiones de ser validada de modo universal pero nunca de manera definitiva.

El concepto de *diferencia* introducido por Lyotard se presenta, de este modo, como una intuición imprescindible, como vehículo de pensamiento mediante el cuál las actividades políticas tienen posibilidad de establecer una realidad global, y a la vez local, que pueda escapar al dominio de intereses concretos. Su tratamiento es una de las claves para entender las relaciones que se establecen entre ámbitos tan importantes como son el de la ética y la ciencia, o el de ambos con el económico. El respeto por la heterogeneidad, por la diferencia, y la capacidad reflexiva del hombre como una que tiene acceso al sentimiento, y, a la vez, como una que podemos justificar desde un nosotros, desde un sentido común, se convierten en elementos clave para de la actividad política. Nos resulta inevitable llamar la atención sobre el hecho de que el cosmopolitismo construido desde este respeto a las diferencias tiene, sobretudo, un carácter moral, pues en la confluencia de un nosotros que se configura desde un sentimiento universal y que tiene como fin el ideal de una cultura de los fines —cultura de la voluntad en términos kantianos— no podemos dejar de ver el desarrollo de las posibilidades del fenómeno de la libertad. Por supuesto, *moral* en este sentido no será equivalente a un conjunto de normas, sino a la elaboración de un sistema de significados que hacen valiosa y respetable nuestra vida desde la confluencia de todos aquellos campos que la hacen posible. Una política de la diferencia conducirá, pues, a un cosmopolitismo moral.

MONTAIGNE, SÓCRATES Y LA IRONÍA, POR UNA LECTURA APORÉTICA DEL ROSTRO SOCRÁTICO

Vicente Raga Rosaleny

Abstract: It is well known the importance of the Socratic figure in Montaigne. It has been discussed a lot about Socrates as a model of Montaigne but reading *De la phisionomie* we find many questions that challenge this assumption and show the multiple character of the montanian project of the auto-portrait.

In this communication first we explain this essay in its context, showing some contradictions inside it and then we will show the Socratic ironist role in Montaigne's think, drawing the theses on Socrates as a model in an individualistic autoconfiguration.

Finally, we will try to challenge this theses and talk about an alternative kind of Socratic irony based on the social character of the subjectivity and derived from this.

Keywords: Irony, Identity, Pragmatism, Semantics, Renaissance, Socrates.

De todos es bien conocida la importancia creciente de Sócrates en la obra de Michel de Montaigne. Posiblemente, *De la phisionomie* es, junto con *De l'expérience*, el ensayo en que el "Sócrates francés" trata más por extenso y con mayor detalle del mentor de Platón. Sin embargo, al hilo de una cuestión "aparentemente" menor, la de los rasgos faciales del pensador griego, *De la phisionomie* abre una serie de interrogantes aporéticos, que cuestionan precisamente la naturalidad del "modelo" socrático, en todos sus aspectos, a la vez que nos muestran el carácter multifacetado del proyecto de autorretrato montaniano que serían los *Essais*.

En esta comunicación pretendemos, siguiendo las múltiples caras de Sócrates, dar cuenta primero de una lectura del ensayo que lo sitúe en su contexto y evidencie, además, algunas de las contradicciones y aporías del mismo para, en segundo lugar y apoyándonos en el tránsito que algunos estudiosos realizan entre las ironías del texto y la propia relación irónica de exterior e interior del *eiron* socrático (su fealdad aparente frente a su bello interior como figura de la ironía), atender a la propuesta más tópica del proyecto socrático-montaniano del conocimiento de sí que, tomando como clave de lectura un análisis de la ironía que nosotros denominaremos semántico, entiende como intensamente individualista la propuesta de autoconocimiento y autoformación de ambos autores.

Sócrates, cuya ironía a nuestro juicio constituye una de las claves de los *Essais* de Michel de Montaigne, parece mostrarse para ocultarse mejor, tanto bajo el manto de su fealdad aparente, como debajo de la no literalidad de sus palabras, pero ¿se oculta tras una ironía concebida como máscara pedagógica o acaso es el suyo un mero ocultarse? ¿Existen opciones, lados de la cuestión, más allá de la lectura antifrástica o la

de una mera ambigüedad para la ironía de ambos autores? Esto pretendemos plantear a lo largo de estas páginas.

I

Parece ya un lugar común de la crítica montañiana aquel que fija en los ensayos *Apologie de Raimond Sebond* y *De la praesumption* la formulación primera y más explícita del proyecto de Montaigne de “retratarse” en su obra:

Je vis un jour, à Barleduc, qu'on presentoit au Roy Francois second, pour la recommendation de la memoire de René, Roy de Sicile, un pourtraict qu'il avoit luy-mesmes fait de soy. Pourquoi n'est-il loisible de mesme à un chacun de se peindre de la plume, comme il se peignoit d'un creon?¹

Sin embargo, la propuesta sinestésica del pensador francés no obedecería, como sucede en muchas ocasiones con el autor de los *Essais*, a una idea aislada u original. Antes bien, a lo largo del siglo XVI francés se desató una auténtica pasión por el retrato en el campo de la pintura que a su vez se insertaría en una discusión de hondo calado y amplia extensión en el tiempo, sobre las diferencias y similitudes entre texto e imagen. Si, por una parte: la aspiración del artista del Renacimiento era la de ser fiel tanto al físico como al carácter de su modelo, lo que se vincularía a una noción de coincidencia entre exterior e interior que remontaría al mundo griego y la antigua tradición del estudio de la fisionomía –revitalizada durante el Renacimiento– que consideraba la expresión facial y el gesto como los signos más fiables de los movimientos del espíritu; por otra parte: tales pretensiones se relacionarían con la, en la época, considerablemente aceptada comparación entre literatura y pintura.

Partiendo de referencias bien conocidas en el siglo XVI como la realizada por Aristóteles en su *Poética* aludiendo al interés compartido por el arte plástico y el textual a la hora de representar la naturaleza humana en acción,² o la frecuentemente citada de Plutarco, y que éste atribuyó a Simonides de Amorgos, de que la pintura sería poesía silenciosa y la poesía, pintura elocuente, así como del famoso lugar común horaciano del *ut pictura poësis*, se desarrollaría una discusión en torno a cuál de los dos medios artísticos era merecedor de más confianza: imagen o discurso, a la hora de captar la intención, el pensamiento, del agente (o si lo eran por igual y, entonces, si resultaban fiables o no las relaciones de correspondencia que pretendían establecer entre los dos lados o caras del escindido ser humano). Al *vultus speculum animi* se oponía, o complementaba, pues, el *oratio speculum animi*, y es que, si bien en algunos autores, como en Erasmo, la decisión (y la confianza) sería clara, en otros, como en el caso de Montaigne, rostro y discurso parecerían emparejarse en una interrogación aporética.

Ciertamente, el *traicté de la phisionomie*, como irónicamente llama Montaigne a su ensayo,³ se encuadraría en este debate, ya que, por una parte, su marco lo com-

¹ II, 17, 637. Citaré los *Ensayos* de Michel de Montaigne utilizando siempre el mismo sistema: en el cuerpo del texto la cita en el francés del autor según queda recogida en sus *Oeuvres complètes* en la edición de Gallimard realizada por Thibaudet y Rat (véase bibliografía), seguidamente en nota indicaré el libro de los *Ensayos* en números romanos, en arábigos el del ensayo en concreto y la página de las *Ouvres* donde localizar la referencia realizada.

² Aristóteles, *Poética*, II, 1.

³ III, 12, 1033.

pondrían en la apertura del texto los retratos contrapuestos de Catón y Sócrates, así como los de Plutarco y Séneca, sirviendo de cierre los del mismo Sócrates y el propio Montaigne (gemelos y a la vez diferentes), según el uso habitual de los manuales fisionómicos de la época; y además, la propia etimología del término “fisionomía”, entendido como norma de la naturaleza, se relacionaría estrechamente con uno de los motivos principales del ensayo, el del *dictum* montañiano de seguir la naturaleza, así como con la representación “ejemplar” de la naturalidad de alma, conducta y estilo del “modelo” por excelencia de Montaigne: Sócrates:⁴

Socrates fait mouvoir son ame d'un mouvement naturel el commun. (...)
 Nous n'aurons pas faute de bons regens, interpretes de la simplicité naturelle.
 Socrates en sera l'un. (...)
 Vrayment il est bien plus aisé de parler comme Aristote et vivre comme Caesar, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrates. Là loge l'extreme degré de perfection et de difficulté: l'art n'y peut joindre.⁵

Aunque, al mismo tiempo, la representación silénico-irónica de Sócrates (sobre la que volveremos) en este ensayo apuntaría más bien a la puesta en cuestión, al reto o al menos a la exposición del carácter tentativo de la “ciencia” fisionómica y de los presupuestos sobre los que hemos visto se asentaría o, más bien, tendería a su superación, también lo haría tanto como al apunte de la noción de modelo o a la de naturaleza a la que aquí se vincula.

La importancia de Sócrates en este ensayo es, pues, excepcional y refleja el ya mencionado creciente interés del autor francés por el filósofo griego. Así, si en un primer momento las referencias a Sócrates serían más bien modestas, basándose además en fuentes secundarias y terciarias como las *Tusculanas* y las *Academicas* de Cicerón, la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, las *Moralia* de Plutarco, las *Vidas* de Diógenes Laercio o las *Sententiae* de Estobeo, ya desde 1588, y de manera acusada en las adiciones manuscritas de la edición de los *Essais* de 1595, las menciones al mentor de Platón se multiplican, basándose además especialmente en la interpretación del mismo discípulo de Sócrates o, sobre todo, en la lectura detallada de las *Memorabilia* de Jenofonte.⁶

Sería precisamente el estudio tardío de la obra del segundo, al que además unían lazos personales,⁷ el que, según la mayoría de exegetas,⁸ habría dado alguna de las claves más importantes de la figura socrática en Montaigne, especialmente con la comprensión del precepto délfico del “conocete a tí mismo” en términos de un conocimiento de la “naturaleza” y limitación de nuestros poderes y habilidades. Sin embargo, y pese a la ambigua relación que mantendría con el fundador de la Academia,

⁴ La noción de “naturaleza” es una de las más complejas en Montaigne; no trataremos de exponerla completamente aquí, aunque sí que intentaremos esbozar algunos de sus rasgos y aporías tal y como aparecen en *De la phisionomie*.

⁵ III, 12, 1013, 1029, 1032-33.

⁶ Limbrick, 1973: 46-47, que realiza además un estudio cuantitativo de las referencias a Sócrates en los *Ensayos* por ediciones, así como Waddington, 1980: 330 y Kellermann, 1956: 307, entre otros que citaremos seguidamente.

⁷ Gray, 1961: 131; ya que su amigo íntimo La Boetie tradujo los *Oeconomicus* de Jenofonte y el propio Montaigne supervisó la edición de esta traducción en 1571 (y más que posiblemente, en vida de éste ambos discutieron sobre el autor griego, ya que Montaigne poseía desde antiguo la traducción latina de las obras de Jenofonte editadas por Castalion y publicadas en 1551).

⁸ Como el ya citado Gray o, entre otros, Nehamas, 2005: 163.

será más bien Platón, con su *Apología* y su *Banquete*, la principal fuente de Montaigne en *De la phisionomie*.⁹

Como evidencia la extensa cita de la defensa de Sócrates referida en la *Apología*¹⁰ o, asimismo y de manera cardinal para el ensayo montaniano, la figura del Sócrates silénico, tomada del *Banquete*, que bajo su fea apariencia escondería un alma bella, la presencia de Platón en este ensayo montaniano resultaría capital:

A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes. Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen como estatuas de dioses en su interior.¹¹

Tomando como base una conocida anécdota del encuentro del fisionomista Zófiro con Sócrates en que éste habría concluido, al analizar el rostro del pensador griego, que debía haber sido un lascivo y un loco,¹² así como la referente a la proverbial fealdad socrática, que Montaigne tomó de las *Tusculanas* de Cicerón, sería el contraste sugerido por la imagen silénica del filósofo, feo por fuera y “modelo” de belleza “natural” por dentro, superficialmente ingenuo y profundamente astuto en su ironía, la que, aparentemente, dominaría el ensayo montaniano.¹³

Seguir la naturaleza, tomar como modelo a Sócrates, no solo leerle e interpretarle, como habrían tratado de hacer tantos con el enigmático y silencioso —ya que no dejó nada escrito— pensador griego, sino acompañarle también en su proyecto de autoformación y autoconocimiento, e incluso en su estilo natural, ya que el libro de Montaigne es, en sus propias palabras “consustancial a su autor”¹⁴ y contribuiría a darle a su existencia forma y sustancia tanto como él se la daría a su obra. Pero, al mismo tiempo, ser diferente a él, no repetirle, como no lo hizo tampoco ninguno de

⁹ Como bien indica Friedrich, 1968: 62ss el Sócrates de Montaigne no es, pese a las citas y referencias, el de Platón, ya que el ensayista elimina de su retrato del pensador griego toda traza de elementos trascendentes y dogmáticos (místicos o metafísicos), o hace referencia a ellos críticamente (como puede verse, por ejemplo, en la transcripción libre que en *De la phisionomie* realiza del discurso final de Sócrates ante el tribunal que iba a condenarlo a muerte en la *Apología*). Pero, al mismo tiempo, sí lo es, como también el de Jenofonte, Cicerón y demás fuentes, lecturas o voces, con las que Montaigne entra en diálogo, y a las que modifica al tiempo que se deja modificar por ellas y no sería la menor de las pruebas que podemos aducir para defender esta tesis la de la ya mencionada creciente importancia de las citas platónicas en los *Essais*, o la del cambio de perspectiva que experimentaría Montaigne respecto a la centralidad de Sócrates para el proyecto autorretratístico, sino también y, por encima de esto, la relevancia que presentará para la propia noción de ensayo, así como para la idea de la autoformación y conocimiento de sí, el método dialógico puesto en práctica por Platón al hilo de la voz de Sócrates.

¹⁰ III, 12, 1029ss; resulta digno de señalar el uso que Montaigne hace aquí del estilo indirecto libre, remedando la supuesta oralidad de la defensa socrática (importante para nuestra perspectiva en este artículo, como veremos).

¹¹ *Banquete*, 215b (véase también, III, 12, 1034s).

¹² Waddington, *op. cit.*: 328.

¹³ Aunque la imagen del sileno socrático ya estaba muy extendida en la época gracias a autores contemporáneos de Montaigne, como principalmente Erasmo con su famoso adagio *Sileni Alcibiadis*, sus seguidores son aquí Rabelais y otros (véase Hampton, 1989: 889, n. 11). Nuestra intención, sin embargo, será mostrar de nuevo la relación conflictiva, dialógica, que Montaigne mantiene con sus fuentes (no sólo porque él, a diferencia de los autores citados, no mencione el paralelismo con Cristo, sino, más allá de esto, por la ausencia de lecturas trascendentes, e incluso del contraste interior/exterior, cuerpo/alma, o pasando a la ironía socrática-montaniana, de la oposición entre significado desviado/ significado recto, en su ensayo).

¹⁴ II, 18, 648.

sus discípulos, sino entrar en diálogo con él, como vimos con los elementos del Sócrates platónico que Montaigne eliminó en sus ensayos o con la idea de que las guerras de religion, de las que Montaigne trata por extenso en el cuerpo central de *De la phisionomie*, habrían tomado el papel de sustituto de la presencia de Sócrates como maestro¹⁵ o, principalmente, con las aporéticas referencias de Montaigne a su diferencia con la “naturalidad” socrática, con su puesta en práctica de la ironía del pensador griego, asimilada como propia.

Y es que si en este ensayo, como hemos dicho, la clave silénica es fundamental ello es debido, precisamente, a la abundancia de contradicciones, aporías e ironías que contiene el texto montañiano. Y así, si Sócrates es el hombre natural por excelencia ¿cómo puede haber corregido su naturaleza original (motivo de su fealdad física, de acuerdo con la “ciencia” fisionómica) para tener un alma bella? Pero, además ¿decía de verdad que había corregido su alma o solo bromeaba? Y entonces ¿cómo defender que su estilo sería natural, sincero siempre?

Come Socrates disoit de la sienne qu'elle en accusoit justement autant en son ame, s'il ne l'eust corrigée par institution. Mais en le disant je tiens quil se mocquoit suivant son usage, et jamais ame si excellente ne se fit elle mesme.¹⁶

¿Aún más, acaso Montaigne no decía tener a Sócrates por modelo? Pero, según su propia confesión y como apoyan las dos experiencias personales narradas como conclusión de su ensayo, Montaigne no tendría tal fealdad de carácter, jamás habría corregido su naturaleza:

Je n'ay pas corrigé, comme Socrates, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement trouble par art mon inclination.¹⁷

¿Es sincero Montaigne? Y entonces ¿cómo resolver tal contradicción? El autor francés parece intentarlo con su referencia a las semillas de la razón universal que anidarían en el alma de Sócrates, junto con, quizá, el vicio original de su carácter, pero esta idea estoica¹⁸ no solo no resolvería la aporía planteada, sino que aún abriría otras ya que, por una parte, la idea tomada de las *Tusculanas* de Cicerón, como la ya mencionada de la anécdota de la fealdad de Sócrates, habría de contrastarse con la referencia despectiva que de esa obra habría hecho Montaigne en la propia *De la phisionomie*¹⁹ y, por otra parte, habría de chocar necesariamente al lector que, conociendo el fragmento del que Montaigne toma la cita, comparara la idea estoica de la continuidad entre naturaleza y razón o entre naturaleza y arte, con la defensa de su

¹⁵ La idea, presente en el discurso de Alcibiades en *Banquete*, así como en, por ejemplo, los comentarios de Marsilio Ficino en su famosa traducción latina de las obras de Platón sería la de ver a Sócrates como un curativo veneno, con el mismo efecto de reflexión, de un volver sobre sí y dejar de perderse en afanes públicos que señala Montaigne (III, 12, 1018). Este sería, por cierto, uno de los vínculos de unión entre la cuestión de la fisionomía socrática que ocupa los márgenes del ensayo montañiano y su cuerpo central descriptivo (frente a las tópicas lecturas, que desesperan de encontrar en Montaigne un orden, ciertamente un lector “suffisant” sí podría hallarlo oblicuamente).

¹⁶ III, 12, 1035.

¹⁷ III, 12, 1037.

¹⁸ Los λόγοι σπερματικοί o *rationes seminales* agustinianas. Montaigne bien pudo conocerlas directamente de sus lecturas estoicas, bien vía Agustín de Hipona quien, a su vez, las habría conocido a través de la lectura de Plotino.

¹⁹ III, 12, 1016, autor al que a lo largo de los *Essais* Montaigne ataca como el ejemplo más acabado de la artificiosidad retórica y la vanidad más desmedida.

separación en este mismo ensayo.²⁰ La cita de las semillas estoicas parecería abogar por una conciliación entre arte y naturaleza, entre ésta y la razón, que al principio parecía denegarse.

Y aún más, la cuestión del arte nos llevaría a otra aporía central en relación tanto con Sócrates, como con el ensayo que nos ocupa y con los *Essais* en general ya que, según indicamos, el estilo de Sócrates sería el paradigma de la espontaneidad natural, de la simplicidad, de la oralidad no afectada de retórica (de ahí que rechazara en su discurso de defensa en la *Apología* el texto que el *retor* Lisias le había preparado, según nos recuerda Montaigne). Pero, pese a la insistencia del autor francés, en relación con la autenticidad de los testimonios vertidos sobre la figura del hijo de Sofronisco, o su intento de remedar el discurso oral socrático con el recurso al estilo indirecto libre antes mentado, lo bien cierto es que Montaigne no puede evitar la mediación escrita del hombre oral, el recurso a la escritura de otros y a la suya propia y, como muestran las aporías comentadas, la retóricamente articulada lengua del silencioso sileno.²¹

Pero ¿acaso no es éste uno de los rasgos destacados por Montaigne al caracterizar a Sócrates como sileno, metáfora viviente de la ironía?²² ¿Y acaso estas mismas aporías, estas mismas contradicciones o ironías no afectan a Montaigne, en tanto que irónicamente seguidor del “modelo” socrático, igual y al mismo tiempo diferente de su maestro Sócrates?

Montaigne mismo reconoce su uso de la ironía en un pasaje clave²³ y ciertamente las aporías, contradicciones y conflictos que surgen de una atenta lectura de la superficie textual convierten en silénico el texto del ensayo. Nada, parece decírsenos, puede ser tomado al pie de la letra (*at face value*), no sólo lo dicho por los testimonios socráticos, ni la propia figura o estilo de éste, sino ni siquiera la propia escritura de Montaigne, ni sus protestas de naturalidad, de seguir la naturaleza en una época de artificio (contradictorias, de nuevo, con su confesión de seguir la moda y el gusto de la época, tomando flores prestadas, *emprunts* en abundancia),²⁴ ni, quizá, la supuesta belleza y franqueza de su rostro (última aporía que cerraría en círculo el ensayo y acercaría nuevamente a Montaigne, pero por vía irónica, a su “modelo”).

Es cierto que algunos autores, con el ejemplo de Villey como el primero y más notable de ellos, explicarían las aporías y contradicciones montanianas como un producto de la evolución del pensamiento del autor, pudiendo solucionarse muchas de ellas atendiendo a los diferentes estratos del texto, a las sucesivas ediciones y adiciones.²⁵ Sin embargo, lo cierto es que Montaigne no eliminó en las sucesivas publica-

²⁰ Scodel, 1983: 229. Por no hablar del desmentido que esto supone para las lecturas que defienden un cambio radical y un corte profundo entre las ideas estoicas en el primer Montaigne y su supuesto giro “naturalista”.

²¹ Cave, 1979: 303ss.

²² En tanto que ocultaría la belleza de su alma tras un rostro poco agraciado, como cierta interpretación de la ironía que entiende ésta al modo de la antífrasis, como un decir lo contrario de lo que “realmente” quiere decirse, de lo que se piensa (lectura ésta propia de un análisis semántico de la ironía).

²³ III, 12, 1021, que traduciremos: “Y, como si cada cual viera en mí tan claro como yo, en lugar de echar abajo la acusación, adéntrome en ella confirmándola más bien con una confesión irónica y burlona, si no me callo sencillamente, en tanto que cosa indigna de respuesta”.

²⁴ III, 12, 1033.

²⁵ Véase la referencia que al respecto hace otro famoso estudioso de Montaigne, Donald M. Frame en *íd.*, 1983: 29. Ésta es, ciertamente, una de las tesis principales de Villey, sustentándose su análisis cronológico del texto montaniano en una tesis biográfica de la lectura de los *Essais*, que, pese a las distancias, compartirían todos los exegetas clásicos de los *Essais*, como el propio Frame o Friedrich y que sufrió severas críticas por parte de las posteriores lecturas textualistas, de corte postestructuralista y derridiano (con el referente fundamental de *De la grammatologie* de Derrida), con autores como Pouilloux,

ciones las contradicciones y aporías presentes en su obra, siendo además alegremente consciente de ellas:

Les contradictions donc des jugemens ne m'offencent, ny m'alterent; elles m'esveillent seulement et m'exercent.²⁶

De hecho, esa es nuestra tesis: habría que leer los *Essais*, y concretamente *De la phisionomie*, evitando dos estrategias típicamente erróneas y que buscan hacer frente a su supuesto desorden y contradicciones varias: 1) la selección de las aparentes “máximas morales” que el texto recogería al modo de los florilegios o centones habituales en la época (con los que ciertamente los *Essais* comparten rasgos), tratando de hacer de ellas emblemas de los diversos ensayos, ya que ciertamente, a cada una de esas supuestas máximas descontextualizadas podría oponérsele otra idéntica, pero de signo opuesto, en el mismo ensayo o en alguno más o menos adyacente. Este fue el tipo de recepción de los *Essais* por parte de muchos de sus primeros lectores. 2) La sistematización de la supuesta incoherencia formal del texto ensayístico, buscando el sistema ordenado bajo los meandros de una expresión negligente. Esta opción, adoptada por ejemplo por el “discípulo” de Montaigne que posiblemente menos le comprendiera: Charrón, perdería y desvirtuaría las potencialidades del pensamiento montañano, esto es, todo lo más profundamente filosófico y novedoso de su “filosofía”.²⁷

Frente a ello, la lectura de este ensayo, y de la obra entera de Montaigne, ha de ser polifónica, acogiendo las contradicciones y aporías, interpretando las opiniones divergentes como tales y, como veremos, en clave dialógica. Pero esto supone aceptar, por lo tanto, que, pese a sus protestas de naturalidad, como hemos dicho, hayamos de reconocer el uso de los elementos y figuras de la tradición retórica en su escritura con la ironía socrática del sileno griego a la cabeza (en este ensayo y, posiblemente, en su obra completa).²⁸

Pero ¿cómo entender la ironía montañana, y la de su “modelo” socrático? ¿Cómo interpretar, en suma, su estilo “natural” (de escritura y de vida), la superficie de sus textos (o de su diálogo, en el caso socrático y, en realidad, también en ambos)? Por una parte, algunas lecturas del estilo de los *Essais* verían éste como una manifestación de la inconsistencia y contradicción que caracterizaría la visión del mundo del escritor francés, en clave pues de homología,²⁹ por otra estarían aquellas que desconfiarían de la buena fe de su autor,³⁰ recomendando rechazar la literalidad del texto montañano y viendo, junto con un interés por el lector destacable, una demanda de su atención, y un propósito humorístico/desconcertante, una intención pedagógica dogmática (que haría uso de la ironía y el humor a modo de endulzante para tragar la píldora doctrinal sin traumas).³¹ En suma, en esta segunda interpretación a la contradicción y a la aporía

Ehrlich, Regosin, Brody, Kritzman, Rigolot, Cave o Rendall, entre otros; hoy en día asimismo corregidas y modificadas (por Tournon, Blum o Supple, entre otros). En la actualidad se tendería, más bien, a una posición conciliatoria en el panorama de los estudios montañanos y ésta será la que nosotros mismos adoptaremos en este artículo.

²⁶ III, 8, 901.

²⁷ Mathiot, 1980: 88.

²⁸ Martin, 1980: 197.

²⁹ Colie, 1966: 375.

³⁰ Bowen, 1972: 103.

³¹ Samaras, 1970: 45, 97, 99, entre otras y también Bowen, *op. cit.*: 160, aunque la tesis subyace a las obras de ambas, todo el tiempo.

les subyacería un orden férreo, al diálogo, un monólogo y la ironía tomaría la figura clásica de los manuales retóricos asemejándose a la antífrasis: un decir lo contrario de lo que se piensa; para así ordenar mejor la lección pedagógica a los alumnos ¿y, acaso no es esta la lectura que muchos han hecho de los primeros diálogos platónicos y de la propia figura de Sócrates? Y entonces ¿debemos inclinarnos por esta interpretación de la ironía o por la primera lectura citada del estilo ensayístico que entiende la contradicción como insuperable, con la otra interpretación habitual que ve a Sócrates, y también a Montaigne, como un enigma sin respuesta? ¿Y cómo afecta esto al seguir la naturaleza del proyecto autoformativo montañano y socrático?

II

Aun cuando es un juicio ampliamente extendido el de que la ironía se dice de muchas maneras, implicando con ello que sus notas no podrían reducirse a un concepto único, a una definición, para nosotros sí resultaría posible mencionar al menos dos tipos de análisis a los que se reducirían, o que abarcarían, la plurivocidad históricosocial del concepto de ironía: uno que denominaremos “semántico” y otro que podríamos llamar “pragmático”. Si, en el primer caso, cabría hablar de una idea del lenguaje como sistema de signos, en el segundo nos encontraríamos con una noción de lenguaje cercana al todo de expresiones y actividades que constituye una forma de vida.³² A la primera podría ligarse una noción de sentido en términos de, por ejemplo, una definición ostensiva,³³ a la segunda una en la que el sentido de las expresiones lingüísticas vendría dado por el uso, esto es, por su inserción en un proceso necesariamente social.

Nosotros vamos a centrarnos ahora en el análisis que ha imperado a lo largo de la historia del “concepto” de ironía, su caracterización semántica, donde puede hablarse de dos lecturas habituales, una sería la comprensión antifrástica de la ironía, mecanismo retórico simple que suele asociarse a una palabra o período sintáctico breve y que opera mediante la inversión del significado o sentido “real”, “intencional”, de la frase o palabra, en el significado literal. La otra sería una ambigua concepción de la ironía, que se dispersaría a lo largo de una extensión textual difusa, pudiendo cubrir una obra entera o, alternativamente, toda una vida, y en ella el sentido siempre sería otro que el literal, sin llegar a estabilizarse nunca en ningún significado “recto”, “auténtico”.

Pese a la aparente distancia y oposición entre ambas caracterizaciones, las dos compartirían una misma base, un mismo supuesto semántico. Ambas representaciones de la ironía tendrían siempre un carácter referencial, bien refirieran a una intención, bien a un contenido del mundo. Su modelo sería el de la relación de correspondencia con una realidad extralingüística, accessible en un caso por vía de la inversión e inalcanzable en el otro.

Pero ¿qué relación guardaría todo esto con el Sócrates platónico, con el personaje socrático de *De la phisionomie* y con el Montaigne mismo de ese ensayo? Ciertamente

³² Wittgenstein, 1997: §§ 7, 19.

³³ Una especie de acto bautismal por el que una palabra quedaría asociada a un objeto extralingüístico, convirtiéndose éste en su significado: “Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el maestro señale hacia los objetos, que dirija la atención del niño hacia ellos y al hacerlo profiera una palabra: por ejemplo, la palabra ‘losa’, al mostrar esta forma (a esto (...) quiero llamarlo ‘enseñanza ostensiva de las palabras’). (...) Alguien podría decir que esta enseñanza ostensiva de las palabras establece una unión asociativa entre la palabra y la cosa. ¿Pero eso, qué quiere decir?” (Wittgenstein, 1997: § 6, la traducción del catalán es mía).

es difícil hablar de un análisis tradicional de la ironía socrática, precisamente porque la figura de Sócrates en la historia y su papel como filósofo son todavía hoy objeto de debate, con múltiples y polémicas respuestas.³⁴ Sin embargo, una interpretación habitual es aquella que ve la ignorancia del ironista socrático como fingida, falaz, como un arma para la controversia dotada de un carácter metodológico o pedagógico, con un objetivo moral, de crítica de la sociedad.

La interpretación más cercana a este análisis, que a la vez lo aleja de la contradicción que supone unir mentira y propósito pedagógico-moral, sería la de la caracterización de Sócrates que asume como modelo Vlastos y que cabe entender en paralelo a la de un concepto en forma de antífrasis de la ironía. Según este modelo, las ironías empleadas por el Sócrates de los diálogos ocultarían un sentido recto que sería el inverso del aparente.³⁵

La ignorancia socrática iría, pues, unida a un tipo de saber positivo sobre la moral, de un saber práctico que daría cuenta de las aseveraciones de Sócrates a propósito del conocimiento ético. Pero ¿cómo unir ignorancia y saber moral? Para dar cuenta de esta dificultad recurriría Vlastos a un imaginativo expediente, el de la ironía compleja, recurso consistente en negar verazmente, por un lado, tener conocimiento en ciertas cuestiones morales, en determinadas materias políticas, en saberes y decires abstractos, pero al mismo tiempo guardando debajo de esta ignorancia, desde otra perspectiva, un saber completo. El magisterio socrático ocultaría, tras, la ignorancia, una *arête* moral y, en suma, la figura de Sócrates no dibujaría otra cosa que la ironía como antífrasis, esto es, el decir lo contrario de lo que uno quiere dar a entender.

La cara silénica de Sócrates, en *De la phisionomie*, mantendría una relación irónica, desde esta perspectiva, con su alma. Sus feos rasgos serían un texto que contendría los trazos de una “propensión natural” que su belleza interna desmentiría; su apariencia, en suma, testimoniaría la distancia entre su alma y su rostro, dibujando el contorno de su vida: una historia de autocorrección y una metáfora de la ironía en clave antifrástica. Más aun, como señala La Charité en su conocido artículo,³⁶ desde esta perspectiva antifrástica el texto de *De la phisionomie* devendría silénico, conteniendo, como en el caso del rostro socrático, dos dimensiones, una externa fea, contradictoria, aporética, y otra divina, ordenada, pedagógica, moralmente orientada. La escritura montañiana, pondría así en juego, pues, una serie de estructuras paradójicas y oposicionales, una retórica que encarnaría temáticas y metáforas propias del campo semántico de la máscara, la dualidad, etc. El texto silénico, en definitiva, emblematizaría el acto de leer, el desciframiento del significado recto tras el desviado o aparente.

Insistamos en ello, la diferencia entre apariencia y realidad, equivalente en el campo lingüístico a la distinción entre significado desviado y recto, desde la perspectiva de la ironía antifrástica, podría conducirnos a una lectura analógica entre el rostro de Sócrates y la configuración retórica del ensayo montañiano y, así, a la relación irónica que se establecería entre cuerpo y alma del pensador griego equivaldría la relación

³⁴ Quizá uno de los mejores estudios sobre la figura histórica de Sócrates sea el de Magalhães-Vilhena, V. de, 1952, *Le problème de Socrate*, PUF, París, asimismo, para las fuentes antiguas sobre Sócrates puede consultarse Guthrie, W. K. C., 1971, *Socrates*, Cambridge U. P., Cambridge y Spiegelberg, H. y Quincy Morgan, B. (eds.), 1964, *The Socratic Enigma: A Collection of Testimonies through Twenty-Four Centuries*, Bobbs-Merrill Company, Indianápolis. Y en cuanto a algunos de intentos más modernos de reconstrucción de la enseñanza socrática pueden verse Versenyi, L., 1972, *Socratic Humanism*, Yale U. P., New Haven y Vlastos, G. (ed.), 1971, *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books, Garden City, New York.

³⁵ Puede consultarse para un mayor desarrollo de esta tesis el texto de Vlastos, 1991: 13.

³⁶ La Charité, 1989: 59ss.

entre signo y significante en el texto de Montaigne, una relación de tipo antifrástico.³⁷ Y lo mismo cabría decir en cuanto al porte moral y pedagógico de la ironía socrática y del irónico texto montañiano:³⁸ si la relación cuerpo/alma implicaría una equivalente relación significante/significado del tipo de la ironía antifrástica, a la invitación al lector a realizar una lectura atenta e inteligente, que desvelara el significado oculto tras el velo de la aporía, correspondería una lección moral, a descubrir individualmente por el alumno, que podríamos llamar sin rebozo dogmática (ya que, después de todo, si alguien oculta una verdad, de cuya convicción íntima nadie ha podido hacerle dudar, y trata de extender mediante una pedagogía revolucionaria esa verdad y ese conocimiento, de sí y del mundo ¿acaso no cabría decir que ese es un dogmático encubierto?). Este dogmatismo, escondido tan sólo tras una aparente suma de contradicciones y una tolerancia amplia hacia todo tipo de verdades y de regulaciones morales, buscaría así imponerse con más fuerza.

Pero esta lectura antifrástica de la ironía montañiana, presente en el texto como principio rector, constitutivo y, por ello mismo, ligada a las cuestiones autoformativas,³⁹ entendidas aquí en clave individualista y pedagógica, bajo la forma de la relación monológica maestro-alumno, evidencia ciertos problemas. Vamos a destacar dos de ellos.

La primera dificultad de una lectura antifrástica de la ironía, en cualquier caso y también en el de Montaigne es, aparte del dogmatismo que tal lectura desprende, el de poder encontrar el rostro verdadero tras la máscara irónica. Ciertamente Montaigne hace uso de este tema,⁴⁰ para sugerir quizá la idea de la fachada “social” tras la que se ocultaría una especie de “yo real”, para distinguir entre la apariencia externa y el yo interno, o entre el significado aparente y la verdadera intención, en el caso de la ironía. Pero, como mostró en su momento Starobinski,⁴¹ la dialéctica entre el deseo montañiano primero de arrancar las máscaras sociales y su comprensión de la inevitabilidad de las mismas después, con la aceptación final de un seguir las apariencias de la vida, amenaza cualquier lectura esencialista, objetivista, antifrástica y desveladora de una verdad tras de las aporías del discurso montañiano (y socrático).

Y aun cabría decir más ¿acaso las interpretaciones de la ironía al modo antifrástico, al aplicarse a Montaigne (y quizá de modo general), no se verían afectadas por un cierto problema de autorreferencia? ¿Qué nos impide indicar el mismo tipo de camuflaje irónico en las supuestas declaraciones morales, en los enunciados o significados rectos derivables por inversión de los enunciados aparentes?⁴² El irónico puede ser víctima de sus ironías, la supuesta significación recta de los enunciados irónicos se abriría a una indeterminación, a un significado siempre otro, no estabilizable, que en definitiva consituye el otro polo de la ironía semántica, contrario a éste (pero, por ello mismo, en tanto que no contradictorio, compartiendo una misma base, un mismo tipo de análisis semántico) ¿Cuál sería el dogma de Montaigne?

³⁷ Para una idea vagamente similar vid. Rigolot, 1984: 364.

³⁸ Algo de esto que voy a comentar ahora lo adelanta Baraz, 1968, parte III, capítulo II, a quien cabe el mérito de haber sido el primero en señalar el carácter silénico del texto montañiano y que insiste en el carácter de oblicua instrucción moral, de un propósito moral serio, en la ironía socrática y montañiana.

³⁹ Esta idea, frente a las nociones ornamentales de la ironía, no la discutiremos ya que nos parece básicamente correcta a la hora de realizar una lectura no superficial de este texto y de los *Essais* en general, lo que sí pretenderemos criticar será la lectura individualista, monológica y, bien dogmática, bien ambigua, en suma, semanticamente analizada, de la ironía montañiana (y socrática).

⁴⁰ Cameron, 1968: 202.

⁴¹ Starobinski, 1982: 10ss, aunque pueden encontrarse referencias a lo largo de toda la obra, ya que es uno de los hilos conductores de la misma.

⁴² Véase el mismo tipo de argumento en Laursen, 1992: 133.

A este problema se suma un segundo, específico del ensayo que nos ocupa, y es que si uno atiende a las dos anécdotas o “experiencias personales” con que Montaigne concluye *De la phisionomie*, en ellas el autor francés apela a una noción de confianza, de “buena fé”, que se propone como contraejemplo del problemático “modelo” socrático:

J'ay un port favorable et en forme et en interpretation,
 Quid dixi habere me? Imo habui, Chreme
Heu tantum attriti corporis ossa vides,
 et qui faict une contraire montre à celuy de Socrates. Il m'est souvant advenu que, sur le simple credit de ma presence et de mon air, des personnes qui n'avoient aucune cognoissance de moy s'y sont grandement fiées, soit pour leurs propes affaires, soit pour les miennes (...).⁴³

Rostro y discurso aparecen en ellas como íntimamente unidos, subrayando Montaigne que la cara, su rostro, garantizaría la credibilidad de su discurso;⁴⁴ esto es como faz legible que corroborara lo dicho. La congruencia de una y otra, en suma, serían el garante de su autenticidad y habrían evocado una respuesta auténtica en los otros. El acuerdo entre el cuerpo y el alma en Montaigne devendría concordancia entre dos órdenes mutuamente validantes de signos. Pero ¿acaso no es ésto justo el contraejemplo perfecto de la lectura silenica del rostro de Montaigne y de la superficie de su texto?

Podría, por supuesto, aducirse que la lectura recta de estas declaraciones debiera hacerse en clave de ironía antifrástica pero ¿por qué leer entonces el rostro silénico de Sócrates como tal? Y, más gravemente aun ¿cómo podría sobrevivir el proyecto autorretratístico al reto de una completa desconfianza por relación a las palabras del autor en este punto? *De la phisionomie* empieza diciendo que todas las opiniones que tenemos son a crédito,⁴⁵ que el valor de las palabras, pues, como el del dinero, dependería de la confianza que les demos, y si bien es cierto que Montaigne mediante sus críticas escépticas habría abierto un hueco importante entre las palabras y las cosas ¿acaso el proyecto autorretratístico, si quiere mantenerse como tal, no debería asentarse en una “pintura elocuente”, en ese libro consustancial a su autor que como su “alter ego” lo representaría en la ausencia del hablante que siempre implica la escritura?

Es difícil responder a esto, pero una cierta confianza sí parece necesaria, ya que el engaño deviene, en el caso de un proceso de autoformación y autoconocimiento, en autoengaño y con ello pone en crisis todo el proyecto del autorretrato por el que se puso en marcha la escritura de los *Essais*. Ahora bien, esta idea del texto como retrato, como representación de una cara, que a su vez representaría un alma o, como se denominaría siguiendo la tradición retórica vigente todavía en la época, de prosopografía, puede manifestar a su vez serias dificultades.

Y es que, si tomando en préstamo una terminología moderna, hablamos de iconos, índices y símbolos,⁴⁶ podríamos decir que el retrato es el paradigma de la iconicidad, ya que en ella los signos se basan en una relación de semejanza del significante con su significado, mientras que la escritura sería el caso más claro de simbo-

⁴³ III, 12, 1037.

⁴⁴ Rendall, 1992: 106.

⁴⁵ III, 12, 1013.

⁴⁶ Nociones todas enunciadas por el lingüista y filósofo Charles Sanders Peirce a lo largo de sus trabajos sobre semiótica, recogidos en, por ejemplo, *Peirce on signs: writings on semiotics*, 199, University of North Carolina Press, Chapel Hill, editado por James Hoopes.

lismo, en tanto que se vincula con su referente a través de una vinculación convencional, o arbitraria. Decir por tanto que la escritura de los *Essais* tendría la cualidad de un autorretrato vendría a ser lo mismo que defender una perspectiva cercana a aquella de Cratilo en el famoso diálogo platónico del mismo nombre,⁴⁷ esto es, defender un tipo de ligazón por semejanza entre la escritura y sus referentes, entre las palabras y las cosas.

Aunque, quizá, para ser más exactos cabría decir que, tal y como Montaigne parece articular las relaciones entre interior y exterior en las dos anécdotas que cierran *De la phisionomie*, lo mejor sería hablar, en el caso de la función semiótica del rostro, de un índice, esto es, de la cara como sintoma de la disposición interna, de una relación que podríamos también llamar fisiológica o, en los términos de la época de Montaigne, fisionómica. Y así planteada, entonces, la escritura autorretratística sería el proyecto de realizar un icono de un índice de una relación simbólica.

Pero, si esta fuese la idea del lenguaje que se ocultase tras de la superficie textual de *De la phisionomie*, y de los *Essais* en general, aunque, por un lado, tal solución parecería trascender y simplificar los problemas más acuciantes, presentes desde el inicio de la reflexión filosófica sobre el lenguaje, en la relación entre signo, significado (o sentido) y referencia, por otro, como cualquier teoría en clave de correspondencia entre lenguaje y realidad o cercana a las tesis de lo que en la filosofía del lenguaje moderno llamaríamos de referencia directa, los problemas a que nos veríamos abocados siguiendo sus propuestas serían mayores que aquellos que pretendíamos solucionar. Y aun nos quedaría el interrogante: ¿qué hacer con esa forma de discurso indirecto que es la ironía en este ensayo, así como su presencia estructurante en los *Essais* en su totalidad? ¿Cómo explicar la preponderancia de la misma en un lenguaje que se pretendiera plenamente transparente por mor de una referencia directa?

Vistos, pues, los problemas que la ironía entendida de un modo antifrástico plantea y mostrada la posibilidad, en el primer de los cuestionamientos analizado, de pasar de un polo del análisis semántico a otro, podemos ahora dar cuenta de la concepción alternativa en este tipo de caracterización de la ironía, aquella que hemos denominado ambigua. En esta, y por volver al personaje del Sócrates platónico, la *eironeía* perfilaría a un personaje enigmático, que quiere decir otras cosas, nada fáciles de determinar a veces, en tensión irresuelta con las que da a entender.

Lo constitutivo de Sócrates y del concepto de ironía sería, pues, una distancia. Entre la sinceridad y la disimulación cercana al engaño, oscilando entre ellos, estaría el ocultamiento que no engaña, pero que tampoco revela. Lo que cabría preguntarse, tanto en Sócrates como en Montaigne, sería si debemos abandonar en la incertidumbre el magisterio de ambos, como un constante deslizarse entre alternativas diversas, en tensión, como un reflejo invertido de la concepción antedicha de la ironía semánticamente analizada, así como de que manera afectaría esta concepción de la ironía al proyecto autoformativo montañiano tal y como aparece en *De la phisionomie*.

Esta es la posición que defiende Nehamas,⁴⁸ el cual, habiendo visto cómo el rostro silénico de Sócrates podría relacionarse con su ironía y, a su vez, cómo éste era metáfora del texto silénico del ensayo montañiano, habría entendido que la apertura del interrogante o enigma indescifrable, la búsqueda de ese significado siempre otro que

⁴⁷ Platón, *Cratilo*, 383a-b

⁴⁸ Nehamas, *op. cit.*: 100.

el aparente afectaría, era propio de los escritos del autor francés del mismo modo en que lo era en el caso del pensador griego de los diálogos de Platón. Dicha ambigüedad dejaba sin respuesta evidente si los textos indicarían su verdadero sentido, si su apariencia expresaría su verdadera naturaleza.

Sin embargo, esta interpretación de la ironía socrática y montañiana tiene, al menos desde la perspectiva de Nehamas, una lectura positiva: que el ejemplo de Sócrates (y el de Montaigne) en la historia de la filosofía vendría a ser el de un espejo mágico, que serviría para que se contemplase en él todo aquel que quisiera desarrollarse a sí mismo, todo el que deseara autoformarse individual y originalmente. Ciertamente la vida de Sócrates, sus virtudes personales, su ejemplaridad moral, nos serían completamente desconocidas, tan enigmáticas como sus palabras, como el sentido último de sus ironías o de las que constituyen el texto de Montaigne; pero eso, lejos de constituir un problema sería la solución para todo el que quisiese desarrollar un modo de existencia único, rellenando así el vacío irónico dejado por los atípicos “modelos” de un arte de vivir de corte individualista.

La ambigua ironía montañiana en sus silénicos textos se caracterizaría, pues, por las incesantes variaciones de sentido, acordes con la variabilidad y mutabilidad del heraclíteo mundo; *mundus* de las máscaras intelectuales y sociales que caracterizarían al *homo exterior*, así como por la idéntica elusividad del igualmente mudable *homo interior*. Y al mismo tiempo, este desplazamiento constante del sentido daría pie a una autocreación completamente individual del rostro que cada uno quisiera darse.

Desde este punto de vista se explicaría cómo un Sócrates, que desde el juicio de Nehamas habría tenido un interés exclusivo en el cuidado de sí, no siendo de este modo maestro de nadie, podría haber funcionado como “modelo” para otro, siendo además ese otro alguien igualmente tan sólo interesado en el cuidado propio.

Si lo importante para Montaigne hubiera sido el haber conquistado la posibilidad de establecerse en un territorio personal y privado, consagrado a sí mismo y al amigo perdido,⁴⁹ si la elección de una vida retirada en su torre, renunciando a sus cargos públicos y el inicio del proyecto autorretratístico hubiera supuesto la elección de una búsqueda de la identidad en la relación consigo mismo, en oposición al mundo y a su teatro de ilusión, y teniendo en cuenta que su “modelo”, Sócrates, y su ironía habrían sido el enigma y la ambigüedad personificados, lo que habría hecho el pensador francés habría sido crear su propio personaje socrático, que ejemplificase lo que es ser natural, como uno puede ser el propio objeto del cuidado primario de uno mismo, como uno puede automodelarse.

De este modo, aprender de Sócrates, tomarlo como modelo para la propia autoformación, desde su ambigua ironía, o hacer lo propio con Montaigne, para convertir el yo en el objeto primario de cuidado, consistiría en no ser como ellos. Sócrates no tendría una lección específica que dar, Montaigne tampoco; seguir su ejemplo, consistiría en ser diferente de ellos, en no imitarlos, aun cuando uno se mirase en su vacío espejo autoformativo. Leer la ironía, individualmente, sería aceptar su mero deslizarse de un sentido aparente a otro y escoger libremente, aquellas re descripciones de la subjetividad singulares y únicas que deseáramos en cada momento.

Pero, aun cuando pueda encontrarse esta tensión individualista en el arte de vivir de Montaigne, lo cierto es que tal lectura de los *Essais* y, específicamente, *De la phisionomie* o del Sócrates platónico, olvidaría el lado social, no sólo del personaje

⁴⁹ Starobinski, *op. cit.*: 184.

histórico,⁵⁰ sino también del socrático-platónico tábano de la *polis* y, sobre todo, de la ironía montañiana en sus textos, es decir, el componente social y pragmático presente en sus ensayos, aquel que procedería de la mirada del otro en y sobre sus textos.

Sócrates el sileno, como hemos tratado de mostrar al criticar la lectura antifrástica de la ironía, no escondería tras su feo rostro un alma bella, no sería figura de tal antinomia, al menos en la interpretación montañiana, como tras el significado explícito no se escondería uno recto, opuesto al primero. Pero si su ocultamiento no revela, tampoco sería un simple ocultarse, y si no se encuentra el verdadero rostro de Sócrates tras el texto silenico quizá sea porque éste tan sólo está presente en la lectura, en el diálogo. La ironía montañiana, de raigambre socrática no jugaría con significados ocultos, pero tampoco sería un mero deslizarse de sentidos, sino que estos se crearían en la conversación o, mejor, en el intercambio dialógico, en el encuentro con un otro entendido como tal, en una búsqueda de la “verdad” que se abriría a las “verdades” de los otros.

Así pues, las aporías montañianas así como sus ironías, se mostrarían, bajo nuestra interpretación, cercanas a la conclusión de diálogos como el *Lisias o de la amistad*, donde la búsqueda de una clarificación del concepto de amistad concluye en aporía pero, como dice Sócrates, buscando la definición de amistad, nos hemos hecho amigos⁵¹ y de este modo aporético gustaríamos también de concluir nuestra comunicación, dejando abierta la posibilidad de una lectura de la ironía montañiana diversa de la antifrástica que, de manera socrática, hemos tratado de criticar a lo largo de estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, 1992, *Poética*, trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid.
- BARAZ, M., 1968, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, José Corti, París.
- BOWEN, B. C., 1972, *The Age of Bluff*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, Londres.
- CAVE, Terence, 1979, *The Cornucopian Text*, Clarendon Press, Oxford.
- CAMERON, K., 1968, “Montaigne and the Mask”, *L'Esprit créateur*, 8/3, pp. 198-207.
- COLIE, R. L., 1966, *Paradoxia Epidemica*, Princeton U. P., Princeton, N.J.
- FRAME, D. M., 1983, “Pierre Villey (1879-1933): An Assessment”, *Ouvres et critiques*, 8/1-2, pp. 29-43.
- FRIEDRICH, H., 1968, *Montaigne*, trad. de Robert Rovini, Gallimard, París.
- GLIDDEN, D. K., 1999, “Holy Philosophy”, *Religion*, 29, pp. 353-367.
- GRAY, F., 1961, “Montaigne and the ‘Memorabilia’”, *Studies in Philosophy*, 58/2, pp. 130-139.
- HAMPTON, T., 1989, “Montaigne and the Body of Socrates”, *Modern Language Notes*, 104/4, pp. 880-898.
- KELLERMANN, F., 1956, “The Essais and Socrates”, *Symposium*, L, pp. 204-216.
- LA CHARITÉ, R. C., 1989, “Montaigne's Silenic Text” en Tetel, M. y Mallery Masters, G. (eds.), *Le parcours des Essais : Montaigne 1588-1988*, Aux amateurs des livres, París, pp. 59-69.
- LAURSEN, J. C., 1992, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, E. J. Brill, Leiden, New York, Colonia.
- LIMBRICK, E., 1973, “Montaigne and Socrates”, *Renaissance and Reformation*, 9/2, pp. 46-57.
- MARTIN, J. (ed.), 1980, *Analyses et réflexions sur 'De l'art de conférer'*, Marketing, París.
- MATHIOT, P. (ed.), 1980, *Lectures de 'De l'art de conférer'*, Collections DIA, París.
- MONTAIGNE, M. de, 1962, *Oeuvres complètes*, ed. de Thibaudet, A. y Rat, M., Gallimard, París.
- NEHAMAS, A., 2005, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, trad. de Jorge Brioso, Pre-Textos, Valencia.

⁵⁰ Como nos recuerda Glidden en su crítica a la lectura de Nehamas, Glidden, 1999: 366, Montaigne fue el hombre que negoció y arriesgó su vida por la paz de Francia, esto es, que tuvo un papel preponderante durante el turbulento período de las guerras de religión que ensombrecieron el Renacimiento francés (amén de un ser humano tan humilde que difícilmente podría haber tenido por proyecto realizar un monumento personal en la composición de los *Essais*, como el que, desde la lectura de Glidden, le atribuiría Nehamas).

⁵¹ Platón, *Lisias*, 223b.

- PLATÓN, 1981-1999, *Diálogos*, trad. de VV. AA., Gredos, Madrid.
- RENDALL, S., 1992, *Distinguo: Reading Montaigne differently*, Oxford U. P., Oxford, Clarendon, New York.
- RIGOLOT, F., 1984, "Les 'Visages' de Montaigne" en Soulie, M. (ed.), *La littérature de la Renaissance: Mélanges offerts á Henri Weber*, Skaktine, Ginebra, pp. 357-370.
- SAMARAS, Z., 1970, *The Comic Element of Montaigne's Style*, A.-G. Nizet, París.
- STAROBINSKI, J., 1982, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, París.
- VLASTOS, G., 1991, *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cornell U. P., Ithaca y New York.
- WADDINGTON, R. B., 1980, "Socrates in Montaigne's 'Traicté de la phisionomie'", *Modern Language Quarterly*, 41/4, pp. 328-345.
- WITTGENSTEIN, L., 1997, *Investigacions filosòfiques*, trad. de Josep M. Terricabras, Edicions 62, Barcelona.

LA RETÓRICA COMO FUNDAMENTO DE LA CIUDADANÍA*

Francisco Arenas Dolz

Universitat de València

Abstract: The aim of this paper is to defend an adequate reading of rhetoric that allows us to understand practical rationalization as a process of interpretation of human actions. After the consideration of rhetoric as a general human ability that is indispensable for political coexistence, the impact of the Aristotelian rhetorical proposal is pressed, not just as a defense of the importance of rhetoric in a democratic society, but also as a novel attempt to understand what it means to speak of practical rationality.

Keywords: Aristotle. Hermeneutics. Political Philosophy. Rhetoric.

1. PRESENTACIÓN Y MARCO

Este ensayo se propone desarrollar fundamentalmente dos tesis:

1. El modelo actual de democracia deliberativa, en sus versiones rawlsiana y habermasiana, no es necesariamente incompatible con la teoría aristotélica de la deliberación.

2. El modelo retórico deliberativo aristotélico nos proporciona unas bases más plausibles que otros modelos para establecer un paradigma deliberativo de democracia.

Variante norteamericana de las teorías alemanas de la acción comunicativa, la democracia deliberativa, que ha alcanzado un gran respaldo especialmente en el ámbito académico, representa en la actualidad una alternativa neo-kantiana al modelo de democracia liberal. Este modelo ha sobrepasado tanto a la democracia participativa como al comunitarismo y está personificada hoy día por la ética discursiva de Habermas y por Rawls y sus seguidores. Ambos defensores de este modelo deliberativo, de matriz kantiana, niegan que su teoría sea una teoría comprensiva –o “metafísica”– más, pese a contar con concepciones de la “razón pública” y de la “libertad moral” que dependen de tales visiones comprensivas, por lo que ambos teóricos excluyen de sus planteamientos a Aristóteles, al considerarlo defensor de un cierto “esencialismo”.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y está parcialmente basado en mi tesis doctoral, *Hermenéutica, retórica y ética del lógos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Universitat de València, Valencia, 2007, dirigida por Jesús Conill.

Por estas razones, espero esquivar en mi exposición dos escollos frecuentes. En primer lugar, no pretendo defender que Aristóteles fuera un partidario *avant la lettre* de la democracia deliberativa. Sin embargo, como mostraré, Aristóteles nos proporciona en su *Retórica* un marco excelente para pensar en la deliberación (*boúleusis*) como una práctica propia de la *esfera pública*, que en muchos aspectos va más allá del modelo deliberativo moderno.¹ En segundo lugar, tampoco sostendré que una valoración de Aristóteles demuestre que no sirve para nada la teoría de la democracia deliberativa. De hecho, en muchos sentidos el modelo deliberativo de democracia supone una clara mejora respecto de otros prominentes modelos contemporáneos de democracia. El modelo deliberativo nos proporciona una alternativa tanto a la “charla de los derechos” (*rights talk*) liberal, como a las exageraciones comunitaristas, en sus distintas modalidades: la filosofía de la virtud de MacIntyre, originalmente aristotélica y en la actualidad tomista; la ontología de la comunidad de Sandel, la antropología hermenéutica de Taylor, la pretensión de Nussbaum de fundar una “democracia social aristotélica”, los intentos sociológicos de Bellah, la teoría de la justicia de Walzer, el “liberalismo posmoderno” de Rorty y los planteamientos de Etzioni. Además, un modelo deliberativo de democracia nos permite cuestionar no sólo concepciones excesivamente *espiritualizadas* del “activismo”, “la política” o “la ciudadanía”, tan caras a los defensores de un modelo de democracia participativa.

Como defenderé, Aristóteles plasma sus consideraciones sobre la deliberación en un estilo que no es ni un *esencialismo* dogmático o descontextualizado ni tampoco una *idealización* rawlsiana o habermasiana sobre lo que se considera mejor en las prácticas democráticas. La perspectiva aristotélica representa una alternativa *razonable* a este dilema, al presentarnos, más allá de presuntas idealizaciones, un marco teórico plausible no sólo para enfrentar críticamente las creencias y valores más respetables (*éndoxa*) de cualquier sociedad, sino también para repensar de manera más precisa que otras teorías modernas el papel del carácter (*ēthos*) y de los afectos (*páthos*) en la deliberación.

2. EL MODELO DELIBERATIVO: JOHN RAWLS Y JÜRGEN HABERMAS

En las últimas décadas ha emergido un nuevo orden internacional, mucho más global que nunca y la deliberación se ha erigido como una de las bases normativas de la teoría democrática. Existe empero en este contexto una gran ambigüedad en torno al significado de la palabra “democracia”. Así, por ejemplo, Rawls y Habermas discrepan en la concepción del liberalismo y en su relación con la democracia. El primero se refiere a su teoría de la justicia como “liberalismo político”; el segundo tiene una versión de la teoría democrática diferente de los paradigmas liberal y republicano. Sin embargo, ambos comparten la idea de que una buena democracia debe ser una democracia *razonable*, donde se entiende la razón en un sentido no instrumental. Este énfasis en la centralidad de la razón es característico del modelo deliberativo y lo distingue de las alternativas comunitarista y participativa. Una democracia debe promover la solidaridad y la búsqueda activa del bien público, pero nunca pondrá en la cima de su tabla de valores estos bienes, sino que este lugar le corresponde a la razón. Por ello, la

¹ En esta dirección apunta el trabajo de Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1996, págs. 41–53.

cuestión central a la que tendrán que responder estos autores será explicitar el concepto de racionalidad que caracteriza al modelo deliberativo. Las bases kantianas sobre las que se asienta el pensamiento de ambos nos muestran un claro compromiso compartido con una noción de libertad –que define sus respectivos modelos–, la cual se encuentra en el escrito de Kant sobre la Ilustración, donde se describe el surgimiento de la “razón pública” como el elemento central de la Ilustración y se define la razón no en términos cognoscitivos, sino como obediencia a leyes generales que nos damos como ciudadanos. La Ilustración kantiana representa el paso de una culpable minoría de edad –entendida como incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro– a la madurez. Al adscribir la democracia a un proyecto moderno de ilustración y autonomía así entendido, el modelo deliberativo moderno logra fuerza filosófica.

De acuerdo con este modelo deliberativo, una buena democracia surge, a juicio de Rawls, de la aceptación del hecho del “pluralismo razonable” y supone que, en un “consenso entrecruzado ideal”, que se expresa a través de los principios de la justicia, cada ciudadano abraza al mismo tiempo una doctrina comprensiva.² La doctrina de la justicia como equidad de Rawls, al suponer una “teoría restringida del bien”, subraya su fuerte compromiso liberal antiperfeccionista, que implica centrar su atención en los bienes sociales primarios, concebidos como “medios para cualquier propósito”, y no como bienes en sí mismos.³ Los cambios en la forma en que los bienes primarios aparecen en las sucesivas formulaciones de Rawls, no alteran su carácter instrumental, pues si en *Teoría de la justicia* son exigidos por los supuestos metodológicos empleados en el diseño de la posición original para la elección de los principios, en *El liberalismo político* se justifican por el compromiso sustantivo de la teoría con la concepción de los ciudadanos como personas morales libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Así, esta tendencia no perfeccionista, opuesta a una concepción moral comprensiva, se ha acentuado en los sucesivos trabajos de Rawls, especialmente en su polémica con los comunitaristas.⁴

Para Habermas una buena democracia sería aquella en la cual la “formación discursiva de la voluntad” a través de un proceso reflexivo de debate integra el núcleo de una teoría de la democracia, centrada en el discurso, donde las cuestiones de carácter práctico–moral pueden resolverse de un modo racional.⁵ Precisamente en *Facticidad y validez* señala Habermas que la discusión termina con un programa sobre la regulación ética de los procesos de negociación, de modo que éstos deben acercarse todo lo posible a la deliberación y deben evitarse los resultados que estén determinados por las fuerzas de los deliberantes.⁶ Ya en su *Teoría de la acción comunicativa* presentaba Habermas la distinción entre sistema (*System*) y mundo vital (*Lebenswelt*). En la sociedad hay dos aspectos vinculados entre sí pero teóricamente diferentes: el sistema y el mundo vital.⁷ El sistema es realidad objetiva que se manifiesta en las relaciones externas

² John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.

³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971; Id., “Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy*, 92, 1995, págs. 132–180.

⁴ Emilio Martínez Navarro, “La polémica de Rawls con los comunitaristas”, *Sistema*, 107, 1992, págs. 55–72.

⁵ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, 1990.

⁶ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992, esp. caps. 7 y 8.

⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, vol. 2, págs. 171–293.

entre los miembros de la sociedad. Sin embargo, en la sociedad encontramos también otra realidad, el mundo vital, que está basado en una comunicación mutua entre los miembros de la sociedad. En el mundo vital el objetivo de todas las actividades es la comprensión recíproca. En este sentido, el mundo vital es una precondition necesaria para toda interacción comunicativa. El sistema y el mundo vital ponen pues de manifiesto dos tipos diferentes de racionalidad. El sistema está dominado por la racionalidad técnico-instrumental. En el mundo vital se da la racionalidad comunicativa, herramienta mediante la cual la gente puede lograr el entendimiento recíproco. Este tipo de racionalidad se ocupa de la argumentación y del convencimiento; según Habermas, la gente puede, en una situación ideal, lograr un entendimiento recíproco perfecto si sigue las reglas del discurso racional. Por tanto, la idea habermasiana de la racionalidad comunicativa está basada en la teoría de la argumentación. Sin embargo, el sistema y el mundo vital no estuvieron originariamente separados el uno del otro. En las sociedades modernas es un hecho que el sistema se desprenda continuamente del mundo vital. Según Habermas el sistema comienza a colonizar el mundo vital. El análisis habermasiano es de suma importancia para comprender cómo tienen lugar los procesos de deliberación. En las sociedades modernas la legitimidad de nuestras deliberaciones no está basada únicamente en la validez formal sino también en los valores aceptados o aceptables —racionalmente— en la sociedad. El fundamento de la legitimidad se encuentra así enraizada en el mundo vital.

Por tanto, aunque estas dos versiones de democracia deliberativa difieran en objetivos y en grado de institucionalización, comparten la idea de que el consenso racional alcanzado a través de la discusión debería servir como guía normativa para una política democrática deliberativa. Así, por ejemplo, lo han manifestado Gutmann y Thompson, quienes en *Democracy and Disagreement* proponen distinguir entre las negociaciones que se conducen “en interés propio” y las que se conducen “por el bien mutuo”, siendo la última la que representa un proceso verdaderamente deliberativo.⁸ En obra se indican algunos de los criterios —“principios de acomodación”— que deben regir la actitud del ciudadano en la deliberación pública. Los “principios de acomodación” son tres principios relativos a la actitud que toman los ciudadanos ante la deliberación con aquellos con los que se está en desacuerdo. Proporcionan los estándares para guiar la acción en esas situaciones de desacuerdo y requieren una excelencia en el carácter, una actitud positiva y constructiva hacia las personas con las que no estamos de acuerdo. De ahí que también podamos definir a estos principios como virtudes. Es el carácter propio de personas que están moralmente comprometidas, que distinguen opiniones respetables y no respetables y que se muestran auto-reflexivos con sus compromisos, estando abiertos a la posibilidad de cambiar sus mentes o modificar sus posiciones.

En primer lugar citan el *respeto mutuo*. Ésta es la virtud fundamental sobre la que descansa la deliberación y está ligada al ideal de la reciprocidad. Consiste en: a) reconocer, ante todo, al otro como igual en dignidad y respeto; b) mostrar un respeto y una actitud favorable hacia las personas con las que se discrepa; c) respetar a los demás intentando entender y evaluar honestamente sus propuestas y las evaluaciones de éstos sobre sus propias propuestas; d) ofrecer razones que los otros puedan entender; e) buscar siempre el triunfo del mejor argumento, no empleando falacias ni apelando a sentimientos, sino buscando que la argumentación sea racional.

⁸ Amy Gutmann & Dennis F. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997, págs. 43 y 349–351.

En segundo lugar, la *integridad cívica*. Este principio se muestra en el hecho de que: a) los deliberadores se muestren honestos y sinceros, presentando razones en las cuales creen y no por razones estratégicas; b) debe primar una actitud epistémica, según la cual en la deliberación se debe buscar aquella que sea la mejor decisión, y no intentar imponer aquella que mejor responda a nuestros intereses; c) las personas deben comportarse de una forma coherente con aquello que defiendan.

Por último está la *magnanimidad cívica*. Este principio se refleja en relación a los argumentos y razones de aquellos que discrepan con nosotros. Se basa en dos principios. Por una parte, se debe reconocer el estatus moral de la posición del contrario. Las personas entienden que las propuestas y posiciones de los otros son las que sinceramente creen, y no tratan de encontrar en sus palabras intenciones estratégicas ocultas. Por otra parte, esto implica también una apertura de mente a poder ser convencido por las posiciones del contrario. Ésta es la idea fundamental para la deliberación. Debe imperar una actitud abierta a reconocer la posibilidad de que estemos equivocados y a aceptar la idoneidad de las tesis del contrario. Por eso, en la deliberación se atiende a los argumentos y no a quien los dice, evitando así las acusaciones *ad hominem*.

Sin embargo, este modelo deliberativo de democracia se fundamenta sobre una paradoja: al confiar en la racionalidad como único criterio, no reconoce la posibilidad de otras concepciones plausibles de racionalidad diferentes de ella. Por tanto, es necesaria una descripción más realista de la deliberación que incorpore, además de los valores racionales de la argumentación, otros valores, pues en los procesos de deliberación se manifiestan las convicciones y las creencias, que tienen un peso considerable en la formación de las identidades políticas. Una deliberación que no tiene en cuenta los intereses y las opiniones personales es incapaz de suscitar credibilidad y confianza, de motivar, entusiasmar y comprometer a los ciudadanos. La convicción tiene un lugar muy importante en cualquier deliberación; de ahí que la deliberación tenga en la persuasión retórica una de sus principales herramientas. Tomar en serio estas herramientas y aplicarlas a la deliberación nos conduciría acaso a una democracia plena. La democracia plena no es aquello que los representantes, los expertos, las grandes instituciones públicas ni los electores hacen, sino que es el ejercicio, la capacidad o el poder de sentirse parte de un grupo o un conjunto más amplio; es la aceptación de las responsabilidades propias ante este todo y la voluntad de actuar por el bien común. La democracia plena ha de empezar con la práctica del diálogo cívico, donde uno comienza a escuchar y saber acerca del “otro,” a ver por los ojos de los otros y a reconocer y ampliar nuestros propios principios y valores.

3. UN MODELO ALTERNATIVO DE DELIBERACIÓN: EL REPUBLICANISMO

No sólo la ética discursiva habermasiana y el liberalismo político rawlsiano se han ocupado del problema de la deliberación, sino también el republicanismo. El republicanismo se diferencia de la democracia representativa liberal con la propuesta de un modelo de democracia deliberativa, que integra los aspectos normativos y los empíricos de la deliberación. El propósito del republicanismo es hallar una salida a la bipolarización política en torno al liberalismo y al comunitarismo. Así, el republicanismo pretende superar de ambos proyectos a partir de la noción de libertad. El republicanismo de Pettit, por ejemplo, acepta la libertad como punto de referencia y aspira, a través de la no dominación, a que la libertad sea efectiva entre los individuos.

Sin embargo, la lucha contra la vulnerabilidad que conlleva la dominación otorga un papel fundamental a la ley y al Estado, que adquiere un protagonismo que la ideología liberal niega. Por eso, el republicanismo, al someter las decisiones a discusión, trata de promover la integración de sensibilidades distintas, incluyendo el respeto por las minorías, consciente de que la participación produce una sociedad plural.

La deliberación forma parte del ideal republicano, al procurar inducir a cada persona a exponer las razones –públicas– de sus puntos de vista y minimizar los riesgos de que la política se convierta en un asunto de los grupos de interés. La deliberación traslada a la sociedad civil lo que habitualmente, en la negociación política, ocurre sólo entre los partidos políticos. Pettit aborda este concepto mediante la distinción entre negociación y debate: la primera se basa en el acuerdo entre grupos de intereses que resulte beneficioso para ellos y no les exija demasiadas concesiones, mientras que el debate toma en consideración todas las posiciones que los grupos pueden reconocer como relevantes. Ambas formas también se diferencian en que a la hora de tomar decisiones, puesto que éstas están tomadas de antemano en la negociación y se restringen sólo a quienes tienen poder negociador.⁹ El interés del republicanismo por la deliberación se traduce en la promoción de la discusión y del debate, de modo que las creencias y valores individuales, así como los horizontes de experiencia, sean “revisables a la luz de la discusión y el debate colectivo, teniendo en cuenta perspectivas alternativas e información adicional”. La participación de la ciudadanía activa, a través de los movimientos sociales, y el debate, mediante la toma de decisiones apoyada en la deliberación, ofrecen un modelo social alternativo que se opone a una concepción del individuo movido por sus propios intereses y ajeno a la esfera pública. El debate promueve un tipo de “deliberación delegada” (*delegated deliberation*), alternativa a un modelo unitario de deliberación, con diferentes agentes que desempeñan distintos papeles en la deliberación y que manifiestan durante la misma sus puntos de vista de forma sucesiva, no simultánea, como sucedería en un modelo unitario de deliberación.¹⁰

En este sentido, resulta muy interesante el estudio de Lukensmeyer y Hasselblad–Torres.¹¹ Según ellos, existen buenas razones para considerar la centralidad de la deliberación pública en una sociedad democrática: 1) la participación ciudadana en la formulación de políticas y toma de decisiones puede reducir la conflictividad; 2) la participación ciudadana puede llevarnos a decisiones políticas mejores, más duraderas y más inteligentes; 3) el compromiso ciudadano en la toma de decisiones es algo que los gobiernos deben hacer; 4) la deliberación genera competencia, capacidades, aptitudes; 5) la participación ciudadana pone en práctica la comprensión mutua, genera vínculos de confianza entre la ciudadanía y las instituciones gubernamentales y puede provocar cambios en las actitudes y el comportamiento político. Movidos por estas razones, señalan algunos criterios que deberían orientar la deliberación pública: 1) nos ayuda a clarificar valores; 2) se centra en la acción; 3) evita resultados predeterminados; 4)

⁹ Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 1999, págs. 244–245.

¹⁰ Robert E. Goodin, “Sequencing Deliberative Moments”, *Acta Política*, 40, 2005, págs. 182–196. Un modelo similar de “deliberación delegada” puede encontrarse en Henry S. Richardson, *Democratic Authority. Public Reasoning about the Ends of Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, págs. 130–142.

¹¹ Carolyn J. Lukensmeyer & Lars Hasselblad–Torres, *Public Deliberation: A Manager’s Guide to Citizen Engagement*, IBM Center for The Business of Government, Washington D.C., 2006.

aprovecha al máximo el intercambio de información; 5) facilita la discusión en pequeños grupos; 6) implica a expertos relevantes.¹² De todo ello se deriva que los objetivos de la deliberación pública, según los autores, sean los siguientes: 1) *informar*: proporcionar al público información objetiva y equilibrada para ayudarles a entender el problema, las alternativas, las oportunidades y/o las soluciones; 2) *consultar*: obtener la reacción del público sobre el análisis, las alternativas y/o decisiones; 3) *comprometerse*: trabajar directamente con el público durante el proceso para asegurar que sus preocupaciones y aspiraciones se comprenden y se consideran continuamente 4) *colaborar*: colaborar con el público en cada aspecto de la decisión, incluyendo el desarrollo de alternativas y la identificación de soluciones; 5) *empoderar*: depositar la autoridad de la toma de decisión final en las manos de los ciudadanos.¹³ Los autores distinguen entre “compromiso ciudadano” (*citizen engagement*) y “participación ciudadana” (*citizen participation*). La “participación ciudadana”, mucho más “débil” que el “compromiso ciudadano”, promueve únicamente los dos primeros objetivos –informar y consultar–, desde una concepción basada en las técnicas formales de participación que deja de lado los valores y las convicciones de la ciudadanía. El “compromiso ciudadano” va más allá, al maximizar los objetivos de la participación ciudadana y fomentar el compromiso, la colaboración y el empoderamiento, desde una concepción más activa que la participación. La democracia deliberativa juega un papel central en el fomento del compromiso ciudadano.

En muchos lugares de su obra insiste Aristóteles en la importancia de la deliberación y nos ofrece un marco arquitectónico para el ejercicio de la razón práctica fundamentado en el discurso deliberativo.¹⁴ Sin embargo, conviene evitar dos excesos. Por una parte, resulta exagerado etiquetar a Aristóteles como un pensador pre-moderno o como un esencialista dogmático. Esta es la caricatura ofrecida por quienes, como Rawls o Habermas, con planteamientos excesivamente historicistas, tan sólo ven en él un pensador antidemocrático y elitista, relegando el modelo deliberativo aristotélico a las fronteras de la sociedad griega.¹⁵ Por otra parte, el énfasis de Aristóteles en la centralidad de la deliberación no le convierte en el padre de la democracia deliberativa. Esta es la exageración que conduce a Nussbaum a defender, frente a Rawls, una “democracia social aristotélica” y a formular un marco de fundamentación que denomina “esencialismo internalista”, asentado en una “teoría vaga y gruesa del bien”, alternativa a la versión rawlsiana de la justicia. Si el fin político consiste en la producción de capacidades combinadas y no en el funcionamiento real, entonces es necesario establecer unos mínimos que permitan a los ciudadanos elegir y determinar el curso de los funcionamientos, de usarlos y cómo usarlos. Con este propósito, Nussbaum trata de aplicar la concepción de la justicia distributiva aristotélica a un objetivo central: intentar definir *normas y estándares objetivos* de calidad de vida para medir y evaluar, desde un concepto *normativo* de desarrollo, en qué medida las personas pueden elegir desarrollar aquellas capacidades que corresponden a una vida buena.¹⁶ A diferencia

¹² Carolyn J. Lukensmeyer & Lars Hasselblad-Torres, *op.cit.*, págs. 21–23.

¹³ Carolyn J. Lukensmeyer & Lars Hasselblad-Torres, *op.cit.*, pág. 7.

¹⁴ Stephen S. Salkever, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1991; Henry S. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

¹⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, cit., págs. 134–135; Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, cit., págs. 15 y 124.

¹⁶ La postura de Nussbaum se diferencia notablemente de la expuesta por Sen, para quien la propuesta de asegurar una libertad real, a través de centrar la atención en las capacidades frente a la posesión de

de estas interpretaciones, el modelo retórico deliberativo aristotélico se sustenta, a mi juicio, en unos principios *críticos*, que no *esencialistas* o *normativos*, capaces de fomentar el compromiso, la colaboración y el empoderamiento la ciudadanía, desde donde se articula cualquier deliberación.

4. EL ENFOQUE ARISTOTÉLICO

La *Ética Nicomáquea* y la *Política* aristotélicas no constituyen en absoluto un depósito de verdades inmutables, sino que en estos textos se encuentra el marco general para una reflexión sobre la filosofía práctica basado en razonamientos que nos permiten llegar a conclusiones que pueden informar la discusión pública y, al hacer esto en un lenguaje ni esencialista ni normativo, nos impulsa a la reflexión continua y a la revisión constante de nuestras creencias. Considero pues el marco aristotélico más plausible, práctico y abierto que el ofrecido por muchas de sus alternativas contemporáneas. Este marco es *teleológico*, lo cual implica que no es meramente fáctico, pues no sólo trata de *explicar* los fenómenos particulares en base a definiciones adecuadas, sino que además incluye la exigencia de *comprender* y relacionar estos fenómenos con el todo del que forman parte.¹⁷ Por todo ello es posible afirmar que el marco *hermenéutico* que Aristóteles nos proporciona es un marco *crítico*: parte de nuestra inherente estructura biológica, aunque no entendida de un modo determinista, sino más bien como una fuente *potencial* desde la cual resolver *problemas*, configurar *capacidades* y moldear *inclinaciones*.¹⁸

En la *Ética Nicomáquea* ilustra Aristóteles la naturaleza de la deliberación.¹⁹ En primer lugar indica el objeto de la misma, que es el terreno de la ética y la política y, de modo particular, las acciones que en este campo dependen de nosotros y no se pueden determinar en función de una ciencia (*epistēmē*), sino que pertenecen al ámbito de aquello que sucede por lo general de cierta manera (*hōs epì tò polý*).²⁰ Es por eso que la deliberación se distingue del razonamiento científico. Aristóteles pone así los cimientos para el estudio de la deliberación desde un punto de vista ético y no solamente técnico. La deliberación no es algo que se realice en abstracto sino que siempre se concreta en una elección particular. Frente a aquellos autores que interpretan que los medios sobre los cuales se delibera son universales,²¹ lo que les lleva a reducir la deliberación a un cierto “silogismo práctico”, no parece que la deliberación verse

bienes, es compatible con una concepción política de la justicia como la rawlsiana (David A. Crocker, “Functioning and Capability. The Foundations of Sens and Nussbaums Development Ethic”, *Political Theory*, 20/4, 1992, págs. 584–612; Jesús Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, págs. 175–198).

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübinga, 1990, vol. 1, págs. 317–329; Karl-Otto Apel, “The Erklären–Verstehen controversy in the philosophy of the natural and human sciences”, en *Contemporary philosophy: A new survey*, Guttorm Fløistad (ed.), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, vol. 2, págs. 19–49.

¹⁸ Adela Cortina, “La reconstrucción de la racionalidad práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo”, *Estudios Filosóficos*, 104, 1988, 166–193; Ead., “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Isegoría*, 13, 119–134; Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2007.

¹⁹ Aristot. *EN* III 3, 1112a 18–1113a 14.

²⁰ Aristot. *EN* III 3, 1112a 21–31, 1112a 34–b 11.

²¹ Eunice Belgum, *Knowing Better: An Account of Akrasia*, Garland Press, Nueva York, 1990, pág. 210.

sobre lo universal. El esfuerzo aristotélico se dirige a marcar la especificidad de la inteligencia deliberativa, orientada hacia la acción, frente a la inteligencia especulativa,²² subrayando la existencia de una forma de racionalidad de lo contingente.

Las acciones humanas son intencionales, en el sentido de que son voluntarias (*hekōn*), es decir, es el agente quien tiene el poder de actuar o de no hacerlo en el momento de la acción. También, como el ser humano, otros animales son capaces de realizar acciones voluntarias, puesto que la potencia motriz no es ni la razón ni la voluntad, sino el deseo (*órexis*), que es común a todos los animales.²³ El intelecto práctico presenta al alma a través de la imaginación (*phantasia*) un objeto de acción que se considera subjetivamente como un bien. Para que este objeto se convierta en principio de movimiento es necesaria la intervención de la facultad desiderativa que convierta el objeto representado en fin. Así, Aristóteles puede afirmar, contra Demócrito, que todos los animales se mueven por elección (*proaíresis*) o intelección (*noēsis*).²⁴

Pero, en mayor medida que otros animales, nuestros deseos son resultado del aprendizaje y del carácter (*ēthos*) más que una reacción heredada biológicamente. La elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Más bien aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos y responde correctamente con la pasión y con la acción. La elección es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional la cual comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo. De hecho, Aristóteles define al hombre como “inteligencia deseosa” o “deseo inteligente”.²⁵ Sin embargo, la elección, que indica no sólo la intención y el propósito para actuar sino también la elección que aboca necesariamente en la acción, es una operación del intelecto práctico que vuelve eficaz la voluntad llevándola hasta la acción (*praxis*) e incluye el deseo, razonable (*boulesis*) o no, y una deliberación (*bouleusis*) sobre los medios para alcanzar el fin que aquel propone.²⁶ La elección es un ‘deseo deliberado’ (*bouleutikē' órexis*).²⁷ Frente a aquellos autores que consideran el concepto de *proaíresis* simplemente como un tipo de deseo, posterior a la deliberación,²⁸ la elección expresa por una parte la transmisión del deseo desde el fin hacia el medio deliberado, mientras que por otra parte implica la exclusión desiderativa de las otras alternativas consideradas en la deliberación.

Por tanto, lo que distingue a las acciones de los hombres del movimiento de los animales no es su intencionalidad. Aristóteles reserva el término “acción” (*praxis*) para el hombre. A pesar de que los animales poseen sensación (*aisthēsis*),²⁹ y consecuentemente experiencia del placer y del dolor, y emiten sonidos como signos y sensaciones, carecen de la capacidad humana de distinguir (*krinō*) entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y de comunicarse a través de la palabra;³⁰ sólo los seres

²² Aristot. *EN* VI 1, 1139a 10–11.

²³ Aristot. *An.* III 10, 433a 32–33.

²⁴ Aristot. *An.* I 3, 406b 24–25.

²⁵ Aristot. *EN* VI 2, 1139b 4–5.

²⁶ Aristot. *EN* VI 2, 1139a 31–33.

²⁷ Aristot. *EN* III 3, 1113a 10.

²⁸ Donald J. Allan, “The Practical Syllogism”, en *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1955, pág. 334.

²⁹ Aristot. *EN* VI 1, 1139a 10–18.

³⁰ Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 10–18.

humanos tienen la capacidad de pensar.³¹ Por supuesto, Aristóteles es consciente de que la reacción de los animales no es del todo pasiva. Reconoce además la importancia de la percepción sensorial en los animales. Pero insiste en la superioridad de la capacidad crítica del *lógos* humano. Por ello la conducta del animal nunca podrá ser considerada como una acción (*prâxis*).

5. EL ANIMAL SOCIAL Y RETÓRICO

Sin el *lógos* sería imposible que se desarrollara el conocimiento humano. Aristóteles establece al comienzo de su *Política* que el hombre es el más social de todos los animales porque posee *lógos*, entendiendo este como la *capacidad* de deliberar acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto, para realizar buenas elecciones.³²

Politikôn [...] *zōion*. Que el hombre sea un *animal social* implica la afirmación de que la estructura de nuestras vidas está conformada por deseos que el pensamiento y la sensación informan. Sin embargo, el texto aristotélico no dice que los hombres sean los *únicos* animales sociales, sino que son animales sociales *en mayor grado* que otros animales.³³ Muchos intérpretes, al sostener que el hombre es el único animal social (“político” o hasta “socio-político”, según las traducciones),³⁴ incurrir al menos en dos ideas equivocadas sobre el sentido de la afirmación aristotélica. Unos, encontrando en Aristóteles un magnífico aliado contra el individualismo liberal al que se oponen, mantienen la superioridad de la vida política sobre otros modos de vida.³⁵ Pero esta interpretación de la política como un bien en sí mismo se topa con las observaciones de Aristóteles al final de la *Ética Nicomáquea* y la *Política*, donde se afirma la superioridad del *bíos theōrētikós* frente al *bíos politikós*. Otros, convirtiendo a Aristóteles en un determinista biológico, se apoyan en la afirmación

³¹ Aristot. *An.* II 3, 414b 18–19, 415a 7–9; III 3, 427b 6–14.

³² Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–19.

³³ Frente a ciertas lecturas que consideran que el hombre es el único que posee *lógos*, Ramírez y Salkever ha insistido en varios lugares en lo tosco de estas interpretaciones (José Luis Ramírez, “Tópica de la responsabilidad. Reivindicación de la retórica para la ciudadanía moderna”, en *Republicanism y educación cívica ¿Más allá del liberalismo?*, Jesús Conill & David A. Crocker (eds.), Comares, Granada, 2003, págs. 220–223; Id. “La Retórica, pórtico de la ciencia”, *Elementos*, 50, 2003, págs. 3–4; Stephen S. Salkever, “Aristotle’s Social Science”, en *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Carnes Lord & David K. O’Connor (eds.), University of California Press, Berkeley, 1991, págs. 24–30; Id., “Woman, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility”, en *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, cit., págs. 173–176).

³⁴ Citaré, como muestra de esta interpretación equivocada, una versión española de este pasaje publicada recientemente: “Y como la Naturaleza no hace nada en vano, dotó al hombre de *lenguaje racional*, y así, mientras que los demás animales, que todo lo más pueden ser gregarios pero nunca *político-sociales*, son capaces de expresar *sentimientos* de placer o dolor, el hombre puede hacer algo más: el hombre puede hacer ver a sus *semejantes* y *conciudadanos* lo beneficioso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Luego el hombre es un *animal político-social* por naturaleza”, traducción en Antonio López Eire, “La naturaleza política y ética de la retórica”, *Noua Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 25/1, 2007, págs. 41–91 (cursiva mía).

³⁵ Hannah Arendt (*The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958), John Greville Agard Pocock (John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pág. 550) y Martha Nussbaum (*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, págs. 345–53) incurrir en esta lectura equivocada del texto aristotélico.

de que “en todos existe por naturaleza el impulso (*hormē*) hacia tal comunidad”³⁶ y non dudan en mantener que Aristóteles viene a decir que tenemos un impulso natural –biológicamente heredado– que nos lleva a vivir juntos.³⁷ Sin embargo, para Aristóteles, el fin de la política no es la vida en común (*syzen*), sino el vivir bien (*eū zēn*).³⁸ No se trata pues de impulsos determinados biológicamente, sino de inclinaciones potenciales modificables de acuerdo con la experiencia. En definitiva, que el hombre sea un *animal social* no es resultado ni de la superioridad de la vida política sobre otros modos de vida ni fruto de un impulso biológico necesario. Para Aristóteles, la política no es ni un fin en sí misma ni algo inevitable, sino que es el modo más razonable de organizar la pluralidad de inclinaciones y necesidades que conforman nuestra herencia biológica, una actividad fruto de nuestro deseo de vivir bien (*eū zēn*). Los seres humanos son los únicos que tienen capacidad para sentir lo que es mejor para ellos y ordenar sus vidas de acuerdo con esto. Sólo desde estos supuestos es posible comprender el alcance de este texto aristotélico.³⁹

Lógon [...] échei. El sentido del término *lógos* en este pasaje es radicalmente opuesto a muchas interpretaciones actuales que convierten a Aristóteles en una especie de valedor de la teoría de los actos de habla. Para estos exegetas, Aristóteles vendría a sostener que el *lógos* tiene como propósito facilitar el intercambio de información entre las personas, reduciendo así su significado al de mera *phonē*.⁴⁰ El *lógos* nos posibilita, en cambio, el descubrimiento, a través de la deliberación, de los medios y los fines con los que organizar nuestras vidas. Esta capacidad del *lógos* es una potencialidad que puede desarrollarse o no, pues los seres humanos son capaces de vivir bien o de vivir mal.

Oikían kai pólin. La marcada distinción entre casa (*oikía*) y ciudad (*pólis*), sostenida sobre todo aquellos intérpretes que afirman la superioridad de la vida política sobre otros modos de vida, no es tal en Aristóteles, pues ambas contribuyen al fomento del vivir bien (*eū zēn*).⁴¹ Para Aristóteles, el fin del hogar no es simplemente la procreación, pues “en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amistad, de la organización política y de la justicia”.⁴² Esto subraya la importancia de la familia, recinto

³⁶ Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 29–30.

³⁷ Para una severa crítica a esta posición, vid. Allan Gotthelf, “Aristotle’s Conception of Final Causality”, *Review of Metaphysics*, 30, 1976, págs. 226–254; Martha Nussbaum, “Aristotle on Teleological Explanation”, en *Aristotle’s De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1978, págs. 59–106; David W. Balme, “Aristotle’s Biology Was Not Essentialist”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62, 1980, págs. 1–12.

³⁸ Aristot. *Pol.* III 9, 1280b 39–1281a 4.

³⁹ “Es evidente pues la razón por la cual el hombre es un animal social, mucho más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque, la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene logos. La voz indica lo doloroso y lo placentero y, por tanto, también la poseen los demás animales (en efecto, su naturaleza llega hasta sentir lo doloroso y lo placentero y así se lo indican unos a otros). El logos, en cambio, es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial y, por tanto, lo justo y lo injusto. Esto es pues lo propio del hombre respecto de los demás animales, poseer, él sólo, el sentido del bien y el mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores; y la comunidad de estos hace casa y ciudad. Y, por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros” (Aristot. *Pol.* I 2, 1253a 7–19, cursivas mías).

⁴⁰ Antonio López Eire, *Actualidad de la Retórica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, pág. 46.

⁴¹ Stephen S. Salkever, “Women, Soldiers, Citizens: Plato and Aristotle on the Politics of Virility”, cit., pág. 181.

⁴² Aristot. *EE* VII 10, 1242a 40–b 1. En este contexto, Aristóteles subraya también la analogía entre *oikía* y *pólis* como formas de convivencia que diferencian a los hombres de los otros animales: “En efecto, el hombre no es solamente un animal social, sino también familiar, y, al revés que los otros animales, no se

donde, a través de la educación (*paideía*), se adquiere el sentido de identidad personal necesario para poder deliberar.⁴³ Uno de los principales objetivos de la educación es preparar a los jóvenes para que puedan deliberar sobre lo que justo e injusto, de modo que se conviertan en ciudadanos diligentes (*spoudaíoi*) y autónomos, es decir, capaces de gobernarse a sí mismos y de gobernar la ciudad.⁴⁴ Tarea de los ciudadanos es pues juzgar qué diferencias potenciar y cuáles rechazar por ser perjudiciales. Poniendo en práctica la deliberación, los ciudadanos tratan de buscar el común acuerdo entre ellos, que da expresión a su pensar y a su sentir, comunicándose unos a otros, para poder desarrollar su vida en común. De este modo, las diferencias potencian el diálogo, el progreso social y la crítica en el marco de la *pólis*.⁴⁵

6. ÉTICA, RETÓRICA Y CIUDADANÍA: EL MODELO RETÓRICO DELIBERATIVO ARISTOTÉLICO

Son necesarios criterios, normas de actuación que permitan al ser humano vivir bien (*eû zên*), actuar bien (*eû práttein*).⁴⁶ La retórica, que es el arte de mover a la acción por medio del *lógos*, consiste en elaborar discursos capaces de convencer sobre qué cursos de acción tomar en un caso u otro. De esta forma la retórica muestra su relación intrínseca con la ética. La retórica nos ofrece los lugares comunes (*tópika*) que nos proporcionan ideas generales sobre hechos concretos, principios de actuación que nos permiten tomar decisiones racionales. Estos criterios no se mueven en el terreno de la *epistḗmē*, pero tampoco en el de la mera *empeiría*. De hecho, el desarrollo de una retórica absolutamente desligada de la ética y, también, de los principios que rigen la elaboración de los razonamientos es la que generará una mala retórica, únicamente preocupada por la ornamentación de del discurso.⁴⁷

Nótese que, a diferencia de Platón,⁴⁸ en el caso de Aristóteles la distinción no se establece entre buena y mala retórica, sino entre sofística y retórica. La retórica aristotélica se asienta en la discusión de las opiniones plausibles (*éndoxa*), opiniones generalmente aceptadas, que consisten en aquello “que parece bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados”.⁴⁹ Las opiniones plausibles (*éndoxa*), que manifiestan la confianza de la razón humana en las opiniones de otros, surgen de la experiencia y se

aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad” (Aristot. *EE* VII 10, 1242a 22–27).

⁴³ Martha Nussbaum, “Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle’s Criticism of Plato”, en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Amélie Oksenberg Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley, 1980, págs. 395–435; Arlene W. Saxonhouse, “Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates Community of Wives”, *Polity*, 15, 1982, págs. 202–219; D. Brendan Nagle, *The Household as the Foundation of Aristotle’s Polis*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

⁴⁴ Uno de los precedentes de la moderna idea de autonomía kantiana está implícita en el ideal de la *paideía* aristotélica (Fred D. Miller, “Aristotelian Autonomy”, en *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Aristide Tessitore (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2002, págs. 375–402; Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, págs. 325–330).

⁴⁵ Stephen S. Salkever, *Finding the Mean*, cit., págs. 166–167.

⁴⁶ Aristot. *EN* I 8, 1098b 21.

⁴⁷ Arash Abizadeh, “The Passions of the Wise: *Phronēsis*, Rhetoric, and Aristotle’s Passionate Practical Deliberation”, *The Review of Metaphysics*, 56, 2002, págs. 267–296.

⁴⁸ Plat. *Phaedr.* 270b; *Gorg.* 502e, 503a.

⁴⁹ Aristot. *Top.* I 1, 100b 21.

registran en los tópicos y en los usos comunes del lenguaje. Uno de los propósitos de la *Retórica* de Aristóteles consiste en contrarrestar la baja estima que Platón mostraba hacia esta disciplina. Aristóteles rescata el valor de la retórica frente a Platón, quien la asociaba a la adulación con que habitualmente actuaban los sofistas de su tiempo. Aristóteles parte de la constatación de que la facultad de la palabra “es más específica del hombre que el uso del cuerpo”, considerándola como uno de los bienes que usa el hombre, gracias al cual “puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia”. La tarea de la retórica “no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de credibilidad (*písteis*) más pertinentes para cada caso”, es decir, en la “facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”.⁵⁰ Una mala retórica no considera las opiniones plausibles (*éndoxa*), sino sólo las opiniones aparentes y paradójicas, características de una argumentación sofística o erística. Si una buena retórica es la que se usa para clarificar un buen razonamiento, la mala retórica es la que usa para ensombrecer un mal razonamiento. Si la retórica, en la perspectiva aristotélica, tiene que ver con los medios de credibilidad (*písteis*), una mala retórica es la que no emplea los medios de credibilidad disponibles. La buena retórica es la que, sirviéndose de argumentos retóricos, coloca ante el oyente todos los medios necesarios para tomar una decisión, es decir, aquella que ejercita la capacidad de deliberación (*boúleusis*), previa a toda elección (*proaitresis*).⁵¹

Para Aristóteles, la retórica tiene que ver con “aquellas materias sobre las que *deliberamos* y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier forma, *deliberamos* sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos”.⁵² Subrayo en esta definición tres aspectos: 1) la necesidad de deliberación ante lo que no se presenta como obvio, de fácil resolución o factible de ser resuelto en el campo de otros saberes; 2) los límites propios de la naturaleza humana para dar solución a determinadas cuestiones; 3) el carácter probable de aquello sobre lo que se delibera. No se delibera sobre lo imposible ni tampoco sobre lo posible causal o natural, sino sobre aquello que depende de nuestra voluntad y que puede ser de otro modo. Aristóteles, consciente de que el conocimiento humano se basa más en opiniones fundadas que en verdades demostrables, considera que el rigor deductivo de la demostración lógica difícilmente puede aplicarse a la resolución de asuntos cotidianos en los que se delibera sobre conflictos prácticos. De este modo, la incorporación de la deliberación en el ámbito de la acción moral implica abandonar definitivamente el criterio de científicidad como único parámetro de juicio.

Desde una perspectiva aristotélica, una buena retórica –una retórica ética– es aquella que 1) tiene como objetivo proporcionar los medios de credibilidad (*písteis*) adecuados a cualquier argumento: *lógos* (la coherencia misma del discurso), *páthos* (los afectos que el orador es capaz de transmitir) y *ēthos* (la credibilidad y la confianza del orador),

⁵⁰ Aristot. *Rhet.* 1 2, 1355b 3–25.

⁵¹ Mauricio Beuchot, “Retórica y hermenéutica en Aristóteles”, *Noua Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, 25/1, 2007, págs. 217–234.

⁵² Aristot. *Rhet.* 1 2, 1357a 2–8.

permitiendo así al orador sintonizar con la audiencia; 2) trata de lo convincente, no de lo cierto, por lo que se basa en entimemas, es decir, en razonamientos deductivos basados “en verosimilitudes y en indicios”, que constituyen “el cuerpo de la convicción”, no para presentar medias verdades ni para persuadir, sino porque las premisas de la argumentación no pueden ser verdaderas ni falsas, sino solo probables, a diferencia de la ciencia, que utiliza los silogismos, formados por premisas absolutas que conducen automáticamente a conclusiones ciertas; 3) proporciona a la audiencia los criterios para poder realizar una elección informada, justa; 4) está atenta a las experiencias y valores en los que se originan nuestras creencias; 5) es capaz de evitar la instrumentalización de los otros, en la medida en que incrementa nuestro conocimiento de los otros; 6) es el arte de dar buenas razones, consciente de que para explicitar razones hay que saber las cosas, hay que saber las consecuencias de lo que se dice; 7) entiende por *diálogo* la búsqueda conjunta y encuentro final de una verdad, consciente de que no hay diálogo si no hay predisposición, si no hay un crédito recíproco, proveniente de la confianza que pueden generarse mutuamente los dialogantes, o de un interés por la diferencia que cada uno aporta; 8) es capaz de garantizar el asentimiento, porque cualquier persona razonable debería estar convencida de lo que se ha dicho; 9) nos proporciona reflexiones y experiencias aprovechables para las situaciones concretas, a menudo imprevistas, que se presenten. Esas reflexiones y experiencias pueden quizá asemejarse a las reglas técnicas, pero no son más que meros consejos o advertencias. Se trata de recomendaciones o indicaciones de aquello que debe tenerse en cuenta o aquello en lo que se debe pensar para actuar en situaciones; 10) requiere que el orador exponga las ideas de una manera clara, ordenando bien sus palabras. El discurso resulta brillante cuando sus gestos brotan con fuerza y espontaneidad. Toda buena retórica incluye también el conocimiento del oyente a quien uno se dirige. Una buena retórica tiene también en cuenta al receptor, destinatario del discurso, que es quien decide si la información recibida puede o no ser validada. Así, un elemento clave sobre el que se construye una buena retórica es el carácter (*ēthos*) del orador. Para valorar la credibilidad que transmite el orador, el oyente considera las palabras y acciones pasadas y presentes del orador. Sin una buena retórica, la educación sentimental, la educación moral en general, resulta imposible. El educador no sólo debe inculcar verdades, tiene también que hacerlas amables. Frente a cualquier pretensión de neutralidad axiológica, una buena retórica es el arte de sintonizar, no de manipular; 11) es una buena narración, verosímil (*eikós*), capaz de arrojar nueva luz sobre la realidad, trasladando las posibilidades de encontrar sentido más allá de lo real. Una buena retórica es capaz de suscitar la imaginación (*phantasía*) a través de la narración de los relatos (*mythoi*) del pasado, que constituyen la memoria de la comunidad. Una buena retórica consiste así en la interpretación de lo vivido. Una buena retórica requiere por tanto imaginación (*phantasía*) y conciencia del momento oportuno para actuar (*kairós*); 12) es consciente de que la democracia es la condición de posibilidad del nacimiento y desarrollo de la retórica. Una buena retórica defiende el derecho de libre expresión de toda persona, de modo que no todas las opiniones resultan igualmente respetables. Si la oratoria política actual no es ya, como la de Aristóteles, una oratoria para reflexionar sobre acciones a emprender o decisiones que tomar en el futuro, sino una oratoria para obtener un consenso social y político sobre decisiones ya previamente tomadas, como ocurre en una democracia representativa, nuestras posibilidades de actuación en defensa de nuestros derechos pasan por conocer el uso del lenguaje y poder así analizar el discurso para discernir qué implica, resalta u oculta.

El discurso acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto constituye el objeto de la retórica deliberativa aristotélica.⁵³ La retórica permite que los seres humanos puedan razonar sobre su actuación, coordinándola mutuamente y buscando fines comunes. En este sentido es posible afirmar, desde una perspectiva aristotélica, que la retórica es esencial al ejercicio de la ciudadanía.⁵⁴ La retórica posee una clara dimensión política, social, ciudadana: el arte retórico debe ser útil para el ciudadano. Se comprende así la gran importancia de la retórica, y más en una sociedad preocupada por defender la *pólis*, que es tarea de todos los ciudadanos. Se entiende pues la retórica como una facultad humana general indispensable para la convivencia política.

La función del orador no es especular sobre el régimen ideal. Su tarea es ocuparse de los gobiernos y la aplicación política y legislativa de cada uno, cómo suele entenderse y sobre todo cómo aplicarla. Es decir, lo que el orador toma en consideración es cómo se practica cada régimen y no cómo debería practicarse. Aquí aparece una vez más la dimensión práctica de la retórica. Ahora bien, hay una correspondencia recíproca entre el carácter de los hombres y el régimen que les corresponde. De hecho, ambos se determinan mutuamente. El hombre manifiesta su carácter (*ēthos*) en sus elecciones morales y en su tendencia a un fin específico.⁵⁵ El régimen funciona igual. El orador debe considerar el carácter de su audiencia para saber cómo infundir confianza en ella, pero esto significa que debe conocer tanto el carácter del ciudadano como el del gobierno.⁵⁶ Este conocimiento proporciona al orador un campo argumentativo mucho más amplio. Esto quiere decir que puede ampliar la cantidad de argumentos, pero no solamente los deliberativos sino también los epidícticos y los judiciales. De este modo, la retórica, desde la centralidad del carácter (*ēthos*), proporciona a la razón práctica, contra los intelectualismos éticos y los utopismos políticos contemporáneos, la posibilidad de abrirse al contexto concreto de su actuación. Una tal “rehabilitación del *ēthos*” ha sido defendida en la actualidad por numerosos autores.⁵⁷ Sin menospreciar las valiosas aportaciones de estos estudiosos, cabe decir que esta “rehabilitación del *ēthos*”, que supone la consideración de los diversos géneros de vida, no implica consagración del *ēthos* vigente en la *pólis*, es decir, de una vida dedicada a la praxis política, sino que aspira por el contrario a la realización de una forma de vida.

En este sentido, es inseparable la relación entre las instituciones políticas y la educación y desarrollo de la virtud cívica y del carácter de los ciudadanos. La educación cívica debe orientarse hacia la formación del carácter de las personas, quienes, en tanto que ciudadanos, reconocerán y sentirán su pertenencia a comunidades jamás excluyentes. Desde el punto de vista aristotélico el hombre bueno y el buen ciudadano caminan juntos. Las características que definen a los hombres virtuosos y a los buenos ciudadanos no pueden separarse tajantemente las unas de las otras.⁵⁸ La educación del *spoudaîos* no implica solamente el aprendizaje de un conjunto de *téchnai*, sino también desarrollar las virtudes del carácter y potenciar la capacidad de

⁵³ Aristot. *Rhet.* I 4–8, 1359b 19–1366a 22.

⁵⁴ José Luis Ramírez, “Tópica de la responsabilidad”, cit., págs. 235–237.

⁵⁵ Aristot. *Rhet.* I 8, 1366a 8–16.

⁵⁶ Aristot. *Rhet.* I 8, 1366a 17–22.

⁵⁷ Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Karl Alber Verlag, Friburgo–Múnich, 1973; Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969, págs. 57–105, 133–179.

⁵⁸ Aristot. *Pol.* III 4, 1277a 13–14.

elegir bien.⁵⁹ Todas estas reflexiones muestran que una política que tome en serio la retórica es fundamental para que los ciudadanos instruidos puedan juzgar acertadamente las cosas de la ciudad si deliberan juntos.

7. DEMOCRACIA DELIBERATIVA, CIUDADANÍA ACTIVA Y CULTURA CRÍTICA

Considero que el ejercicio democrático de las sociedades modernas exige que la retórica y la argumentación retornen al mundo de los asuntos civiles, judiciales y económicos pero, en primer lugar, al ámbito educativo. Dos son los pilares que sustentan esta idea de formación retórica: una ciudadanía activa y una cultura crítica. La democracia necesita de un estado “democrático”, pero también de ciudadanos informados, vigilantes y activos, así como de instituciones y asociaciones que tutelen la transparencia del estado, especialmente a través de las instituciones que regulan la opinión pública. La democracia es comunicación y se funda en la comunicación. La articulación de la comunicación es el elemento clave, el aspecto más decisivo en la democracia. De ahí la necesidad de repensar constantemente la democracia y de re proyectarla siempre desde un marco ideal que le permita actuar como principio regulativo desde el cual realizar una crítica constante a los modelos reales de democracia. Además, educar ciudadanos auténticos –*homines boni dicendi periti*, según la definición catoniana del orador– no significa formar especialistas en un sola materia, sino apostar por un modelo de educación capaz de aunar prudencia y sabiduría, el cual encuentra en la tradición humanista –y, en particular, en la retórica– una de sus mejores aliadas.

⁵⁹ Gerald M. Mara, “Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *Polity*, 31/2, 1998, pág. 323.

RESISTENCIAS IRRESISTIBLES (DE MAX STIRNER A PAOLO VIRNO)

José Ignacio Benito Climent

Profesor de Filosofía en IES Diego Torrente Pérez de San Clemente
Profesor de francés de la UNED
benitocliment@yahoo.fr

Abstract: This text treats on the German philosopher Max Stirner and the individualistic anarchism that defends as political position. Of his work *The One and his property* analyzed in this article, derives the political perspective of the author in a new philosophical constructo: Resistance (s) Irresistible (s). It is a philosophical theory related to the philosophical - political practice that the individuals can realize in the contemporary societies. Also Stirner's philosophy is related to the postmodern French tradition: M. Foucault, G. Deleuze or with the resistance antiglobalization, opposite to the authorities that oppress the reality of the individuals across the biopolitic analysis of the body and the individuality, from the concept of the One stirneriano.

Keywords: individual, One, egoist, multiplicity, self, irresistible-resistance and bio-politic.

Resumen: Este texto trata sobre el filósofo alemán Max Stirner y el anarquismo individualista que defiende como postura política. De su obra *El Único y su propiedad* analizada en este artículo, deriva la perspectiva política del autor en un nuevo constructo filosófico: Resistencia(s) Irresistible(s). Es una teoría filosófica relacionada con la práctica filosófico-política que pueden realizar los individuos en las sociedades contemporáneas. También se relaciona la filosofía de Stirner con la tradición postmoderna francesa: M. Foucault, G. Deleuze o con la resistencia antiglobalización, frente a las instancias que oprimen la realidad de los individuos a través del análisis biopolítico del cuerpo y la individualidad, desde el concepto del Único stirneriano.

Palabras-clave: individuo, Único, egoísta, multiplicidad, sí-mismo, resistencia-irresistible y bio-política.

¿QUIÉN ES MAX STIRNER?

En primer lugar decir que Max Stirner es un pseudónimo que esconde el nombre de Johann Caspar Schmidt, como si se tratara de un pasa-montañas que le protegiera de la censura de la época, devota y cerrada, para no perder así su puesto de profesor de jovencitas. Max Stirner nace en Bayreuth, Baviera en 1806. Había seguido los cursos de Hegel y Feurbach.

Max Stirner es alguien único dentro de la Filosofía. Un individuo que ha sabido crear una distancia con los intelectuales de su época (el círculo hegeliano y las ideas post-feurbachianas), superando las críticas hechas ya al cristianismo por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, por Strauss en la *Vida de Jesús* y por B. Bauer en la *Cuestión judía* o *Judenfrage*, y siendo el eje fundador de lo que hemos llamado más tarde materialismo dialéctico o marxismo. Max Stirner seguramente había enseñado a Karl Marx la relación materialista y no espiritualista de las interacciones entre indi-

viduos. Podríamos decir que lo que hemos llamado materialismo dialéctico es el método de la dialéctica deconstructiva (llamo de esta forma al método propio de Max Stirner) en Max Stirner.

Su obra más conocida es un gesto filosófico, titulado *El Único y su propiedad*. Escribió también varios escritos como “Réplica de un miembro de la parroquia berlinesa contra el escrito de 57 pastores berlineses: la celebración cristiana del domingo, una palabra de amor a nuestra parroquia”, que fue prohibido el 3 de febrero de 1842. En este escrito aconseja a los curas que utilicen en las iglesias, y fuera de ellas, un discurso que nos hable de hombres libres y que recupere la frescura del discurso libertario. Volver a la época de la Roma pagana cuando los templos quedaron vacíos.

En abril de 1842 publica en la **Rheinische Zeitung** “El falso principio de nuestra educación”, donde establece las bases de la crítica institucional y propone la aplicación de nuevas pedagogías, introduciendo conceptos capitales como voluntad de saber y voluntad de crear. El placer en relación con la educación fomentará individuos libres, más allá de sus realidades materiales y espirituales, si es que éstas existen. Rechaza del realismo la cantidad de materiales impuestos por la vida y pone en cuestión el humanismo de Theodor Heinsus Concordat (basado en los principios del *aufklärung*, la interpretación de la Biblia y textos antiguos). El pensamiento de Stirner enlaza con la crítica tardía de F. Nietzsche en *Sobre el devenir de nuestros establecimientos de enseñanza*.

Escribe también en junio de 1842 sobre arte en un artículo titulado “Arte y religión”, en el cual expone la relación entre el arte y lo divino, entre el artista y la criatura. El arte como vínculo con lo divino, lo sagrado y la disociación del sí mismo que es nihilizado. Se abren así las puertas del no-arte, es decir, del arte de la vida, que es aquél que destruye sus relaciones con lo divino o sagrado.

En 1844 aparecen otros dos artículos. El primero es “El Estado fundado sobre el amor”, donde articula que la existencia de toda forma de poder, en concreto aquí la del Estado, subsiste gracias al amor desinteresado de los individuos a una instancia superior (ver Dios, por ejemplo), que aquí se desplaza al ser supremo, que es el Estado. El amor para Max Stirner es la última expresión de sumisión voluntaria del individuo, el acto de mayor nobleza en todos los órdenes de sumisión posibles. El único gesto justificable de servidumbre: la servidumbre voluntaria al deseo del otro. Si bien esto no excusa la devoción religiosa de cara a las instancias divinas y estatales o no estatales. Yo mantengo mis vínculos por amor a mi amo o señor (Jesús, mi jefe en la fábrica, etc.), mis maestros (el cura, el profesor, etc.), mis ideas revolucionarias (otro mundo posible), etc. El amor será también el principio que borra mi individualidad dejándome llevar por alguien.

En cuanto al segundo artículo, sobre la larga discusión entorno a la obra *Los Misterios de París* de Eugène Sue, es una crítica destructiva contra la moral de la época, en concreto contra la moral liberal que se estaba instalando. La mujer, que era prostituta y que ahora quiere transformarse, a través del camino estricto de la virtud, en casta y recuperar la inocencia perdida, inalcanzable. Su rigidez hacia esta nueva vida no será suficiente para hacer disolver las cicatrices de la promiscuidad. Para su padre es inaceptable e imposible olvidar el pasado, aunque el comportamiento de su hija sea digno de aprobación, implacable. La Madre Marcial representa la firme intención del vicio. Rodolfo es la creencia en la virtud.

El Único y su propiedad aparece en noviembre de 1844 (con la milésima 1845). Esta obra agita el mundo intelectual de la época y conlleva la exclusión y auto-exclu-

sión de Max Stirner, más tarde, las violentas y viscerales opiniones en su contra, como la de Karl Marx, más cercanas de la ideología que de la crítica en sí. La crítica de Marx aparece en *Der heilige* (donde se refiere a él como Santo Max), en los volúmenes III y IV de *Documente des Sozialismus* y en francés, en el tomo 7 de las *Oeuvres philosophiques de Marx*, III parte de *L'idéologie Allemande* de la editorial Costes. En ellos Karl Marx acusa a Max Stirner de “metafísico ignorante, frágil imitador de Hegel, filósofo desorientado, hombre que en su imaginación se apropia de todas las cosas y que no entiende nada; reflejo de una filosofía de la pequeña burguesía, charlatán sentimental en teoría y reaccionario en práctica. En resumen, al mismo tiempo Don Quijote y Sancho Panza”. Se trata de una opinión de tipo personal sin razón ni crítica. Creemos estar delante de un discurso de tipo reaccionario y pasional, a pesar de que Max Stirner consideraba que la filosofía va más lejos de la crítica, que es más que la crítica de la crítica. Otros autores como Feuerbach, Szeliga y Hess le realizarán también críticas, a las que el responderá no con críticas, sino con explicaciones sobre el Único: “El Único no es un nombre; él quiere alcanzar alguna cosa distinta de la que dice, dándote el nombre de Louis no se refiere a ningún Louis en general, sino a Ti, para quién faltan las palabras.”

De 1845 a 1847, emprende la traducción de obras de economía de J.B. Say y de A. Smith. En 1852, publica la *Historia de la reacción*.

Su método es la dialéctica llevada a la agonía, que termina en un plano de inmanencia, como en Nietzsche y más tarde con Gilles Deleuze.

El Único y su propiedad empieza y acaba con la frase: “yo no he fundado mi causa sobre nada”. Esta nada es una nada creadora, que estrangula las instancias invisibles del poder, encarnadas en ideas fijas o prefijadas, que pueden caer en el fanatismo (fanum) o en forma de un Dios desdoblado en infinidad de apariencias discursivas: liberales, humanistas, socialistas y políticas. Su influencia recae también sobre nuestro cuerpo, sobre nuestros pensamientos, sentimientos, emociones, ideas y comportamientos. Es decir, el resultado es un individuo desubjetivizado por el poder o la creación de subjetividades terroristas contra la emancipación del individuo.

El individuo libertario transpone su libertad, que no le es propia y que le es inaccesible, al valor de propiedad, la cual transforma a su vez en su condición de infinidad de posibilidades de aprehensión del mundo, en sus cualidades distintas y materiales. Así el individuo se transforma, a través de la acumulación de propiedades que le son propias, en un propietario, permitiendo también un no-lugar igualizador (igualitario), donde todas las clases se disuelven y el mendigo, con su tropa de mendigos, puede acabar en palacio. Viéndose así el ideal romántico cumplido.

Max Stirner construye una genealogía de rebeliones fallidas desde la antigüedad hasta la modernidad del siglo XIX, deducida de efectos exteriores de *fuerzas irresistibles*. Las rebeliones y sus confrontaciones con las instancias del poder, visibles e invisibles, afectan al individuo en forma de fantasma para introducirse en lo más íntimo de la vida. Esta idea nos acerca al constructo de biopolítica de Michel Foucault. Según el punto de vista de Max Stirner, es a través del influjo de estas fuerzas o resistencias físicas que se van a cumplir las resistencias políticas, es decir, desde la intimidad del individuo hacia su exterioridad. El Único de Max Stirner es el individuo o individuos que hacen conscientes estas fuerzas irresistibles que emanan de ellos contra el poder establecido en diferentes épocas: la antigua y la moderna, hasta la puesta en marcha de *Resistencias Irresistibles*, disposiciones naturales que surgen del individuo para combatir las fuerzas que le son exteriores. El Único de Max Stirner es el egoísta que

busca el disfrute de sí mismo, con la abolición a priori de instancias superiores (Dios, la ley, la humanidad, el hombre, etc.) y también el ser, considerado como sustancia o substrato desubjetivizado. Al Único, después de haberse arrancado las máscaras del cristianismo, del humanismo, del socialismo, de la filosofía y de la crítica, solamente le queda *el egoísta* o *la bestia*, la cual representa la figura del criminal para el Estado y la sociedad. El egoísta descubre su fuerza y la de los otros individuos como un concreto que se suma. Sus relaciones serán fundadas sobre pulsiones egoístas. Esta forma de relacionarse, que es el asociacionismo de egoístas o la asociación de egoístas, es el tipo de asociación que pervierte en menor medida la libertad de los individuos, al no tratarse de una religión. Es decir, no nos vincula con lo sagrado como lo hace la comunidad, la cual se basa en vínculos sagrados de raza, nacionalidad, religión, etc. Su adhesión y su cierre es posible sin tener ningún tipo de contrato entre individuos, sería una rescisión o ruptura de la relación contractual y no un contrato de rescisión.

Si relacionamos el pensamiento de Stirner con la filosofía contemporánea, encontramos el concepto de autonomía de C. Castoriadis, que nos autolimita y nos autoinstituye, destruyendo toda instancia exterior como es el Estado, ha sido fundada a partir del caos y de la nada reciclable de utopías. Es aquí donde aparecen las multitudes plurales y cosmopolitas de Paolo Virno, que son individuos que trabajan por la desaparición de todo tipo de poder estatal y no estatal, es la marcha infinita del éxodo. Ambas, determinadas filosofías prácticas, son como una continuación del proyecto emancipador de Max Stirner, una filosofía política que se interesa en la psicología del individuo, en el trabajo, en la familia, en la fábrica, más allá del freudismo y del marxismo. También existe una conexión entre el constructo el Único y las tecnologías del sí mismo: presingularidades singulares de Gilles Deleuze, el ultrahombre de F. Nietzsche, el super-yo o alter-ego en S. Freud, la deconstrucción derridiana, la inquietud por sí mismo de la que nos habla Michel Foucault, así como el cual sea de Agamben.

Podemos decir que las filosofías de vanguardia nos hablan de la deconstrucción del sujeto a partir del conocimiento de macrodispositivos y microdispositivos de poder, a nivel de estrategia y táctica que ejercen su influencia sobre el individuo. Es el conocimiento de las tecnologías del sí mismo por el poder y para el contrapoder, un esbozo de filosofía anarquista, un no-lugar donde coinciden la filosofía y la anarquía en su sentido etimológico, filosofía sin tutela, o como se le ha querido llamar, no filosofía.

La producción de subjetividades y la reapropiación de subjetividades por parte del poder, tiene como contrapartida las posibles creaciones de subjetividades devastadoras de toda forma de poder. Solamente se podría hacer frente a estos dispositivos de poder, poniendo en marcha las **Resistencias Irresistibles**, que son disposiciones físico-políticas de los individuos únicos asociados. Si hemos descubierto que toda forma de poder se actualiza por medio de saberes mayores y menores (como ejemplo de los primeros, las Matemáticas y de los segundos, la Filosofía) sobre el sí mismo, entonces el sí mismo deberá a su vez actualizarse, para ser actual a las fuerzas exteriores e interiores que se hacen eventos en el dominio de lo vivido.

La multiplicidad de existencias se transforma en acontecimiento, en el momento en que los espacios de liberación individual y de grupos (esas fuerzas sumadas de voluntades egoístas de las que hablábamos en relación al asociacionismo stirneriano) se han convertido en un abismo para la maquinaria y la máquina del poder. El individuo único y en rebelión, sólo puede sobrevivir y vivir de lo imposible (como el emperador *Calígula*, en Albert Camus, que pide a sus ministros que le traigan la luna y que muere asesinado por ellos mismos de cara al espejo); aumentando así sus condiciones de posi-

bilidades que todavía él desconoce. El individuo o los individuos, aquí son absorbidos por el concepto de cosmos (o sin fondo) de C. Castoriadis, voluntad reciclable de existencias. Nunca hemos estado tan cerca de la cosmogonía. Hablamos aquí de fuerzas del afuera que son la posibilidad de concomitancia de existencias, a través de tecnologías de exploración y de explotación del sí-mismo en su singularidad extravagante y arrogante: el *Único* que somos cada uno. Estas fuerzas únicas son el movimiento de decadencia de toda forma de poder, a través de la capacidad de afirmación y liberación de los individuos en un mundo no dado, es decir, un mundo de ilusión, donde todo sistema se destruye y nada podemos saber de un a posteriori. Como en Paolo Virno, las multitudes se ponen a trabajar en la destrucción de toda forma de poder y no permiten ninguna posibilidad de que un poder cualquiera se instale en su lugar. Que no pasemos de ídolos antiguos a nuevos ídolos, como dice primero Max Stirner y luego F. Nietzsche. La destrucción de los ídolos es necesaria para hacer consciente el devenir. Aquí quedan explícitas las propiedades del *Imperio* y la sola (única) paz posible: la de la rebelión.

Max Stirner es un historiador de lo subterráneo, de la individualidad desdibujada por la sociedad. Él nos habla del gran olvidado de la historia, el individuo único que somos cada uno, en lucha continua por existir en su originalidad, en una sociedad creada por ingeniería social cuyo fin sería exterminar la diferencia. Todas las organizaciones sociales, unas más que otras, tienen como misión la disolución del individuo en la masa adiestrada que endereza cada gesto con una ínfima mirada. Las sociedades, nos dice Max Stirner, se deben constituir sobre la base de la posibilidad y del hecho de la existencia de la multiplicidad de individuos, no bajo la estrategia de la homogeneización del individuo, o la eliminación de la originalidad y la diferencia y su pensamiento propio traducido por el de todos. Un mundo que no respeta la unicidad del individuo en su idiosincrasia no es un mundo para ser vivido, sino un mundo de lucha por la vida y disfrute de esta existencia auténtica, perseguida por fuerzas de orden normalizador de la conducta y la cognición. Somos castigadores que se autocastigan y castigan al otro, para nunca poder ser quienes somos, destinados a no poderlo saber por las reprimendas estúpidas que nos autoinflingimos y que nos enseñaron las élites o clases dominantes por medio de la educación, la religión, el trabajo, etc. Un mundo de *homos humus* castigadores, que nos reenvían a los límites a nuestras casillas, de las que nunca deberíamos haber salido, hay que ser comedido. La imagen extrema deducida de este predicado es el campo de concentración, la tortura, etc. No puedes ser ni lo que tu especie ha hecho de ti, como por ejemplo ser negro o disfrutar de tu negritud: siempre habrán polvos blancos para maquillar esa negritud.

Hay una caída en toda forma de contestación contra el poder, la mirada de los otros se incrusta en el pánico de volver a ver al ultrahombre, que coexiste al mismo tiempo con la presunción, por parte del hombre rebelde camusiano, de la presencia de una anestesia compartida por la masa a nivel de imposibilidad creativa de contrapoder. “Está loco por rebelarse”, pero nosotros morimos de envidia de hacer, o saber estar ahí, donde nadie es capaz de estar, en rebeldía. Castigamos nuestra pusilaminidad a través de la osadía del otro.

¿Cómo despertar el anhelo de una individualidad perdida? Las respuestas que deberían aportar todas las políticas de izquierda giran entorno a la constitución de una organización social que salvaguardara en su totalidad la posibilidad de progreso original y diferenciador de las múltiples individualidades.

¿Cómo hacer coexistir las multitudes de individuos únicos sin hacer desaparecer su originalidad? Esta es la cuestión política todavía no resuelta, donde reside el secre-

to de la libertad del individuo y de las colectividades. Stirner nos contesta que no la esperemos y que luchemos por ella en un mundo todavía inexistente.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. (2005) *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- CAMUS, Albert. (1945) *Calígula suivi de Le malentendu*. París: Poche.
- DELEUZE, Gilles. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?*, con la colaboración de Félix Guattari. París: Les éditions de Minuit (Coll. « Critique »).
- DERRIDA, Jacques. (1997) *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós/ I.C.E.-U.A.B.
- FOUCAULT, Michel. (2001) *L'herméneutique du sujet (Cours au Collège de France 1981-1982)*. Edición establecida por François Gros. París: Gallimard, Le Seuil. (Coll. Hautes études).
- FREUD, Sigmund. (2003) *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial, Biblioteca Freud.
- FRIEDRICH, Nietzsche. (1993) *El ocaso de los ídolos*. Madrid: M.E. Editores.
- FRIEDRICH, Nietzsche. (1997) *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Ed. Altaya.
- VIRNO, Paolo. (2003) *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- STIRNER, Max. (1901) *El único y su propiedad*. Trad. Pedro Dorado Montero. Madrid: La España Moderna, Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia.

LA CREACIÓN ABSURDA Y EL PRINCIPIO DE CREACIÓN PERMANENTE: DOS APROXIMACIONES HACIA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA CREATIVA EN LA ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

Guillermo Cano Rojas

Abstract: In the present text it will be analyzed some limitations in the theoretical order that have pedagogical consequences to understand and to conceive the current creativity. To develop this analysis of the limitations it could be a possibility to produce a theoretical atmosphere to widen our understanding and conception of the creativity, just as its theory. From this approach of extension, we would like to play on like theoretical importance concept, the creative experience of two French creators: Albert Camus and Robert Filliou. First one, will talk about the absurd into the creative experience. Second one show us an approach about creativity us a permanent process not conditioned by judgements, and where the mistake is the space of the imagination and not a fallen by the way to the success.

Keywords: Creativity, Experience, Knowledge, Philosophy, Aesthetic, Physiology, Thinking, Theory, Art.

Resumen: En el presente texto van a analizarse algunas limitaciones de carácter teórico y de consecuencias pedagógicas dentro del entendimiento y la concepción de la creatividad actual. Realizar este análisis de aspectos limitativos nos permitiría generar una atmósfera teórica desde la que poder plantear modos de ampliar nuestro entendimiento y concepción de la creatividad, así como de su teoría. Desde este enfoque de ampliación, quisiéramos poner en juego como un concepto de relevancia teórica la experiencia creativa que nos plantean dos creadores franceses: Albert Camus y Robert Filliou. El primero nos hablará sobre aquello que hay de absurdo dentro de la experiencia creativa. El segundo nos plantea un enfoque de la creatividad como un proceso permanente y no condicionado por la elaboración de juicios, donde el error es el espacio de la imaginación y no un fallo hacia el éxito.

Palabras Clave: Creatividad, Experiencia, Conocimiento, Filosofía, Estética, Psicología, Pensamiento, Teoría, Arte.

INTRODUCCIÓN

En *Dos Aproximaciones hacia una Teoría de la Creatividad en la Estética Contemporánea* va a tratar de recrearse una atmósfera desde la que poder percibir ángulos muertos presentes en la forma de concebir la creatividad. A partir de ésta atmósfera podría apuntarse hacia una ampliación de la propia teoría creativa, y ser una posibilidad para tantear posibilidades. La creatividad es un concepto de cierta relevancia dentro del pensamiento contemporáneo y de su enseñanza. Y con un determinado alcance, estimable en la medida en que una sociedad conviene de practicar la enseñanza de un concepto o de un valor entre el conjunto de sus conceptos y valores. Lo que significa tiempo y espacio dedicado a hablar, debatir y discutir esas mismas cuestiones.

Este texto parte del análisis del término y concepto de creatividad basándome, fundamentalmente en la estética de W. Tatarkiewicz, aunque también en algunos estudios en el campo de la psicología y de la pedagogía actual. Veremos una historia de este concepto hasta que a comienzos del siglo XX se expanda por la cultura contemporánea, determinaremos la sustancia y propiedades con las que se la ha caracterizado, y su relación con otros conceptos. La novedad y la energía mental serán los dos rasgos que la caractericen, ambos vinculados a la teoría del genio. Mediante este análisis se va a reflexionar sobre aquello que, podría entenderse como ciertas limitaciones de carácter teórico y educativo en relación a la creatividad. Limitaciones que estarían imposibilitando la conciliación entre aspectos concretos de la creatividad para nuestro entendimiento y proceder con ella. Se trata de dos situaciones que trabajan antagónicamente: la hipervalorización o culto de la creatividad, y al mismo tiempo, su infravaloración y falta de reconocimiento. Su presencia puede apreciarse en la teoría creativa actual a través de dos direcciones que no se tocan por tener sentidos contrarios: la idea del genio y la idea de la democracia creativa, que nos propone que todos y todas somos creativos. Desde estos esquemas nos acercaremos a las propuestas de dos creadores franceses en dos campos interrelacionados y de fronteras lábiles: el arte y la filosofía: Robert Filliou y Albert Camus. Dos propuestas que nos acercan a la importancia de introducir la experiencia como un elemento de apreciación teórica para la creatividad. De A. Camus veremos su teoría de la creación absurda, adscrita a su filosofía de lo absurdo. R. Filliou nos acercará a una concepción de la creatividad como un estado permanente que no responde a juicios de gusto, admiración o comparación: el principio de equivalencia.

1. HACIA UNA AMPLIACIÓN DE LA TEORÍA DE LA CREATIVIDAD

1.1. *Teoría de la creatividad*

Suele ser más fácil saber lo que no es que lo que es. Sabemos que una teoría no es la elaboración intelectualizada de opiniones comunes; más bien se presenta como una herramienta de carácter conceptual. Nos permite comprender e intervenir sobre nuestra realidad y sus fenómenos. Nos permite vencer la dificultad de comprensión: romper la pereza del pensamiento para pensar sus propios límites. Adorno decía¹ que el tabú racional era la definición¹. Definir es un acto de poder. Pero como es inevitable el definir un concepto, pensemos en una manera de definir que no logre reducir conceptualmente una cosa, sino ampliarla. Proponer pues, una teoría de la creatividad que amplíe nuestra concepción de ésta. Si de lo que se trata en este texto es de proponer unas bases teóricas que nos permitan ampliar nuestro entendimiento sobre la creatividad, primeramente hemos de tener claro lo que podemos esperar de una teoría y los sentidos que podemos darle. Al respecto, la escritora y teórica chicana Gloria Anzaldúa se expresa así: “necesitamos teorías que nos permitan interpretar lo que sucede en el mundo, que nos permitan rescribir cómo y porqué relacionamos a ciertas personas de maneras específicas... teorías que crucen fronteras, que desdibujen límites”². La teo-

¹ Adorno, Theodor. “Las teorías del arte de Kant y Freud”. *Teoría Estética*. Madrid, Akal, 2004, p. 23.

² Anzaldúa, G. “Creativity is a coping strategy”. *Making face/making soul. . Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Press, 1990 p. XXIV.

ría describe su objeto, revela la posición del sujeto, y establece un modo de aproximación y relación entre sujeto y objeto. Su importancia radicaría en que produce “efectos que cambian a la gente y a la forma en la que perciben el mundo”³. Quizá por eso, una teoría es una forma de práctica, así como la práctica es una forma de teoría. El formalista Rudolf Arnheim lo expresó muy poéticamente al referirse a la teoría del arte: “la buena teoría debe oler a taller”⁴.

Parece como si al igual que en la sexualidad contemporánea, se hubiese dado una saturación de definiciones, de discursos que delimitan, todos buscando una verdad última para su pregunta ¿qué es la creatividad? La tarea de ponerle puertas al campo no es fácil. Requiere obstinación y una promesa de futuro para que se mantenga. Una teoría de la creatividad más preocupada quizá por llegar a sí misma, por aislar lo irreductible de algo irreductible, y diferenciarse asépticamente de otros territorios de la existencia humana con los que se podría llegar a juntar pero no a mezclar: Crear, en tanto que proceso y energía mental, es una actividad que la psicología asemeja a los estados extraordinarios de la mente tales como las drogas, la locura o el misticismo⁵. Comparten estos territorios de la experiencia psicológica esta marginalidad, sin embargo no todos se encuentran en la misma posición, existiendo una jerarquización entre estos comportamientos humanos. La cuestión ha sido enfatizar el objeto y el método mediante el definir. Pero si, como decía Foucault⁶, el método es el camino, éste no se conoce hasta que lo hemos andado, es decir, hasta que hemos experimentado de algún modo aquello que tratamos de conocer. Es revelado en su final, de tenerlo. Frente al objeto y a los métodos que preocupan a la teoría creativa, se sitúa una diversidad de experiencias. Microculturas dentro de una red de relaciones en las que, según G. Anzaldúa, “los actos creativos son formas de activismo político, empleando definiciones estéticas estratégicas para resistir las normas culturales dominantes, y no son meramente ejercicios estéticos. Construimos cultura si la inscribimos en sus diversas formas”⁷.

Sin embargo, no se trataría de realizar un estudio del origen del concepto esperando encontrar la esencia misma de la cosa. Hay que seguir el hilo de sus discontinuidades, de sus dispersiones, sus usos no previstos, sus irregularidades, su diversidad no prevista.

1.2. Historia del concepto y del término en W. Tatarkiewicz

En tanto que herramienta conceptual, la teoría se vale de conceptos. Para poder dotar de profundidad histórica y filosófica al concepto de creatividad la obra del filósofo polaco W. Tatarkiewicz⁴ nos ha parecido interesante, ya que es uno de los filósofos y estetas que más se ha esforzado por rastrear el término y el concepto, aunque no obstante puede decirse que para finalmente otorgarle un precario reconocimiento: “Uno

³ Anzaldúa, G. “Creativity is a coping strategy”. *Making face/making soul*. . *Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Press, 1990 p. XXV.

⁴ Arnheim, Rudolf. Ver la introducción de Arte y percepción visual. Madrid, Alianza, 1993.

⁵ González de Rivera y Revuelta, José Luís. “Creatividad y estados de conciencia”. (Revista de *Psicología General y Aplicada*, Madrid, 1978; 33: 415-426). En http://www.gonzalezderivera.com/art/pdf/78_A009_01.pdf Consultado: 21/01/08

⁶ Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets, 1992, p. 44.

⁷ Anzaldúa, G. “Creativity is a coping strategy”. *Making face/making soul*. . *Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Aunt Lute Press, 1990, p. XXIV.

podría decir: no es un concepto científico, sino filosófico. Si comparamos el arte con un ejército, diríamos que no es como una espada o un rifle, sino como una bandera. Las banderas se necesitan también con toda seguridad en las ceremonias, y algunas veces incluso en la batalla.”⁸ Él mismo distingue entre el término, el concepto y su teoría, y en relación a la historia del término nos plantea el siguiente esquema histórico: “1. Durante casi mil años, el concepto de creatividad no existió en filosofía, ni en teología, ni en el arte europeo... 2. Durante los siguientes mil años, el término se utilizó, pero exclusivamente en teología: *creator* era un sinónimo de Dios... 3. Es en el s. XIX cuando el término “creator” se incorporó al lenguaje del arte. Pero entonces se convirtió en la propiedad exclusiva del arte: creador se convirtió en sinónimo de artista... 4. En el s. XX, la expresión “creator” empezó a aplicarse a toda la cultura humana... hoy día manejamos muchas variantes de palabras que tienen una misma raíz y un sentido análogo... De todas estas, creatividad, contiene una ambigüedad singular; se usa para designar un proceso que tiene lugar en la mente del creador, pero también para el producto de ese proceso... y la diferencia es significativa, ya que conocemos bien las obras, pero sólo no es dado adivinar –e intentar reconstruir– el proceso”⁹.

Durante la Antigüedad, no existía una palabra que designase esta idea de creación, y si se llegaba a pensar en esos términos, se hacía pensando en Dios. Los griegos antiguos no utilizaban los términos de “creador” o “crear”, ni sintieron la necesidad de utilizarlos, puesto que la palabra “fabricar” les bastaba para sus propósitos. Los dos conceptos que tuvieron relacionados procedían de la teogonía y la cosmogonía, y éstas se modelaban mediante el concepto de *nacimiento*, que a su vez implicaba la creación a partir de una materia ya existente. El concepto de creatividad empezó a tomar cuerpo al final de la antigüedad, pero en su forma negativa: *ex nihilo nihil* (nada puede surgir de la nada). En la Edad Media, el concepto de creación a partir de la nada fue concebible, si bien como atributo divino y no humano. El latín, en referencia al lenguaje fue más rico que el griego: “tenía un término para crear (*creatio*) y para creador; tenían dos expresiones –*facere* y *creare*– donde el griego tenía sino una”¹⁰. Los dos términos venían a designar lo mismo. El concepto de creación entró en la cultura europea no a través del arte, sino a través de la religión cristiana. “El concepto religioso de creación no tiene, desde luego, ninguna conexión con el arte, pero el concepto artístico posterior sí que comenzó con él y se modeló en el arte... la creación, según la doctrina cristiana, es sinónimo de un acto mediante el cual Dios da existencia a las cosas: y se trata de una creación “a partir de la nada””¹¹ –*Creatio Ex Nihilo*–. Las filosofías y religiones conocen tres grandes enfoques con respecto al origen del mundo. Uno es *dualista* y dice: hay un Dios, y existe la materia eterna; Dios creó el mundo a partir de esta materia. Esto es así también en los mitos babilónicos y en Platón. El segundo enfoque es el *emanantista*: para los neoplatónicos existe sólo el absoluto a partir del cual emerge el mundo. La religión cristiana y la teología rechazan ambos enfoques y adoptan una postura *creacionista*: existe Dios y nada más. La creación del mundo es un *dogma* de la religión cristiana, un misterio de la fe, y no un objeto de conocimiento. Es por eso que el término crear comenzará a dejarse de aplicar a la actividad humana, que se caracterizará por la fabricación de cosas, como afirmaba Casiodoro

⁸ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, pp. 298-300.

⁹ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 286.

¹⁰ *Ibidem*, p. 282.

¹¹ P. 290.

en el s. VI. Más tarde, en la Edad Moderna, el concepto de creatividad cambió radicalmente: el requisito “a partir de la nada” desapareció. Es en esos momentos cuando comienza a concebirse como la fabricación de cosas nuevas, en lugar de fabricar algo a partir de la and. Esta novedad podía entenderse en varios sentidos, pero en cualquier caso “fue la novedad la que definió la creatividad”¹². Y el Renacimiento quien hizo tomar consciencia de su independencia, libertad y creatividad propias: “este sentimiento tenía que manifestarse ante todo, y por encima de todo, en la interpretación del arte. ¡Pero con qué dificultades se produjo! Los escritores del Renacimiento intentaron dar voz a este sentido de independencia y creatividad, buscando la palabra acertada... pero la creatividad no se incluyó por el momento”¹³. Filósofos y teóricos del arte como Marsilio Ficino, Alberti, Rafael, Leonardo, Miguel Ángel, Vasari, Paolo Pino, Paolo Veronés, Zuccaro, etc., desplazaron sus concepciones del arte hacia la invención, independiente ésta de la Naturaleza, hacia la visión propia en lugar de la imitación, incluso llegaron a concebir el arte como una forma de perfeccionamiento de la Naturaleza. En lo que concierne a la poesía, la *creatio ex nihilo* es aplicable al poeta, pues crea a partir de la nada; la poesía es ficción, una transformación, pero todavía no es creación en el sentido moderno. Será en el S. XVII cuando por primera vez alguien la emplee: el poeta y teórico polaco Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595-1640). Para él, el poeta no ya inventa, sino que “crea algo nuevo”, y equiparó en ese sentido a Dios con el poeta. Sin embargo, esta capacidad de creación para Kazimierz es sólo aplicable al poeta, no a los artistas. Hacia el s. XVIII el concepto de creatividad fue apareciendo con mayor frecuencia en teoría del arte, unido al concepto de imaginación, muy presente en el pensamiento artístico de la época. Addison escribió que la imaginación contiene algo parecido a la creación, y Voltaire declaró que el verdadero poeta es creativo. Será precisamente en la Francia del s. XVIII donde la idea de la creatividad humana encontrará más resistencia. Por ejemplo, el pintor Batteux pensaba que la imaginación no puede crear, sino que sus productos devenían del modelo natural. Esta resistencia tenía un triple origen: un origen lingüístico, ya que creación se reservaba a *creatio ex nihilo*, no pertenecía a la condición humana. Tenía un origen también filosófico, puesto que la creación era un acto misterioso, y la Ilustración no admitía misterios. Y tenía un origen artístico, pues los artistas debían de ceñirse a normas, y la creación era incompatible con éstas. Esta resistencia sería la más débil ya que a esas alturas de la Historia, comenzaba a asumirse que esas reglas procedían de la mente humana y no de los imperativos divinos.

1.3. La sustancia creativa

Pero si durante el s. XVIII se dio una considerable resistencia, durante el s. XIX se recuperó todo el tiempo perdido. Al arte “ahora no sólo se le reconoció la creatividad, sino que sólo se le reconocía a él.”Creador” llegó a ser sinónimo de artista y poeta. Cuando más tarde, al principio del s. XX, comenzó la polémica sobre la creatividad en las ciencias y en la naturaleza (p. ej. Bergson en *La evolución creadora*), la gente en general pensó que se trataba de la transferencia a las ciencias y a la naturaleza de

¹² Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 288.

¹³ *Ibidem*, p. 282.

los conceptos propios del arte”¹⁴. Según el esteta italiano G. Morpugo Tagliabue¹⁵, el concepto de creatividad abrió un nuevo periodo en la historia de la teoría del arte: el arte había sido imitación en el periodo clásico; había sido expresión en el periodo romántico; el arte concebido como creación pertenece a nuestra época. Pero a su vez, la creatividad, como hemos apuntado anteriormente, excederá el campo artístico para alcanzar toda actividad humana. Esta expansión del uso del concepto ha representado a su vez una modificación de sus contenidos. Visto así, la creatividad ha sido un concepto que ha representado una secularización de un campo de trascendencia, que ha consistido en retirarle a dios sus facultades para adjudicárselas al ser humano: “Así, un erudito al revisar la historia del concepto de creatividad se encuentra con tres interpretaciones diferentes: una de ellas presenta la creatividad como divina (C1), la segunda como humana (C2), y una tercera como exclusivamente artística (C3). La creatividad humana en términos generales viene a ser el último de estos conceptos, típico de nuestros tiempos. Los otros dos no han caído en desuso, ya que los teólogos siguen utilizando el primero, y los periodistas utilizan a menudo el tercero”¹⁶.

Para el filósofo, si se quiere comprender mejor el proceso de secularización que ha ido experimentado el concepto de creatividad artística hasta expandirse por la cultura contemporánea, hay que pensarlo en relación a la ciencia o a la tecnología. No es ni una cosa ni otra, y lo que al arte le resulta esencial, a las otras le resulta decorativo. T. Adorno en cambio no tiene un juicio tan duro, y considera que el arte efectivamente no es un conocimiento que sea científico, pero en cambio logra complementar a la ciencia, puesto que abarca territorios a los que ésta no llega.”¹⁷. A. Camus va más allá y nos plantea: “Si el mundo fuese claro, no existiría el arte”¹⁸. W. Tatarkiewicz entonces se pregunta: “¿Cuál es la sustancia de este concepto, en qué consiste la creatividad, qué rasgos hacen que sean diferentes las actividades y las obras creativas de las que no lo son? La respuesta es sencilla... es la novedad: la novedad que existe en una actividad o en una obra. Pero ésta es una respuesta simplista; la creatividad no se da cada vez que se da novedad. Toda creatividad implica novedad, pero no a la inversa.”¹⁹. El concepto de novedad es algo vago: todo cambia y nada cambia. Los puntos de vistas pueden ser relativos y, donde en un enfoque pueden presentarse novedades, en otro no. Por otro lado, la novedad está sujeta a gradación; es mayor o menor. Pero no hay medida, balanza o aparato que pueda medir la novedad. La novedad lograda por personas creativas tiene varios orígenes: es deliberada o no intencionada, impulsiva o dirigida, espontánea o resuelta metódicamente a base de estudio y reflexión; es el sello de las diversas actitudes de las personas creativas, la expresión de sus diferentes mentalidades, destrezas y talentos... y experiencias.

Pero la sustancia creativa no se compone únicamente de novedad: “Comprende también algo más –un nivel más elevado de acción, un mayor esfuerzo, una mayor eficacia. Desde luego, es imposible precisar donde comienza ese nivel superior... Consideramos personas creativas aquellas cuyos trabajos no son sólo nuevos, sino que además son la manifestación de una habilidad especial, una tensión, una energía men-

¹⁴ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 284.

¹⁵ En Morpugo-Tagliabue: *La Estética contemporánea, una investigación*. Editorial Losada, S. A. Buenos Aires, 1971.

¹⁶ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, pp. 288-290.

¹⁷ Adorno, Theodor. *Teoría Estética*. Madrid, Akal, 2004.

¹⁸ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 129.

¹⁹ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 292.

tal, un talento o un genio. La energía mental utilizada en la producción de algo nuevo nos da la medida de la creatividad así como la de la misma novedad. En realidad es, después de la novedad, una segunda forma de medir la creatividad.”²⁰ La creatividad entendida como una energía interior, como un medio de percibir y organizar del exterior sensaciones desconectadas, fueron ideas ya planteadas por Platón, pero cuya asociación con mayor relevancia se la darían Kant y Goethe, y es sobre todo una convicción de nuestros tiempos, expresada por Heidegger, Cassirer y Koestler. La creatividad tiene dos parámetros, dos criterios: la novedad y la energía mental, y ninguno de los dos se prestan a ser medidos, se evalúan intuitivamente: “en consecuencia, la creatividad no es un concepto con el que se pueda operar con precisión”²¹. Puede apreciarse que para el filósofo, el concepto de creatividad no le resulta ejemplar: “La misma expresión “creatividad” es ambigua, pues ha cambiado de significado a lo largo de la historia, y el significado final, vigente hoy es (utilizando una distinción cartesiana) a lo sumo claro, pero no distinto”. Y es en este punto donde W. Tatarkiewicz concluye su valoración de la creatividad; no la considera como un concepto teórico operativo, “pero es una contraseña útil”²².

2. CULTO AL MITO Y UNA PROMESA ABSOLUTA

Para W. Tatarkiewicz hay varias razones por las cuales la creatividad puede llegar a ser tan valorada.: “(1) Porque puede producir cosas nuevas y ampliar el marco de nuestra vida. (2) Porque es una manifestación del poder de independencia, individualidad y singularidad de la mente humana. Presenta un componente hedonista, y, (3) sobre todo, el culto a la creatividad es un culto a la capacidad sobrehumana”²³. Es esta idea de “capacidad sobrehumana” donde la teoría creativa pierde capacidad de maniobrar puesto que adentra en el terreno de la trascendencia. Las dos propiedades de la sustancia creativa, la novedad y la energía interior se unen en el mito. Si queremos pensar la creatividad, rápidamente se nos representa verticalmente la figura del genio en el horizonte mental. Y al mismo tiempo, pero en sentido horizontal, se expande la idea de la democracia creativa, es decir, todos y todas tenemos a un ser creativo inactivo, latente en el interior: démosle pues paso. Pero se cruzan; ser creativo guarda en sí la promesa de ser genio, vivido como una referencia y tenido como un fetiche. De manera que la teoría se ofusca en encontrar el origen del origen, ya que la novedad procede de las actitudes y expresiones de los individuos, de su forma de percibir y organizar su mundo. En el origen puede hallarse el inconsciente, la inspiración, incluso un instinto de supervivencia... y sin embargo la propia experiencia parece pasar desapercibida. Si la teoría de la creatividad se infla en un punto, en otro se estrangula. Su hipervaloración, según el filósofo, se ha construido desde el arte como una forma de criba: “El culto a la creatividad puede ser una consecuencia de la superproducción del arte. Constituye un criterio de selección de obras de arte, de las que existe una cantidad excesiva”²⁴. Lo que lamenta como una banalidad: “hoy día, la ola de veneración por

²⁰ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, pp. 293-294.

²¹ *Ibidem*, 294.

²² pp. 298-300.

²³ pp. 298-300.

²⁴ Tatarkiewicz, W. *Historia de Seis Ideas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1992, pp. 294-295.

la creatividad sigue creciendo... no importa lo creado... siempre que se produzca la creación... lo que preocupa es la creatividad, no el arte: no se puede avanzar más en el culto a la creatividad”²⁵. Al final de este culto queda un pancreacionismo, donde se concibe al individuo realizándose existencialmente a partir del desarrollo de su propia singularidad. La trascendencia encarnada y concedido el prestigio. Pero desenfocado el sentido. Lo más radical que podría decirse a partir de la experiencia de creadores es que una parte estimable de todos aquellos que han sido entendidos como genios, han optado por la renuncia a sus propios campos, o al menos a la influencia de éstos. Susan Sontag da buena cuenta de ello en su estética del silencio en los *Estilos radicales* (1969), cuando alude a algunos pensadores y creadores relevantes del s. XX: Rimbaud, Wittgenstein o Duchamp: “Al mismo tiempo que renunciaba de manera ejemplar a su vocación, cada uno de estos hombres proclamaba que sus logros anteriores en el campo de la poesía, la filosofía o el arte habían sido triviales, habían carecido de importancia... el repudio de la obra se convierte en una nueva fuente de validez, en un certificado de indiscutible seriedad... aquella que interpreta el arte como un “medio” para lograr algo que quizá sólo se puede alcanzar cuando se abandona el arte”²⁶. Se trata de una experiencia de divorcio con la realidad. No sus decisiones, que también, sino lo que les ha empujado hasta éstas, la mezcla de sus hábitos, de sus inercias, de sus intentos, de sus progresos, el conjunto de una miriada de experiencias destilando otra experiencia. Detengámonos un momento dentro de esta atmósfera para preguntarnos desde la filosofía acerca de la experiencia. En la crítica que realiza Heidegger del concepto de experiencia de Hegel, la experiencia es la experiencia de la conciencia. Es un viajar, que recorre un “camino”. Un camino cuyo curso tiene de dos sentidos: como andar y como pasaje, y que es “inaugurado, de modo que puede mostrarse algo manifiesto”²⁷. “La experiencia, en tanto este *curso de examen*, examina la conciencia en lo que ella misma es, en su esencia, en la que como autoconciencia continuamente se mide” Sólo que este medir y ponderar es experiencia trascendental, un examinar en el recorrido la sucesión esencial de las figuras de la conciencia. La experiencia, en tanto que curso “significa el aventurarse a algo a partir de visualizar lo que allí surge”. “La experiencia es un “pasar por”; y ello por una parte en el sentido de *soportar* y *sufrir*, a saber la violencia esencial en la conciencia de su propia esencia absoluta. Tiene como rasgo fundamental una doble negación, que exige un continuo abandono de lo presuntamente alcanzado. “El curso de la experiencia es un “camino de la desesperación” y por ello la experiencia es esencialmente una “dolorosa experiencia”.” Así pues, la experiencia de la conciencia es como curso, como examen, como pasar por (solventar y acabar), como dolor, como trabajo, siempre también y por doquier una información y noticia. “Pero esta información nunca es un mero percibir, sino el hacer aparecer... es decir, alcanza una figura esencial de la conciencia”. “La experiencia es ella misma en su esencia como curso y venir a sí misma, el ser de la conciencia... La conciencia es el “sujeto” de la experiencia, es lo que la experiencia pasa por con ella misma... La experiencia por la que pasa la conciencia es al mismo tiempo la experiencia que ella hace “consigo misma” como objeto”²⁸.

²⁵ *Ibíd.*, p. 295.

²⁶ Sontag, Susan. “La Estética del Silencio”. *Estilos radicales*. Madrid, Suma de Letras, 1985. pp. 16-17.

²⁷ Heidegger, Martin. “El concepto de Experiencia de Hegel”. *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 137-138.

²⁸ *Ibíd.*, p. 139.

Puede ser quizá una de las reflexiones más curiosas que podríamos extraer a partir de mirar y comprender la vida de l@s genios. No sólo reconocerlos por los efectos de sus vidas, sino también por los procesos y experiencias donde pusieron en juego sus capacidades y la determinación de sus empresas. Y a la luz de las reflexiones de Susan Sontag, ¿Qué conclusiones podemos extraer de estos hechos tan significativos? ¿Qué sucede en el proceso de un genio que le obliga a distanciarse de aquello que ha buscado y que todos buscan? ¿Qué tipo de experiencia creativa se ha ido trenzando con su experiencia vital? “Sin embargo, –continúa Sontag– no se puede dejar de advertir en esta renuncia a la “sociedad” un gesto marcadamente social... el artista sólo puede tomar una decisión ejemplar de esta naturaleza después de demostrar que tiene talento y que lo ha ejercido con autoridad”²⁹ “Para salvar esta ignominiosa sujeción a la historia, el artista se exalta con el ensueño de un arte totalmente ahistórico, y por tanto no alineado”³⁰. Silencio y saturación de discursos al mismo tiempo.

3. LA CREACIÓN ABSURDA DE ALBERT CAMUS

absurdo, da. (Del lat. *absurdus*). **1.** adj. Contrario y opuesto a la razón; que no tiene sentido. U. t. c. s. **2.** adj. Extravagante, irregular. **3.** adj. Chocante, contradictorio. **4.** m. Dicho o hecho irracional, arbitrario o disparatado.
Diccionario R.A.E.

La Filosofía absurda de Albert Camus

Albert Camus sin pretenderlo realizó dos absurdas profecías: la primera fue afirmar que no podría darse una muerte más ridícula que la de un accidente de tráfico. A los pocos meses murió en un accidente de tráfico. En la segunda, dijo que obtener fama es algo relativamente fácil de lograr; lo difícil es merecer esta fama. En su caso, más que merecido. Cuando en 1942 publicó *El Mito de Sísifo* su pensamiento no concibe la antigua oposición entre el arte y la filosofía, puesto que ambos participan de lo absurdo, una categoría que A. Camus considera constitutiva de la condición humana: “La idea de un arte separado de su creador no sólo está pasada de moda, es falsa. Por oposición al artista, se señala que ningún filósofo ha creado nunca varios sistemas. Mas eso es cierto en la misma medida en que ningún artista ha expresado nunca más de una sola cosa bajo diferentes rostros. La perfección instantánea del arte, la necesidad de su renovación, no son sino un prejuicio. Porque la obra de arte es también una construcción y todos sabemos cuán monótonos pueden ser los grandes creadores. El artista, como el pensador, se compromete con su obra y deviene con ella. Esta ósmosis plantea el más importante de los problemas estéticos. Por añadidura, nada más inútil que estas distinciones por métodos y objetos para quien está persuadido de la unidad de las metas del espíritu.”³¹ Lo absurdo surge del permanente divorcio entre el individuo y su realidad, y es esta experiencia la que la creación puede reflejar: “Pensar es ante todo querer crear un mundo (o limitar el propio, lo cual viene a ser lo mismo). Es partir del desacuerdo fundamental que separa al hombre de su experiencia para en-

²⁹ Sontag, Susan. “La Estética del Silencio”. *Estilos radicales*. Madrid, Suma de Letras, 1985, p. 18.

³⁰ *Ibidem*, p. 32.

³¹ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 127.

contrar un terreno de entendimiento conforme a su nostalgia, un universo encorsetado con razones o aclarado con analogías que permite resolver el insoportable divorcio”³². Desde esta experiencia de divorcio puede introducirse dentro de la creación de la obra una dimensión de comunicación y relación entre la soledad y la misma comunicación: “Hasta los hombres sin evangelio tienen su Monte de los Olivos. Y tampoco en el suyo hay que dormirse. Para el hombre absurdo no se trata de explicar y resolver, sino de sentir y describir. Todo comienza con la *indiferencia clarividente*. Describir, tal es la suprema ambición de un pensamiento absurdo. También la ciencia, llegada al término de sus paradojas, cesa de proponer y se detiene a contemplar y dibujar el paisaje siempre virgen de los fenómenos. El corazón aprende así que la emoción que nos transporta ante los rostros del mundo no proviene de su profundidad, sino de su diversidad... Sería un error ver en ello un símbolo y creer que la obra de arte puede considerarse un refugio ante lo absurdo. Es en sí misma un fenómeno absurdo y se trata solamente de describirla. No ofrece una salida al mal del ánimo. Es, por el contrario, uno de los signos de ese mal, que lo repercute en todo el pensamiento de un hombre. Pero por primera vez saca al ánimo de sí mismo y lo coloca frente a otro, no para que se pierda, sino para mostrarle con un dedo preciso el camino sin salida por el que se han adentrado todos. En la época del razonamiento absurdo, la creación sigue a la indiferencia y al descubrimiento. Marca el punto desde donde las pasiones absurdas alzan el vuelo y donde el razonamiento se detiene”³³.

La obra de arte

Para Camus la creación de la obra produce conciencia y le dota de sentido a ésta. Pero esta creación es el gran mimo, una imitación de la realidad. La obra permite el abordaje de lo inconmensurable. Pero todo comienza con la “indiferencia clarividente” desde la que se describe lo absurdo de este mundo. Se trata de saber vivir, que no de saber hacer. Hay una relación entre la experiencia global de un artista y su obra: puede ser esta relación pretenciosa o puede saber trasminar sus deliciosas sustancias: “La obra de arte nace del renunciamiento de la inteligencia a razonar lo concreto. Crear o no crear no cambia nada. El creador absurdo no se apega a su obra. Podría renunciar a ella; a veces renuncia... Se puede ver en ello al mismo tiempo una regla de estética... hay cierta relación entre la experiencia global de un artista y la obra que refleja... Esa relación es mala cuando la obra pretende dar toda la experiencia en el papel... Esa relación es buena cuando la obra no es sino un trozo tallado en la experiencia, una faceta de diamante cuyo brillo exterior se resume sin limitarse. En el primer caso, hay sobrecarga y pretensiones de eternidad. En el segundo, obra fecunda a causa de todo un sobreentendido de experiencia cuya riqueza se adivina. El problema para el artista absurdo es adquirir el *savoir-vivre* que supera al *savoir-faire*... La obra absurda ilustra la renuncia del pensamiento a sus prestigios y su resignación a no ser sino una inteligencia que pone en marcha las apariencias y cubre con imágenes lo que carece de razón.”³⁴

³² *Ibidem*, p. 130.

³³ Pp. 125-126.

³⁴ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 128-129.

4. ROBERT FILLIOU Y EL PRINCIPIO DE CREACIÓN PERMANENTE

*El arte es lo que hace la vida
más interesante que el arte
Robert Filliou*

De formación artística autodidacta, R. Filliou originariamente estudió durante su juventud economía en Francia. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, viajó primero para ejercer como economista en Estados Unidos, y después en Corea. Allí trabajó para la ONU (1951-1954) participando en la reconstrucción de Corea del Sur, hasta que abandonará su trabajo por el arte en 1954 con su primer *Principio de Economía Poética*. Su adolescencia estuvo marcada por la Segunda Guerra Mundial y por su compromiso con la resistencia, y con ulterioridad adquirió compromiso con diferentes causas sociopolíticas. Todo eso quedó reflejado en su trabajo mediante el rechazo de cualquier forma de autoridad. Filliou estuvo muy influenciado por la filosofía zen –la considera medular en su principio de *creatividad permanente*–, la religión budista y la cultura asiática. Sus influencias literarias las encontró en la Generación Beat, en Allen Ginsberg o William Burroughs. Las influencias artísticas vinieron de John Cage, Joseph Beuys o George Brecht. Con este último formaría parte del movimiento Fluxus, creado originariamente por J. Cage en Estados Unidos (1962), y rápidamente desarrollado también en Europa, como uno de los movimientos artísticos más importantes tras la Segunda Guerra Mundial. Durante finales de la década de los sesenta y especialmente en 1969 desarrolló diversos trabajos en torno a esta noción de *Creación Permanente* dentro de una *Red Eterna* definida bajo planteamientos místicos y espirituales de la vida. El concepto de *Red Eterna* lo concibió junto con George Brecht y propone un sistema que identifica el arte con el mundo. Un proyecto que pretende vincular el arte con la vida, entendiendo ésta como una evolución del espíritu y del universo. La experiencia creativa puede aproximar la experiencia vital hacia un “arte de vivir”, una forma de poetizar el arte y la vida. Filliou afirmaba que no tenía importancia alguna que el arte no existiese, siempre y cuando la gente fuese feliz. Estaba más interesado por la práctica creativa que por sus objetos resultante. El arte lo concibe como una forma organizada de ocio, un uso creativo del tiempo que pone en juego la capacidad de aprovechar la imaginación tantas veces como sea posible. Una concepción lúdica del arte en la que el juego se convierte en un mecanismo de deconstrucción y distanciamiento del lenguaje, aunque la dificultad de su trabajo se manifestaría en tanto que proyecto de comunicación inmaterial. Filliou admite lo *incongruente*, lo *cómico* y lo *grotesco*, en trabajos donde resignifica objetos, valiéndose de procedimientos artísticos como el *ready made* de Marcel Duchamp. La comunicación que pretendía entre el arte y la vida tomó forma mediante el trabajo colectivo, aproximaciones conceptuales y la utilización de una multitud de medios artísticos: performance, poesía, pinturas, vídeos, dibujos, collages, fotomontajes, ensamblajes, o teatro. En su *República Genial*, la furgoneta Volkswagen donde vivía con su pareja y sus hijas, comenzó a darle importancia a la idea de la creatividad. Valoraría la intuición y la imaginación frente a la realización técnica y artesana de la obra de arte. Para ello apelaba a la capacidad de cada uno de mirar hacia su propio genio y atenderlo independientemente de cualquier autoridad externa. Filliou llegó a definirse como un *genio sin talento*. La importancia de la imaginación va pareja de una defensa de la inocencia como un acto pasivo por excelencia, desde el que cualquier acto que nazca será espontáneo. Además, la espontaneidad le suponía una alternativa frente a un

mundo racionalizado y funcionalista donde privaban las relaciones basadas en la economía y la productividad. La *República Genial* planteaba el arte como una toma de conciencia social y personal, una actividad investigadora donde se entrecruzan el arte, la ciencia y la herencia intelectual.

No comparar, no enjuiciar, no admirar

Toda su filosofía será condensada en el *Principio de Equivalencia*, que constituye el elemento central de su *Creación Permanente*. Se trataría de crear una obra inacabada pero en constante realización. Mediante este principio, que utilizó por más de veinte años, en una misma obra habría tres propuestas equivalentes³⁵:

Lo bien hecho: objeto acabado armónicamente, idealmente.

Lo mal hecho: la introducción del error o del desorden, lugar de la imaginación y de lo poético- como taller de experimentación en libertad.

Lo no hecho, que sería la simple enunciación de la idea, sin hacer.

De manera que cada vez que enunciase la intención de realizar algo, realizaría la materialización ideal o perfecta de esa intención, así como realizaría otra materialización errónea o imperfecta. Ésta sería el espacio de la imaginación dentro un proceso que va interactuando elementos racionales e irracionales. Trabajar así las ideas, inventando a través del error permite una infinidad de variaciones. Filliou sostiene el *Principio de no Juicio no Admiración y no Comparación*, generando un trabajo sin culpa o competitividad mediante la combinación del error, de lo ideal y del concepto. En sí misma, cada obra realizada representa un conjunto de *lo bien hecho*, que vuelve a plantear otro conjunto como *mal hecho y no hecho*. Este principio permitiría según Filliou, desmontar valores estéticos atribuidos al arte y revalorizar el papel de la intuición en el resto de ciencias.

ACLARAR UNA ATMÓSFERA

La sustancia creativa presenta ángulos muertos que el concepto de experiencia puede ayudar a dilucidar. Fundamentalmente la experiencia de divorcio con nuestra realidad que puede producir los gestos de renuncia al prestigio incluso en los genios. A. Camus nos habla sobre la absurdidad de la creación a partir de la indiferencia clarividente. Y Filliou nos plantea la creación estética sin juicios estéticos, asumiendo el error como un elemento creativo más. Ambos representan dos modos de entender la creación artística donde se borran y confunden las fronteras que separan al arte de la vida. Y ambos no niegan sus contradicciones, se asumen como parte del camino del que hablaba Heidegger.

Si se da por buena esta consideración, podemos determinar que un requisito teórico para la creatividad es situarla dentro del orden de relaciones que constituyen nuestra experiencia social y cultural. Se trata de analizar sus condiciones de posibilidad

³⁵ Para ampliarse esta información consultar: *Robert Filliou: Genio sin talento*. Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2003.

en tanto que experiencia, en el sentido artístico y en el sentido existencial. Y esto engloba una tensión dentro del proceso creativo entre lo que se quiere y lo que se puede, y no se puede, de igual modo entre lo que se busca y lo que se encuentra. Poner la atención teórica en las condiciones de posibilidad de emergencia de una experiencia, permite dar cuenta de las posibilidades reales de una teoría, y no de sus posibilidades teóricas, en el sentido más abstracto. La teoría va a oscuras si rinde cuentas a los cultos, pues no se trata de conocer o de comprender al genio tanto como de hacer comprensible su experiencia creativa.

LA CORAZONADA “ZOMBIE” Y EL MATERIALISMO

Juan José Colomina Almiñana

Dpto. de Historia y Filosofía de la Ciencia - Universidad de La Laguna

*Nos vemos obligados a confesar que la percepción y lo que depende de ella es inexplicable por razones mecánicas. Supongamos la existencia de una máquina cuya estructura le permitiera pensar, sentir y ser capaz de percepción... Si la examinamos por dentro no hallaremos sino piezas que trabajan unas sobre otras, pero nunca nada que explique una percepción. Habrá que buscar esa explicación en la sustancia simple y no en el compuesto o en la máquina (Leibniz, *Monadología*, 17).*

Abstract: My aim is (first) the analysis of ‘the zombie hunch’ notion, to define (secondly) the main thesis that sublies to this intuition in their two slopes (both the metaphysic and the epistemic) and to try (thirdly) to contribute some positive solution that allows, first, to remove more possible all this intuition of any explanation of the consciousness and, secondly, to contribute our view to an externalist and materialist explanation of the consciousness.

Keywords: consciousness, materialism, dualism, mental content, mind-body problem.

Desde hace varios años, los intentos de los filósofos de la mente por aportar una explicación materialista al problema de la conciencia han sido frustrados por varios obstáculos. El primero destacable es el avance continuado de las ciencias naturales específicas que se encargan del cerebro y de su arquitectura neuronal y biológica (neurología, neurobiología, neurofisiología, etc.), porque los nuevos descubrimientos aportan cada vez más datos empíricos¹ que deben ser reubicados en cualquier teoría que pretenda ofrecer una explicación plausible a nuestra cuestión. Pero atender a esta cuestión ahora nos obligaría a desplazar la atención a varios problemas subyacentes (como la pertinencia del método científico, la metafísica asociada al mismo, la matización entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, etc.), todos ellos pertenecientes al campo de la Filosofía de la Ciencia, cuando es nuestra pretensión mucho más modesta aquí: establecer la pertinencia de una teoría materialista de la conciencia.²

¹ Junto a los ejemplos clásicos proporcionados por el espectro invertido, los qualia ausentes o la ceguera visual, deben tenerse en cuenta datos recientes respecto de ciertas lesiones cerebrales y ciertas enfermedades del sistema nervioso junto a nuevos descubrimientos acerca de la fisiología cognitiva. Datos al respecto pueden encontrarse en B. J. Baars, W. P. Banks and J. B. Newman (eds.); *Essential sources in the scientific study of consciousness*. Cambridge (Ma.): MIT Press, 2003.

² Aunque aquí no dispongo de tiempo ni espacio para hablar más detenidamente, no puedo resistir hacer una advertencia: la aceptación acrítica que a menudo algunos filósofos realizan respecto del método

Otro de estos escollos aparentemente insalvables que se han expuesto como traba para una explicación de dicha índole ha sido aportado dentro del mismo ámbito de la Filosofía analítica de la Mente (con el respaldo del sentido común y de la psicología popular). Éste consiste en una impresión intuitiva que nos dice que no es posible establecer una teoría total de la conciencia porque siempre quedaría algo que dicha teoría sería incapaz de explicar: la esencia de lo consciente. Para reforzar dicha tesis, algunos de estos filósofos *misterianistas* (tal y como los denominó Flanagan,³ por considerar que la conciencia siempre ocultaría algún elemento misterioso) lanzaron una bomba intuitiva que muestra en qué consistiría este elemento (en realidad, tan sólo llegan a postular su existencia, pero jamás aportan una prueba clara de qué sea más allá de la apelación a la intuición y la lógica del sentido común, y mucho menos una explicación de en qué pudiera consistir) a partir de la comparación entre un ser que tiene experiencias conscientes y un ser que, aunque aparentemente se comporta de modo tal que parece actuar conscientemente, realmente carece del contenido consciente del cual sí dispone un ser con conciencia. A este experimento mental se lo ha denominado *la corazonada 'zombie'*.⁴

Es pretensión del autor, después de analizar en qué consiste la corazonada 'zombie' y mostrar los más relevantes de los experimentos mentales aportados en los últimos años por los expertos en su favor, deslindar la tesis principal que subyace a esta intuición, que no es otra que el dualismo (al menos, de propiedades), en sus dos vertientes (la metafísica y la epistemológica) e intentar aportar alguna solución positiva que permita, en primer lugar, alejar cuanto más posible la plausibilidad de la intuición 'zombie' (o mejor, del sentido común y la psicología popular) de toda explicación de la conciencia (aunque, como veremos, si se concibe adecuadamente la conciencia, la corazonada 'zombie' puede ser absorbida dentro de nuestra teoría sin mayores problemas) y, en segundo lugar, aportar nuestro granito de arena a una (posible) explicación externista de la conciencia.

1. ¿QUÉ SON LOS 'ZOMBIES'?

Comenzaremos nuestra discusión presentando a los 'zombies'. Según la literatura al uso, un 'zombie' es una réplica exacta molécula por molécula de cualquier individuo consciente (esto es, físicamente indistinguible de ese mismo ser consciente) que, aunque su conducta y comportamiento son socialmente aceptables (e incluso parece responder causalmente a los estímulos externos e internos), no posee experiencias verdaderamente conscientes.

científico empírico al aceptar determinados resultados específicos de las ciencias del cerebro son un tanto peligrosas, en tanto éste suele presuponer una metafísica implícita que vincula necesariamente los datos escrutados con algún tipo de compromiso conceptual más allá de los hechos analizados. No estoy en contra del empleo de los datos de la ciencia, muy al contrario los considero beneficiosos, pero sí considero que es alarmante el modo aséptico en que suelen presentarse, dado que suelen presuponer una estructuración de la realidad acorde a su visión del mundo, a menudo difícilmente asimilable, que a menudo puede desembocar en un realismo ingenuo. Y cuando no consiguen hacerla plausible, acaban apoyándose en el futuro desarrollo de la ciencia. Pero, normalmente, no basta con confiar en que las cosas 'salgan bien'.

³ Cf. Flanagan, Owen; *Science of the mind*. Cambridge (Ma.): MIT Press, 1990, introducción, p. xi.

⁴ Aunque el problema de los 'zombies' es antiguo, debemos su actual formulación a las discusiones nacidas en el seno de las Conferencias Tucson sobre conciencia del año 1996, donde se tuvieron en cuenta los análisis que Dennett (1991) y Chalmers (1996) habían llevado a cabo al respecto. Es Dennett (2001) quien rebautiza el problema como la corazonada 'zombie'.

Los argumentos acerca de la posibilidad de la existencia de seres carentes de experiencias conscientes se remontan a los escritos de Descartes y Leibniz, autores que postularon la existencia de engendros capaces de confundirnos a través de su conducta simuladamente consciente pero que, realmente, respondían a principios mecánicos carentes de toda cualidad consciente. Tal vez la descripción actual más conocida de qué sea un ‘zombie’ la ofrece David Chalmers:

“Esta criatura es idéntica a mí molécula por molécula e idéntica en todas las propiedades de bajo nivel postuladas por una física terminada, pero carece por completo de experiencia consciente”, Chalmers (1996: 133).

Un ‘zombie’, por tanto, por definición, no sería más que un conjunto funcional de materia orgánica (o de cualquier otra clase, como veremos posteriormente) que tan sólo parece actuar del modo en que cualquiera de nosotros actuaría cuando tenemos alguna experiencia consciente pero que, sin embargo, no dispone realmente de aquello que, parece, caracterizaría nuestra conciencia: carecería de *qualia*, de contenido cualitativamente consciente.

Lo que pretenden hacernos ver todos aquellos filósofos que apuestan por la corazonada ‘zombie’ es que la mente humana posee un elemento esencial que la hace aparecer de modo especial, tanto desde un punto de vista metafísico como epistemológico: la mente humana dispone de experiencia consciente que la diferenciaría de todo aquello que carece de dicha cualidad (aporte metafísico) y que dicha cualidad experiencial consciente estaría vedada a un acceso más allá de la autoridad en primera persona (aporte epistémico), y dicha cualidad es lo que permitiría diferenciar un estado consciente de uno que no lo es.

2. CLASES DE ‘ZOMBIE’

Aunque en un primer momento parezca que un ‘zombie’ sería cualquier ser que se comporte de un modo normal pero que carece de toda cualidad experiencial consciente, debemos diferenciar distintas clases de individuos zómbicos según el alcance del argumento que sus autores han pretendido explotar.

a) El gemelo de Chalmers:

El ejemplo de ‘zombie’ que actualmente se tiene presente en las discusiones es el esbozado en Chalmers (1996), que lo presenta del siguiente modo. Nos dice que imaginemos un gemelo suyo, idéntico físicamente hasta en su más mínimo detalle, que se comporta como si tuviera experiencia consciente pero que, realmente, carece de todo contenido de conciencia. Como es físicamente idéntico a Chalmers, porque la selección natural ha hecho evolucionar del mismo modo a ambos individuos (Chalmers, 1996: 163-4), ello se reflejará de dos modos: tendrá la misma actividad funcional que éste cuando tiene experiencia consciente, procesando la información adecuadamente, respondiendo acertadamente a los inputs sensoriales con outputs conductuales, etc., pero también será psicológicamente indistinguible de Chalmers en tanto que es capaz de percibir, de degustar, de oler, etc., aunque carecerá de la experiencia consciente que, normalmente, acompaña dichas acciones.

Como el mismo Chalmers afirma, la existencia real de un ser de estas características es un tanto imposible, pero lo que interesa aquí es que sea lógicamente coherente.⁵

b) Robots:

Es el mismo Chalmers el que comienza a concebir la posible existencia de robots que funcional y psicológicamente sean idénticos a un individuo consciente (pero ya no serían productos evolutivamente idénticos) y que, a pesar de que sus estados internos son capaces de producir salidas electro-químicas en respuesta a entradas sensoriales, carecen de experiencia consciente de todo aquello que son capaces de hacer (Chalmers, 1996: 323ss.).

Un argumento que refuerza esta intuición es la habitación china. Aunque la pretensión de Searle (1980) no es estrictamente hablando un argumento acerca del privilegio de lo consciente, sino un argumento en contra de la que denomina Inteligencia Artificial Fuerte⁶ que impide reducir semántica a sintaxis en beneficio de la mente humana, que la salvaría de una explicación funcionalista computacional. En última instancia, lo que el experimento de la habitación china nos aportaría es una concepción de la mente humana como privilegiada respecto de la (posible) mente de otros seres (mecánicos), por lo que es un argumento que pretende diferenciar a los seres realmente pensantes (o conscientes de lo que piensan, en el sentido en que tan sólo aquellos seres que tienen referencia semántica de sus propios pensamientos tienen realmente experiencia consciente sobre ellos) de todos aquellos seres que sólo parece que piensan, ya que tendrían un acceso sintáctico sobre su contenido mental, siendo un argumento que presenta una versión de silicio de los ‘zombies’.

Siguiendo con el espíritu del argumento de Searle, Block (1978) propone una versión purificada, la nación china: imaginemos que se conecta a todos los habitantes de China de tal modo que simulen la organización funcional que presenta un cerebro, asignándole incluso a cada individuo una función concreta dentro del sistema representado. Imaginemos que se les proporciona una entrada sensorial a la que responden funcionalmente con una salida a partir de la computación funcional pertinente de los datos manejados. Aunque la salida responda perfectamente a la entrada, ello no significaría que el conjunto de individuos chinos que conforman el sistema entraron en un determinado estado mental del mismo modo que decimos que el cerebro se encuentra en un determinado estado mental, por lo que sería conveniente concluir que el cerebro proporciona genuinos estados mentales frente a otros sistemas.

⁵ Es habitual encontrar argumentos materialistas contra los ‘zombies’ que apelan a la imposibilidad metafísica de los mismos a partir del recurso a la noción de necesidad *a posteriori* presente en la teoría kripkeana de la referencia directa. Chalmers responde a estas críticas a partir de un análisis bidimensional (que divide en dos tipos de intensiones los mundos posibles) de la teoría de la necesidad de la referencia que, aunque le imposibilita salvar la existencia metafísicamente posible de ‘zombies’, le permite mantener su existencia lógica (Chalmers, 1996: 175ss.). Pero la apelación a la teoría kripkeana (con la que no estamos muy de acuerdo por motivos que no podemos explicar aquí por falta de tiempo y espacio) no es el único modo materialista de enfrentarse a las tesis subyacentes a la corazonada ‘zombie’. El lector interesado en una revisión del argumento en clave kripkeana de Chalmers acerca de la posibilidad lógica de los ‘zombies’ puede ver los artículos Flanagan, Owen and Polger, Tom (1995); “Zombies and the function of consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n.º 4, pp. 313-321 y Polger, Tom (1998); “Zombies”, en *A field guide to Philosophy of Mind*, en <http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/>.

⁶ En este sentido, Searle contrapone lo que considera una consecuencia inaceptable de ‘la metáfora computacional’ ofrecida por el funcionalismo más puro (introducido en la década de los 70 por Putnam y Fodor) en su versión más refinada, la IA Fuerte, a una versión perfectamente coherente con la realidad de la mente humana, la IA débil. La IA Fuerte es inaceptable porque pretende reducir el pensamiento a manipulación simbólica, cuando aquello que diferencia a los seres capaces de pensar de aquellos que (como los ordenadores) sólo parece que piensan es la capacidad de los primeros de comprender semánticamente aquello que piensan; en breve, que saben lo que piensan. Pero no habría ningún problema con la IA débil porque tan sólo defendería la posibilidad de construir artefactos sintácticos con la capacidad de simular procesos cognitivos.

c) Científicos marcianos:

Un argumento a favor de una teoría materialista de la conciencia podemos encontrarlo en Lewis (1978). A pesar de que afirma que aquello que caracteriza a la conciencia es su carácter fenoménico (Lewis, 1990: 473ss.), Lewis lo reduce a un conjunto funcional informacional cuya misión sería activar aquellos estados físicos con los que se identificaría (siguiendo las enseñanzas de la teoría de la identidad tipo-tipo) cada estado mental consciente. Éste sería el caso, por ejemplo, de la vida mental de un ser extraterrestre. Aquello que caracterizaría el dolor de un marciano sería la activación de aquellas zonas de su sistema cerebral y nervioso (biológica y funcionalmente hablando) que ocasionan en el individuo la sensación de dolor, del mismo modo que podemos decir que (según nuestra particular distribución subdoxástica) tenemos un dolor cuando tenemos las fibras C estimuladas (desoyendo las recomendaciones de la teoría del designador rígido de Kripke).⁷ Contra este argumento reduccionista se suele aportar la siguiente evidencia de sentido común: aquello que cuenta como dolor no es la simple activación de un estado cerebro-nervioso, sino que realmente el individuo esté sintiendo dolor.⁸

d) El hombre del pantano:

Es hora de atender al último de los ejemplos de ‘zombie’ que me gustaría resaltar, el hombre del pantano:

“Supongamos que un rayo cae sobre un árbol muerto en una zona pantanosa; yo estoy de pie junto a él. Mi cuerpo es reducido a sus elementos, mientras que, por pura coincidencia (y a partir de moléculas diferentes), el árbol se convierte en una réplica física de mí mismo. Mi réplica, El Hombre de los Pantanos, se mueve exactamente como yo lo hacía; de acuerdo con su naturaleza, abandona los pantanos, se encuentra con mis amigos y parece reconocerlos, y en apariencia responde a sus saludos en inglés. Se traslada a vivir a mi casa y parece escribir artículos sobre la interpretación radical. Nadie puede notar la diferencia.

Sin embargo, *hay* una diferencia. Mi réplica no puede reconocer a mis amigos; no puede reconocer cosa alguna, puesto que nunca la conoció anteriormente. No puede saber los nombres de mis amigos (aunque desde luego parece saberlos), no puede recordar mi casa. No puede querer decir lo mismo que yo con la palabra ‘casa’, por ejemplo, puesto que el sonido ‘casa’ emitido por él no fue aprendido en un contexto que le diese su significado correcto, o algún significado siquiera. En realidad, no veo cómo se podría decir que mi réplica quiere decir algo con los sonidos que emite o que tiene pensamientos”, Davidson (1987: 46ss.).

Aunque la pretensión de Davidson en este trabajo era cuestionarse la presunta incorregibilidad de los pensamientos en primera persona, su argumento permite aportar un elemento más a nuestra discusión. Aquello que diferenciaría al Davidson original de su réplica sería que, aunque Davidson del pantano se comporta de modo tal que parece tener los mismos pensamientos conscientes, no tendría realmente el mismo

⁷ Cf. Kripke, Saul (1971); “Identidad y necesidad”, en L. M. Valdés. *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 1991, pp. 126-130 y Kripke, Saul (1972); *El nombrar y la necesidad*. Trad. de Margarita M. Valdés. México D. F.: FCE, 1985, pp. 149-161. Para una discusión de los límites de la crítica kripkeana al materialismo reductivo puede verse Feldman, Fred (1974); “Kripke on the identity theory”, *Journal of philosophy*, vol. 71, pp. 665-676 y Lycan, William (1974); “Kripke and the materialists”, *Journal of Philosophy*, vol. 71, pp. 677-689.

⁸ No ofrezco ninguna referencia bibliográfica específica porque casi cualquier argumento dualista respecto del dolor acaba con una conclusión similar.

contenido experiencial consciente que el primero porque no comparten la misma historia causal cognitiva (al modo en que lo entendía Putnam en sus experimentos de la Tierra Gemela, lo que parecería aportar argumentos a favor de un acceso externista al contenido), sino sólo la distribución físico-funcional, de lo que se concluye la imposibilidad de reducir lo mental a lo físico (abriendo de nuevo la brecha explicativa y cerrando las puertas a la revisión externista).

3. EL TRASFONDO DE LA CORAZONADA 'ZOMBIE'

Como ya hemos dicho al principio, lo que parecería encontrarse detrás del argumento respecto de la existencia de los 'zombies' es la intuición de la psicología popular que afirma que la conciencia humana es irreductible a lo físico porque siempre nos faltará algo a la hora de saber qué experiencia consciente está teniendo alguien; esto es, siempre nos faltará el *realmente estar* en ese mismo estado consciente (vertiente ontológica) y porque siempre parece que falta algo cuando observamos a alguien que parece estar en un estado consciente, siempre nos faltará el *realmente saber* en que estado consciente se encuentra (vertiente epistémica). Esto supondría un refinamiento de la antigua teoría cartesiana de la conciencia que afirma que sólo podemos saber qué se siente al encontrarse en un determinado estado si realmente se tiene y que tan sólo podemos tener un acceso a la experiencia consciente desde la autoridad que nos proporciona la primera persona. Veamos.

a) Versión metafísica del (dualismo) internismo: *What is it like to be...* El experimento mental de Nagel (1974) ofrece la explicación más adecuada de aquello que defienden los dualistas desde el punto de vista ontológico. Por mucho que nosotros pretendamos saber *algo como lo que es* ser un murciélago, nunca podremos llegar a conocerlo porque jamás podremos llegar a sentir del mismo modo en el que siente un murciélago sus propios estados conscientes, y no sólo porque carecemos de la distribución filogenético necesaria, sino porque siempre quedaría fuera de nuestro alcance la componente cualitativa que caracteriza ese algo como lo que es ser el estado consciente de un murciélago.

b) Versión epistemológica del (dualismo) internismo: el argumento del conocimiento. Imaginemos a Mary, una muchacha que ha crecido en una habitación carente de toda impresión cromática excepto el negro, el blanco y el espectro de grises que va de uno al otro. Con los años, Mary ha llegado a saber *todo* aquello que desde el plano físico puede saberse sobre el color sin haber tenido nunca una experiencia cromática más allá del mencionado espectro en blanco y negro (imaginemos que todos los libros que se le proporcionaron fueron libros fotocopiados y con los gráficos en blanco y negro, siempre ha ido vestida y con guantes, nunca se ha visto reflejada en un espejo, etc.). ¿Qué ocurriría si un día se le permite observar directamente una manzana roja? Según Jackson (1986b), lo que ocurriría sería que, a pesar de conocer todo aquello que desde el plano físico se requiere sobre la experiencia del color, Mary conocería algo nuevo, aquello que se siente realmente cuando uno tiene una experiencia de color. En pocas palabras, que lo que caracteriza a un estado consciente de otro que no lo es sería que el individuo que lo padece realmente sabe qué se siente al tener dicho estado consciente (Jackson, 1986a).

Como ha quedado patente, los desvelos dualistas pretenden salvaguardar la conciencia de cualquier interpretación puramente fisicista, especialmente en su versión funcionalista, porque consideran que, aunque es posible tener un acceso externo (físico-funcional) a los estados conscientes de los individuos, la experiencia de la conciencia fenoménica no puede reducirse tan sólo a un estado funcional, sino que debe existir algo más no-funcional con lo que pueda identificarse.

4. LA RESPUESTA MATERIALISTA

Cuando afrontamos el problema de la conciencia desde una perspectiva materialista, lo primero que nos llama la atención de la corazonada 'zombie' es su engañosa simplicidad, en sus dos dimensiones: desde la vertiente metafísica, nos dice que para poder tener realmente un estado consciente no vale con poder actuar *como si* se tuvieran estados conscientes, sino que debemos tenerlos; desde la vertiente epistemológica, afirma que para saber en qué consiste estar en un determinado estado consciente, no nos vale con conocer qué debe darse en el plano físico y funcional, sino que también debemos tener o haber tenido dicha experiencia consciente. Pero lo que aquí realmente queda patente es su condición de argumento falaz, dado que el dualista parece emplear dos sentidos diferentes de lo que sea saber qué es estar en un estado mental. El primero de ellos presupondría que para conocer un estado consciente necesitaríamos conocerlo bajo un modo determinado de darse (sería un sentido intensional). El segundo, un sentido extensional, postularía que para conocer qué es un estado consciente, sólo requerimos conocer alguno de los posibles modos en los que puede presentarse, y que no sería muy relevante el modo en que realmente acabara por darse. La premisa de los argumentos internistas está formulada en el sentido intensional, mientras que la conclusión supondría el paso ilegítimo a su versión extensional, porque es el único modo en que ambos pueden darse el uno sin el otro. Pero, como nos muestran los análisis modales sobre contingencia y necesidad planteados por Kripke, parece que este tipo de argumento materialista sería superficial, porque concibe como contingente algo que es necesario (como nos muestra el caso del agua, que necesariamente debe ser un compuesto molecular H₂O). A saber, tenemos la aparente impresión de que el sentido intensional es algo que puede darse o no, cuando realmente es necesario que se dé, independientemente del mundo concebible en el que suceda, y una prueba de ello sería que siempre es posible imaginar la existencia (aunque sea lógica) de algo que es coherente. La estrategia materialista sería diferenciar el qué del cómo para así poder identificar las experiencias conscientes con estados físico-neurobiológicos, algo que consideraría necesario y no contingente. Pero la diferencia estibaría no en ese sentido, sino en el modo diferente de acceso. Porque el modo en que podemos acceder a los segundos es indirecto, mientras que el acceso a las primeras es siempre directo, por lo que no habría buenas razones para considerar como real la ilusión de la contingencia en el caso de los estados mentales. La razón sería que en el caso de los estados mentales no es posible encontrar un argumento que permita demostrar la existencia de su reducción física, por lo que se concluye que las experiencias físicas no son estados físicos, como demuestra la posibilidad de que pudiera darse un estado mental sin una implementación física o un estado físico sin una experiencia consciente, como demuestra el caso de los 'zombies' (Chalmers, 1996: 194-198).

Vista la superficial infructuosidad del primer argumento materialista, debemos afrontar el problema desde una perspectiva diferente de la que aporta la impresión de contingencia y que, a la vez, permita una explicación de los estados conscientes en su doble dimensión, en tanto que estados físico-funcionales (tal y como tienen acceso la neurología y la fisiología) y en tanto que experiencias conscientes.

Una posible solución, planteada actualmente en relación al argumento del conocimiento, pasaría por considerar que lo que sucedería con Mary (nuestra neuróloga educada en un mundo monocromático) es que ésta no posee elementos experienciales que le permitan conocer qué se siente al percibir en color. Todo sería nuevo para ella. Pero eso no sería del todo cierto. Mary ya ha tenido experiencias cromáticas previas (aunque sólo fueran en blanco y negro y ‘sobre el papel’, cuando estudiaba los cambios físicos relativos al mundo del color), por lo que ya ha experimentado qué se siente al tener experiencias cromáticas (aunque sólo sea desde el punto de vista conceptual que le permite conocer el rol funcional de los qualia relativos al color) y además conoce todo aquello que desde el punto físico-funcional puede conocerse acerca del color. Por lo tanto, en el momento en que Mary sintiera una sensación similar a las que anteriormente ha tenido cuando experimentaba situaciones cromáticamente relevantes, tan sólo debería acudir a los datos empíricamente extraíbles para saber qué experiencia cromática concreta está teniendo en dicho momento. Es decir, lo que Mary tan sólo debe hacer es aplicar la capacidad de discriminación, reconocimiento e imaginación de sensaciones que sus conocimientos respecto de los aspectos físico-funcionales de los qualia de color presentan ante cualquier experiencia cromática real a la que sea expuesta, dado que dispone de la suficiente *familiaridad* (en un sentido russelliano)⁹ para ser capaz de representarse adecuadamente toda experiencia consciente de color, aunque también entraría aquí en juego la posibilidad de que se representara erróneamente otra sensación diferente (una posibilidad a-problemática, dado que la posibilidad de que Mary también pueda estar equivocada no depende de la representación misma, sino de la capacidad de Mary de realizarla).¹⁰ Visto desde este punto de vista, no es posible que un ser pueda actuar de tal modo que parezca discriminar, reconocer o imaginar una determinada sensación consciente, porque ello supondría ya la presencia de una representación y, por tanto, la existencia de una experiencia consciente.¹¹

⁹ La familiaridad (*acquaintance*) o conocimiento por contacto es una noción que, en este sentido russelliano, afirma que todo conocimiento experiencial consciente presupone un conocimiento básico en términos de relación conceptual lingüísticamente establecida, en tanto que siempre hemos estado en contacto con experiencias de este tipo.

¹⁰ Una visión de este argumento es la ofrecida por Lewis (1990). Aunque Lewis aquí tan sólo pretende decir, basándose en ideas de Nemirow (1990), que el análisis reductivista deja fuera ‘algo más’ que parecería tener la experiencia consciente, ese elemento de presunta subjetividad que reivindican los internistas y los dualistas, pero que dicho elemento no sería más que una habilidad cognitiva de identificación perfectamente explicable desde el punto de vista físico-funcional. Una interpretación diferente es la que ofrece Loar (1997), decantándose por una interpretación internista. Para él, ese elemento representacional dependería de elementos funcionales, pero no podríamos reducirlo a ese aspecto relacional, dado que es esencial a la experiencia consciente el mantener ese acceso desde la primera persona, ese acceso directo, como contrapuesto al indirecto en tercera persona característico de las ciencias. En mediación de estos argumentos, aparece el de García-Carpintero (2000, 2001), que apuesta por una interpretación relacional de la capacidad discriminativa en términos de historia conceptual que puede entenderse desde un punto de vista funcional, pero cuyo contenido depende enteramente del contexto en el cual venga implicado el sujeto se desarrolle su historia cognitiva. La diferencia crucial con los demás argumentos es que el suyo no acepta esa mediación de familiaridad por presuponer un conocimiento básico ya conceptualizado (porque, aunque mínima, la familiaridad presupone una relación previa con representaciones), sino que García-Carpintero se refiere a elementos pre-lingüísticos, en un sentido funcional, dado que debemos atender aquí no a un nivel personal, sino a un nivel subpersonal.

Un problema que podemos encontrar es el que pone de manifiesto Block (1995): es demasiado pedir el establecimiento *a priori* de elementos relacionales a nivel sub-personal que permitan la identificación de las experiencias conscientes, dado que primero necesitaríamos tener dichas experiencias conscientes para que, posteriormente, se dieran en un nivel funcional. Pero eso es algo que tan sólo podríamos descubrir *a posteriori*, dado que no es el caso que los qualia sean constitutivamente relacionales. Por supuesto, hablar aquí de elementos relacionales presupone identificar las experiencias conscientes con propiedades a las que tendríamos acceso en tercera persona. Pero esto no sería un problema si, con Dennett, aceptamos que dicha identificación es posible establecerla tan sólo de modo empírico, ya que perderían su presunto estatuto constitutivamente relacional al tener que ser explicados en el seno de una total teoría física. Así, en el caso de la corazonada ‘zombie’, si los elementos experienciales de nivel personal de la conciencia pueden establecerse empíricamente como idénticos a ciertos estados cerebro-funcionales de nivel sub-personal, entonces parece no haber problema en eliminar (como dice jocosamente Dennett, se trataría de ‘quinearlos’) los primeros a favor de los segundos (Dennett, 1988), por lo que en realidad, todos seríamos ‘zombies’ carentes de verdaderos elementos experienciales dado que éstos no existirían. Sólo existirían estados físicos, todo sería reducible a ellos.

Por muy descorazonadora que parezca esta última respuesta, no debemos ser alarmistas. Dennett parece querer reducir todo a elementos funcionales y físicos desde un punto de vista constitutivo de carácter biológico (en el sentido evolutivo adecuado), pero tan sólo a un nivel sub-doxástico. Pero esta eliminación de las experiencias conscientes no supondría un problema, al menos en la teoría dennettiana, porque dispone de un argumento capaz de salvar la impresión intuitivamente aceptada de que existen los qualia: la actitud intencional. Desde este punto de vista, enteramente en un nivel personal, todos actuaríamos *como si* tuviésemos estados conscientes, aunque realmente tan sólo respondiéramos a nuestra distribución geno-filo-típica. Incluso más, desde este punto de vista, todo artefacto que parezca actuar de modo intencional, puede ser tratado como consciente porque, en definitiva, ¡todos somos artefactos contruidos! La diferencia es que los computadores y demás artilugios son contruidos por los humanos (que proporcionan las órdenes que deben regir su vida útil a partir de un *software*), mientras que los humanos somos artefactos moldeados por la evolución de nuestra especie (que nos dota de una componente genética que moldeara nuestro sistema nervioso-cerebral).

5. CONCLUSIÓN

Al comienzo de este texto hemos advertido que la corazonada ‘zombie’ era un argumento más lógico que empíricamente posible que pretendía servir a ciertos intentos naturalistas de explicación de la conciencia para salvaguardar un aspecto presuntamen-

¹¹ Pero no ocurriría lo mismo con otros problemas relativos al mundo de la percepción, como el espectro invertido o la variación estándar. Por ejemplo, vista la posibilidad de la capacidad de representación pueda fallar de modo individualizado (en tanto que permite crearse creencias falsas respecto del mundo), es perfectamente posible desde este punto de vista que dos individuos perfectamente idénticos molécula por molécula tengan la misma capacidad representativa pero que, sin embargo, tan sólo uno de ellos tenga una percepción correcta, mientras que el otro ha fallado en su representación. Me he ocupado de este problema en (Referencia de obra propia).

te esencial de la experiencia consciente: el acceso privilegiado en primera persona y la imposibilidad aparente de sentir cualitativamente la misma sensación que los otros cuando están en un determinado estado consciente permitirían afirmar un elemento irreductible a aspectos físicos en la experiencia consciente que la caracterizan.

Los argumentos materialistas esbozados parecen negar dicho elemento, por dos motivos principales. En primer lugar, parece que la presunta verdad intuitiva esbozada por Nagel sólo es una ilusión proporcionada por nuestra (repleta de intuiciones dualistas) psicología popular porque, como muestran los estudios de Akins acerca de la fisiología de los murciélagos (Dennett, 2004: 73-74), podemos tener un acceso en tercera persona que permita explicar el funcionamiento de dichas experiencias conscientes como estados funcionales y físicos, siempre suponiendo un método descriptivo capaz de dar cuenta de los elementos aparentemente subjetivos de la conciencia.¹² El problema ahora consistiría en cómo explicar la intuición que todos tenemos de que realmente existen experiencias conscientes, porque los intentos de reducción suelen presuponer un elemento causalmente cerrado que hace peligrar otros elementos relativos a la acción humana (como la libertad de decisión que implica la responsabilidad moral o la clausura de lo físico) y los intentos no-reductivos suelen presuponer una excesiva separación entre aquello mental y aquello físico (separación que permite vislumbrar problemáticas relativas al dualismo, como la cuestión de la sobredeterminación).

En el plano epistemológico del argumento del conocimiento parece que afirmar la existencia de elementos pre-lingüísticos no-conceptuales capaces de explicar el conocimiento de qué sea estar en un determinado estado consciente es una ventaja porque permite establecer una teoría que contenga la descripción de una cierta arquitectura funcional capaz de dar cuenta de la presencia de los qualia antes de toda experiencia. Pero el problema aquí estibaría en el modo en que podemos entender esa construcción pre-conceptual. Una posible respuesta pasaría por tener en cuenta que los individuos tenemos una capacidad previa de acceso a la realidad, en definitiva que la identificación es previa a toda descripción, en tanto que disponemos (desde el punto de vista evolutivo) de ciertas herramientas cognitivas que nos aportan información. Pero también poseemos otro tipo de capacidades conceptualmente participativas, por lo que la misión aquí reside ahora en cómo explicar la presencia de dicho contenido conceptual y no-conceptual previo a toda experiencia consciente.

En relación al problema de la existencia de los ‘zombies’, parece ser que estudios científicos como los relacionados con la ceguera visual (consistente en mostrar a un observador que tiene una disfunción en la conexión entre los hemisferios cerebrales un objeto en la parte del campo visual que no es capaz de ver, pero que puede interactuar con dicho objeto porque ha generado mecanismos alternativos de reconocimiento) permiten negar incluso su posibilidad lógica, porque siempre existiría a un nivel sub-personal un elemento que permitiría afirmar la presencia de una experiencia consciente, a pesar de que a nivel personal el individuo no sea consciente de dicha experiencia. Por tanto, parece coherente decir que una explicación adecuada de la conciencia debe, primero, poder responder a los problemas planteados por la intuición sensible (aunque ello suponga contradecir el sentido común) y, segundo, tam-

¹² Este método descriptivo sería la heterofenomenología como fue descrita en Dennett (1991), como una mezcla de descripción personal de aquello que cuenta como experiencia consciente y una reconstrucción de la historia cognitiva de cada uno, pero teniendo en cuenta que es el contexto el que, en última instancia, cuenta y que es un acceso en tercera persona el único que podemos tener sobre la propia historia cognitiva.

bién debe poder rendir cuentas con los datos proporcionados por los avances en las ciencias específicas.¹³

REFERENCIAS

- BLOCK, Ned (1978); “Troubles with functionalism”, en N. Block (ed.); *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Cambridge (Ma.): Harvard University Press, 1980.
- (1995); “On a confusion about a Function of Mind”, *Behavioral and Brain Sciences*, n.º 18, pp. 227-247.
- CHALMERS, David (1996); *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press (trad. cast. de José A. Álvarez; *La mente consciente*. Barcelona: Gedisa, 1999).
- DAVIDSON, Donald (1987); “Knowing one’s own mind”, en D. Davidson; *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press, 2001 (trad. cast. de Olga Fernández; *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 41-71).
- DENNETT, Daniel (1988); “Quining qualia”, en T. Marcel and E. Bisiach (eds.); *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press, pp. 42-77. Reimpreso en W. Lycan (ed.); *Mind and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1990, pp. 519-547.
- (1991); *Consciousness explained*. Boston: Little Brown (trad. cast. de Sergio Balari; *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós, 1995).
- (1995); “The unimagined preposterousness of zombies”, *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n.º 4, pp. 322-336.
- (1996); “Cow-sharks, magnets and swampman”, *Mind And Language*, vol. 11, n.º 1, pp. 76-77.
- (2001); “The zombie hunch: extinction of an intuition?”, en A. O’Hear (ed.); *Philosophy at the new millenium*, supl. n.º 48 of the Royal Institute of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-43.
- (2005); *Sweet dreams. Philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge (Ma.): MIT Press (trad. cast. de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum; *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires: Katz, 2006).
- GARCÍA-CARPINTERO, Manuel (2000); “Las razones para el dualismo”, en P. Chacón y M. Rodríguez (eds.); *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 27-120.
- (2001); “El carácter externo de la conciencia”, en M. C. Paredes (ed.); *Mente, Conciencia y Conocimiento*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, pp. 55-90.
- JACKSON, Frank (1986a); “Epiphenomenal qualia”, *Philosophical Quarterly*, vol. 32, pp. 127-136.
- (1986b); “What Mary didn’t know”, *Journal of Philosophy*, vol. 83, pp. 291-295.
- LEWIS, David (1978); “Mad pain and martian pain”, en D. Lewis; *Philosophical Papers (I)*. Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 99-109.
- (1990); “What experience teaches”, en W. Lycan (ed.); *op. cit.*, pp. 499-519.
- LOAR, Brian (1997); “Phenomenal states”, en N. Block, O. Flanagan and G. Guzeldere (eds.); *The Nature of Consciousness*. Cambridge (Ma.): MIT Press.
- NAGEL, Thomas (1974); “What is it like to be a bat?”, *Philosophical Review*, vol. 83, pp. 435-450.
- NEMIROW, Laurence (1990); “Physicalism and the cognitive role of acquaintance”, en W. Lycan (ed.); *op. cit.*, pp. 478-489.
- SEARLE, John (1980); “Minds, brains and programs”, *Behavioral and Brain Science*, n.º 3, pp. 417-423.

¹³ Agradezco a Manuel Liz la revisión de una versión previa de este texto y a David Pérez Chico algunas observaciones que permitieron mejorar sustancialmente el escrito definitivo. Los errores que todavía puedan aparecer son de mi entera responsabilidad.

NOTAS SOBRE *EL SILENCIO DEL ARTE*

Jesús Fernández Orrico

Abstract: From a critical perspective of contemporary art, the author develops the concept “the death of art” through some apories implicit in it: the aestheticisms of art, the utopia and the hermetism, as well as the silence of art and the ethics of aesthetics

Keywords: The death of the art. Utopia. Silence of the art. Ethics of aesthetics.

MUERTE DEL ARTE: ESTETIZACIÓN, UTOPIA Y HERMETISMO

Lo que hoy denominamos ‘arte’ ha asumido a lo largo de la historia connotaciones tan diversas que se hace difícil reconocer sus concomitancias más allá de sus relaciones fenoménicas, las cuales, además, suelen tomar como código interpretativo la perspectiva coetánea. Cada época ha tenido una comprensión –y *de inde* una noción– específica de lo estético.

La noción de la muerte del arte, que en su originario sentido hegeliano aludía a la superación del arte en lo absoluto, ha adquirido en el último siglo una significación conflictiva y contradictoria. Hasta el punto que tiende a designar no tanto un concepto, cuanto un marco en cuyo ámbito se desenvuelve la contemporaneidad estética. La disolución del arte en la sociedad promueve, por una parte, la estetización general de la existencia, y, por otra, como reacción, la búsqueda de una restauración del arte desde criterios utópicos. La tensión utópica como aspiración a la reconciliación de la existencia se resiste a la pérdida de la mediación del arte y por ello trata de preservarlo.

La muerte del arte apunta, pues, al menos, un doble significado: el fin del arte, en sentido absoluto, como institución, como realidad específica independiente, separada del resto de la experiencia general, lo que tiende a convertirlo en un reducto de acceso limitado que va sobreviviendo por las mediaciones de las élites. Hay también un sentido consuetudinario o pragmático de la muerte del arte, según el cual los medios de masas ejercen su dominio de hecho diluyendo las funciones del arte en una estetización generalizada. El conflicto entre ambos significados es el que se hace presente en los debates de la estética del siglo XX, y el que provoca la posición aporética del arte: sus contradicciones, su negatividad y las confrontaciones en torno a autonomía-heteronomía.

Asumiendo incluso que la autoconciencia del arte es un acontecimiento relativamente reciente, y que la *Zufälligkeit* hegeliana pudiera sugerir la consiguiente síntesis del arte con el todo, su absolutización en el mundo, o, en términos de modernidad, la estetización de la vida, es cuestionable que ‘la muerte del arte’ llegue a designar algo más que la crisis de un modelo surgido del Romanticismo, pero cuya vigencia se percibe en razón de la pervivencia de sus antinomias. Esta es la posición de Formaggio, para quien la muerte del arte se manifiesta como una permanente dialéctica del conocimiento que atraviesa la cultura contemporánea desde el Romanticismo hasta hoy, y cuya virtualidad fundamental reside en su capacidad y amplitud interpretativa, no sólo de la experiencia estética sedimentada, sino –y esto hay que destacarlo– de las transformaciones del presente¹.

La muerte del arte responde, pues, a un carácter de la Modernidad que se inaugura con la Ilustración y el Romanticismo, y que sigue abierto en el presente. La estetización de la vida, en tanto que experiencia surgida en el XVIII, tanto en el arte (Watteau, Canallete, etc.), como en la teoría de la sensibilidad (Addison, Hutcheson, etc.), es reconducida a fines del mismo siglo y comienzos del XIX (von Kleist, Schiller, Hölderlin), hacia las confrontaciones teóricas y prácticas que la teoría evidenciará y hará conscientes en la naturaleza humana.

El arte seguirá siendo, en estas circunstancias, el elemento dramático central, lugar de encuentro de las aporías esenciales y campo de batalla de todas las confrontaciones de lo humano. En este sentido, que va más allá del mero cuestionamiento de lo artístico, es en el que hay que considerar la ‘muerte del arte’. El arte está muriendo hace doscientos años. Su auténtica muerte sólo puede tener lugar por indiferencia o por olvido. Sólo la aceptación de la unidimensionalidad humana y la renuncia, por abandono, a la consideración polémica de las contradicciones del hombre, hará posible la disolución del arte.

Entretanto, la muerte del arte debe ser asumida no sólo como categoría interpretativa de la negatividad inherente a la naturaleza humana en su relación con el mundo, sino, como llega a decir Formaggio, en un sentido histórico: como momento romántico-moderno que no está agotado, y en el que pueden ser incluidos tanto Picasso, como Kafka, el Expresionismo o el Surrealismo².

Junto a este concepto romántico de la muerte del arte, tal vez excesivamente abierto, autores como Vattimo se aproximan a la muerte del arte de modo más crítico y restringido: como expresión de una época sin metafísica. Pero Vattimo, sin negar cierto “patrocinio” a Hegel, Nietzsche o Heidegger en la disolución de la metafísica no deja de advertir críticamente sobre esta noción de metafísica (y de arte) que desaparece: la que articulaba sus análisis y conclusiones en torno a la razón, la que vivía desde principios teóricos como interpretes exclusivos de la realidad, “la que creía ver por detrás de los fenómenos, a los que ignoraba, los fundamentos esenciales de la realidad”³.

¹ “Lo schema “morte dell’arte” si è così rivelato come una dialettica di consapevolezza e di verità venuta avanti, come abbiamo dimostrato, attraverso le antinomie romantiche di corpo e di spirito, di sentimento e di ragione, di soggettività e di oggettività, di sensibilità e intelletto.” (...) “La morte dell’arte è uno di questi schemi. La loro rilevanza filosofica e teoretica si misura sulla loro capacità e ampiezza di funzionalità ermeneutica esplicativa dei più vasti orizzonti di esperienza storica stratificata e di esperienze attuali in divenire” (*Formaggio*, 1983, p. 23).

² “...oggi nessuno vorrebbe ricondurre il Romanticismo ad un fenomeno letterario di scuola, chiuso in una generazione, come spesso s’è fatto durante il secolo decimonono. In realtà noi consideriamo più ampia non solo l’accezione del termine in quanto categoria interpretativa, ma anche la stessa storicità del fenomeno che non si può dire esaurita neppure oggi, anche se giunta a noi attraverso complesse oscillazioni che en han segnato la sorprendente vitalità” (*Ibid.*, 170).

³ 1986, 50.

La supeditación del arte, como elemento cultural, a las mediaciones del mundo económico ofrece otra interpretación de la muerte del arte según la cual éste desaparece al integrarse como mercancía en el mercado. Es la posición de F. Tomberg para quien el productor solitario de la mercancía ‘arte’ no puede sustraerse a las relaciones de manipulación. Ha pasado, dice, el tiempo en que el arte, apartándose de la inequívoca enemistad con la economía, se retiraba a la región de la más alta y pura cultura⁴. Los planteamientos de Tomberg llevarán a la crítica del arte mercantilizado como consecuencia del universal dominio del capitalismo; ello derivará hacia una analítica en la que el arte parece encontrar la causa exclusiva de su degeneración en su sometimiento al sistema de mercado.

Pero no se puede pasar por alto que el fenómeno de la muerte del arte tiene que ver menos con las presiones externas (sociales, económicas, culturales), siendo éstas importantes, que con la ausencia de tensión de la propia obra, con su incapacidad para incidir en la conciencia del mundo o, en último término, con su silencio acusador. Que a la obra de arte se le atribuya un valor económico –algo que, por otra parte, siempre ha tenido lugar– no invalida *per se ipso* su valor estético, a no ser que la finalidad única haya sido mercantil. En todo caso, aun reconociendo la inextricable vinculación del arte y el mundo (del que forma parte), la muerte del arte apunta a la desaparición del sentido, a la pérdida de negatividad y, consiguientemente, a la ausencia de proyección sobre lo humano. Afirmar la muerte del arte equivale a reconocer un *impasse*, una posición aporética según la cual todas las confrontaciones pueden hacerse conscientes al no mostrarse el término o lugar hacia el que las contradicciones pueden avanzar disolviéndose en cuanto tales. Como dice Vattimo (1986, 46), el arte, en la contemporaneidad, se ve privado de la posibilidad de superación a causa de la pervertida realización del espíritu absoluto.

En este sentido, la muerte del arte no puede consistir ya en una *Überwindung*, un esfuerzo o superación de la negación en síntesis ya hoy imposibles. Antes bien, el sentido de la muerte del arte orienta hacia un ‘sobreponerse’, recuperarse o remitirse a algo o alguien como depositario de la confianza (Vattimo, *ibid.*). Esta *Verwindung*, torsión o restablecimiento es consecuencia del estado de postración que amenaza al arte si éste no es capaz de asumir su negatividad orientándola, ‘remitiéndola’, al futuro o bien haciéndola autoconsciente y potenciándola en la propia inmanencia del arte. Ambos momentos, el de *Überwindung* como vencimiento o superación y el de *Verwindung* como recuperación o resistencia, están implícitas en el debate interno sobre la soberanía o ejemplaridad del arte⁵.

Esta negatividad es expresada por E. Trías⁶ en términos de valores: la desaparición de los criterios de valor estético es el profundo significado de la muerte del arte. La crisis de fundamentos que el Movimiento Moderno ha hecho consciente se apoya –sigue Trías– en el vacío de valores que ‘la muerte de Dios’ ha proclamado. La tensión del arte hacia una trascendencia se agota ante el vacío del objetivo. Para que desaparezcan los criterios estéticos (lo bello, lo feo, lo sublime, lo ridículo, etc.) se ha ‘avanzado’ hasta la anestesia, hasta la voluntad de neutralización de lo estético⁷. La

⁴ “Der einsame Produzent der Ware Kunst nicht mehr zu entziehen. Vorbei ist die Zeit, da die Kunst sich aus der eindeutig kunstfeindlichen Ökonomie in die höhere und reine Region der bloßen Kultur zurückziehen.” (Tomberg, 1973, 105).

⁵ Cfr. Ch. Menke, 1991, especialmente la introducción: “*Autonomie und Souveränität*”.

⁶ 1988, 252 ss.

⁷ Trías cita a M. Duchamp como introductor, con sus *ready-made*, del paradigma de modernidad: en cuanto voluntad de adecuación a objetos ‘desconsoladoramente’ vulgares, con expresa vocación de insignificancia.

distancia entre lo significativo y lo insignificante ha desaparecido. Por eso lo característico del arte moderno es la tensión insatisfecha, la ‘tensión del abismo’⁸. Se trata, en suma, de la negación irresoluble, de la que Trías se lamenta, pero que autores como Adorno ya han adoptado como fundamento del arte moderno. La modernidad de este planteamiento se hace explícita al asumir como inevitable la inaccesibilidad de objetivos de reconciliación, pero también al reivindicar la tensión como lugar inequívoco el arte auténtico.

J. Jiménez⁹ considera dos vertientes de la muerte del arte. Por una parte las variantes histórico-conceptuales que han modificado la noción de arte tradicional hasta hacerlo desaparecer: como en el desarrollo del Modernismo con cuyas propuestas las bellas artes y las artes decorativas se integraron hasta hacer desaparecer la distancia entre arte y artesanía. La aproximación del arte a la sociedad produjo el actual concepto de diseño: aspiración a síntesis de arte y vida social, y el simultáneo abandono de la obra de arte como cerrada y finita. El arte deviene tanteo exploratorio, como propuesta estética inacabada, como sugerencia inserta en la historia en la que se hace explícito el carácter relativo de esas propuestas. Con ello el arte y la obra, se orientan hacia representaciones procesuales: el estatismo del arte da paso al “arte en movimiento” asumiendo estructuras aparentemente imposibles. La diversidad de formas y desarrollos ha llevado –sigue Jiménez– a un proceso en el que los anteriores valores artísticos ubicados en un espacio autónomo y de representación objetiva, mueren o son desplazados por un proceso espacio-temporal del que han desaparecido las mediaciones de lo ideal siendo sustituidas por la relación entre lo sensible y lo posible.

Pero, por otra parte, esta ‘muerte de un concepto de arte’ está sustentada en un impulso antropológico emancipatorio que se concreta sobre todo en la dimensión estética¹⁰. El arte se ve impelido, siquiera sea *in imago*, a superar la escisión esencial de nuestras sociedades. Pero una posición crítica con la orientación utópica abstracta de la función del arte por insatisfactoria o por irrealizable debe conducir a ir más allá del espejismo hipnótico del devenir del arte como un destino incognoscible. Pese a ello, ese ‘proyecto histórico plausible’ permanece tan incognoscible como la utopía formal, en tanto que mera posibilidad, por más que, de hecho pudieran ser coincidentes. La negación lleva en sí el germen de la reconciliación sin necesidad de proyectar en el futuro la utopía.

Queda en pie la cuestión sobre quién es “competente” en la disolución del arte. Probablemente habrá que aceptar la exigencia de que sea desde el propio arte desde donde se aborde la desaparición del arte; no desde la consideración que la sociedad tenga de él, ni siquiera por el ‘dictamen’ de determinadas corrientes estéticas. En tanto en cuanto al arte de nuestro tiempo le es imprescindible la convergencia con las teorías, y en cuanto la reflexión se muestra precaria para liberarse a sí misma de la cosificación imperante, el arte se convierte en aglutinador, y lejos de disolverse en los sentidos debe mantenerse como último asidero de la esperanza humana. Aunque su mensaje sea el silencio.

D. Wellershoff¹¹ recapitula algunas de las consideraciones que explican las crisis del arte y su disolución a partir de las vanguardias. La aproximación a la vida a través

⁸ *Ibid.*, 256.

⁹ 1986, 78-89.

¹⁰ *Ibid.*, 80

¹¹ “*Die Auflösung des Kunstbegriffs*”, 1976.

de “técnicas de simulación corregidas” (*verbesserte Simulationstechniken*) y la adopción de materiales artísticos y sensaciones cada vez más reales hacen que las ficciones se mezclen con la praxis; las técnicas de reproducción unen más directamente la imagen a su objeto; el todo se aproxima al valor límite de la tautología y a la mezcla de ambas esferas¹². Wellershoff distingue dos tendencias en el proceso de disolución del arte, las cuales se producen como recíproca función complementaria: por una parte *la ilimitada extensión o ampliación* de lo que se considera digno de ser expuesto; por otra *la sustitución de la formación artística por la técnica de reproducción* o la simple anexión de la realidad que se va encontrando¹³.

Wellershoff analiza, a través de un collage de 1929 dedicado a Man Ray, los casos de G. Benn y de M. Ernst, en los que se percibe la disolución de la Modernidad, el rompimiento de la unidad de la personalidad acrecentándose la renuncia a la mirada total, el abandono de la aspiración a la unidad de vida y le llevan a concluir que “después del rompimiento cubista de la unidad de perspectiva, se radicaliza el principio de collage cada vez más hacia una forma contingente, abierta, que da a conocer su inacabamiento y su crudeza (...) Desaparecen los criterios selectivos: todo puede incorporarse a la imagen, al objeto o sus alrededores; todo puede ser escenificado artísticamente como *ready-made* u ‘objeto encontrado’”¹⁴.

La disolución no afecta sólo a la obra de arte; también el artista tiende a desaparecer como consecuencia del anonimato de la obra. La pintura informal, la *action-painting*, hace de la casualidad un instrumento creativo en el que sólo los colores remiten a la existencia de un sujeto¹⁵. Esta progresiva absorción del individuo en la sociedad industrial que llega a afectar al artista y su obra, lleva a la liquidación de la expresión individual, a la pérdida de su autenticidad (“... *hat hier seine Authentizität eingebußt*”) (1976, 39). Ya no hay diferencia entre prototipo y serie.

Por ello el desplazamiento del paradigma estético que tiene lugar en los comienzos del siglo XX en la dirección de su desestetización choca frontalmente, con un arte transido de humanidad donde el sujeto proyecte su individualidad al tiempo que la sociedad pueda hallar en el arte un trasunto crítico de la autonomía perdida. Aspectos como la irrepitibilidad de la obra, su diferenciación de la praxis, aunque en relación con ella, su carácter autónomo en tanto que reflejo expresivo del sujeto debieran proponerse como irrenunciables en la constitución del arte. Poco puede mejorarse en la vida si su mentor fundamental no forma parte de ella. Es decir, las aspiraciones sociales, los compromisos políticos, las necesidades orgánicas o naturales, etc., no hacen ni justifican que un arte sea auténtico o de calidad; porque el arte no se dirige directamente a la satisfacción de necesidades, sino que actúa mediatamente, a través de los materiales, de la interpretación, de la reflexión teórica sobre la expresión artística en su conexión con la realidad social: todo ello es lo que exigiría su autonomía¹⁶.

¹² “...das Ganze näher sich dem Grenzwert der Tautologie oder einer Verschmelzung beider Sphären” (*Ibid.*, 28).

¹³ “...die grenzenlose Erweiterung des Darstellungswürdigen und die Ablösung der künstleschen Gestaltung durch die Reproduktionstechnik oder das einfache Annektieren vorgefundener Realität” (*Ibid.*).

¹⁴ *Ibid.*, 36.

¹⁵ “In der informellen Malerei der fünfziger Jahre schien der Selbstaudruck des Künstlers noch unangezweifelt zu sein. Die sensiblen Farbbahnen waren vielleicht die letzten Stufen seiner Subjektivierung. Aber indem im Action - painting, zum Beispiel bei Pollock, mehr und mehr der Zufall einbezogen wurde, überschnitt man die Grenze zur Anonymität” (*Ibid.* p. 38).

¹⁶ “...der Rang von Kunstwerken kann sinnvoll auf gesellschaftliches Bedürfnis bezogen werden nur vermittelt durch eine Theorie der Gesamtgesellschaft, nicht nach dem, was Bevölkerungen gerade brauchen und was ihnen eben darum um so leichter aufzunötigen ist” (Adorno, 1970, 466).

Sin apelar a elementos de valor exclusivamente estético, se pueden registrar, sin embargo, algunos efectos producidos por la disolución de los límites entre el arte y la vida, entre ficción y praxis, entre arte y realidad. La primera consecuencia es la inseguridad de los límites: los criterios de diferenciación de las diversas situaciones difícilmente pueden ser aplicadas coherentemente a cada representación. En este sentido se incrementa la provisionalidad y la dificultad de las condiciones en que los espectadores son provocados a percibir las fronteras de arte y realidad. Simultáneamente se produce una tendencia de muchos artistas contemporáneos a llevar las fronteras cada vez más hacia lo desconocido, a lo abierto, e incluso a negar los límites.¹⁷ Pero el arte, a causa de su carácter ‘enigmático’, es decir, como agregado de momentos miméticos y momentos constructivos, no puede quedar exclusivamente en manos de los medios técnicos auspiciados por los sistemas productivos de la sociedad.

Este ocaso del arte es consecuencia de racionalizar exclusivamente el material que, al ser dotado de autonomía, limita la función racional que posibilita el progreso. Esta autonomía del material es sólo exterior y limitadamente pensable. El material sin sujeto supone la muerte del arte, pero también el fin de la Modernidad¹⁸. Lindner separa la naturaleza del arte respecto de su momento histórico productivo. El arte recogería la historia en un ritmo de interiorización y objetivaciones. De ahí que la ‘muerte del arte’ sea sólo la metáfora del cambio de ritmo¹⁹. Incluso en una interpretación amplia de Hegel en sus *Lecciones de Estética* sería posible colegir que, aunque Hegel afirma la disolución del arte, lo que se disuelve es un pasado, pero permanece el arte en la parte de su más alta determinación, la que mediante el espíritu produce identidad donde se muestra la verdad en su apariencia y forma real para nuestra mirada y representación exterior (II, 585).

Hegel, a quien habitualmente se atribuye el punto de arranque de la problemática sobre la muerte del arte, afirma en las últimas páginas de sus *Lecciones de Estética*, la pervivencia del arte más allá de cualquier dialéctica histórica en las formas y estilos. Las atribuciones al arte de lo ‘humano imperecedero’ y a su ‘infinito formar’ como el contenido absoluto del arte, así como la capacidad del sujeto para “recibir como presencia viva las representaciones de cualquier tiempo y nación”, permiten afirmar que para Hegel el arte forma parte esencial de lo humano, y que la muerte del arte, como se ha dicho, no es un absoluto histórico, sino la formulación de los ciclos de la historia en su ilimitado transcurrir²⁰. La coherencia que Hegel manifiesta con respecto a la valoración del sujeto y del espíritu humano en lo que atañe al arte, le impide asumir la desestetización del arte como un hecho influyente en su desaparición. Reducir el arte a sólo forma o sólo estilo equivale a superponerlo a la vida. Pero sin distancia el potencial crítico se difumina. Como dice Ch. Bürger, “la protesta del arte pierde su agudeza cuando es todo forma. (...) Donde todo es esti-

¹⁷ “...ist es die Tendenz der meisten zeitgenössischen Künstler, diese Grenze immer weiter ins Unbekannte, Offene hinauszuschieben oder überhaupt zu leugnen” (Wellershoff, 1976, 42).

¹⁸ “Wenn die Fortschritte der Kunst weitgehend in der Rationalisierung der durch die Kunstautonomie konstituierten Materialbasis bestehen, dann zehrt die Moderne von der eigenen Substanz, ohne die Materialbasis regenerieren zu können. (...) Das Ende der Moderne fällt mit dem Ende der Kunst zusammen” (Lindner, 1976, 303).

¹⁹ “Das Ende der Moderne, so wie sie Adorno als Epoche konstruiert, ist nicht das Ende der Kunst” (*Ibid.*, 304).

²⁰ “Im Gegenteil: alle Stoffe, sie seien, aus welcher Zeit und Nation es sei, erhalten ihre Kunstwahrheit nur als diese lebendige Gegenwärtigkeit, in welcher sie die Brust des Menschen, den Reflex seiner füllt und Wahrheit uns zur Empfindung und Vorstellung bringt” (Hegel, *Ästhetik*, 678).

lizado el arte ya no tiene ninguna oportunidad. Entonces el arte ya no es ‘lo otro’ de la sociedad”²¹.

En el mismo sentido se pronuncia Gramer, para quien el verdadero final del arte sería consecuencia de la incapacidad del sujeto para plasmar su impotencia, y, a través de tal expresión, satisfacer el carácter de protesta del arte²². Cuando el ser humano renuncia a su existencia como sujeto, se ve sometido al hechizo de la pasividad y sometimiento que le son impuestos; las formas de vida que le quedan son la animalidad que se le ha inoculado o el esteticismo fruto de la debilidad. Pero, ambas formas de vida son falsas²³. Y sin duda la estetización del arte, como de la filosofía o de la política, es la más peligrosa: tranquiliza al ser humano respecto de su entorno sumiéndole en la ataraxia del conformismo con la unidimensionalidad lograda.

Frente a este deslizamiento del arte, debe promoverse una estética entendida genéricamente como *pedagógica* en cuanto le precede la conciencia de lo necesario, donde lo necesario es el arte en cuanto última posibilidad de radical negación de la existencia perversa. La conciencia de la necesidad no sólo sería condición de la pervivencia del arte, sino que, asumiendo el origen hegeliano de la muerte del arte, serviría, como función histórico-filosófica, a la redención de la herencia de Hegel, quien “con ese motivo de la conciencia de la necesidad, pese a su afirmación de la disolución del arte, incluso habría designado la condición de su supervivencia”²⁴.

La reflexión sobre la muerte del arte tiene como punto de partida eminente el relativismo y los prejuicios políticos de los movimientos de vanguardia en el comienzo del siglo XX. Aquellos no son algo definitivo; se trata de una relación siempre variable. Que la vanguardia histórica debía ser políticamente de izquierdas hay que considerarlo como un *a posteriori*. Así, por ejemplo, el realismo socialista ruso cercenó la capacidad productiva del arte y la creación estética pequeño-burguesa que entonces se posicionaba como progresista. Sin embargo la relación antitética del poder y la libertad permite afirmar la legitimidad y la inevitabilidad de la existencia del arte más allá del signo político que ha intentado disolverlo. Es la presión social-estética liderada por las vanguardias –pese a que éstas adquieren carta de naturaleza como arte oficial (*‘Institution Kunst’*)– quien decreta el fin del arte. Paradójicamente es esa ‘actuación’ contra el arte lo que lo legitima. Tanto más cuanto que la existencia del arte no depende de un ‘acto administrativo’ de las vanguardias; por el contrario, el arte adquiere más fuerza cuando, desde un mundo dirigido, es negado. Precisamente es la negación de la posibilidad del arte lo que lo hace posible como arte, ya que éste se resiste a ser un hecho social más.

La necesidad del arte es pensada desde dos niveles que provocan la determinación aporética de dicha necesidad: en la perspectiva de la *libre relación sujeto-objeto*, el arte aparece como referente necesario, no coercitivo, de una sociedad plenamente reconciliada consigo misma; incluso aunque ese referente se constituya como negación de lo todavía no alcanzado. Sin embargo, entender el arte *como formando parte e integrado* en la sociedad presente, coactiva, dirigida y semi-bárbara (*halbbarbarische*),

²¹ “Der Protest del Kunst wird stumpf, wenn Form überall ist. (...) Wo alles ‘gestyl’ ist, hat Kunst keine Chance mehr. Kunst ist dann nicht mehr das Andere der Gesellschaft” (1987, 45).

²² “Umgekehrt ist das Subjekt, das in integraler Konstruktion ‘virtuell ausgemerzt’ wird, nicht in der Lage, seine Ohnmacht ins Werk zu objektivieren und durch solchen Ausdruck dem der Kunst qua Begriff zukommenden Einspruchscharakter zu genügen. Die Folge davon wäre das Ende von Kunst” (1976, 87).

²³ Adorno, 1966 [1990], 356.

²⁴ J. Trabant, 1977, 130.

el arte mantiene el *status* de lo innecesario, precisamente por la inmanente exigencia de no ser sometido como un objeto sin sujeto, a los dictados y estructuras de la sociedad mercantilizada. Sólo desde la exterioridad de lo prescindible se puede estar a resguardo del universal imperativo del intercambio. Por ello la cuestión de la necesidad del arte no sólo está mal planteada, sino que se configura aporéticamente: el arte se necesita en cuanto es ajeno al mundo de satisfacción de necesidades²⁵.

Aunque no sea admisible la muerte del arte no se debe eludir el análisis de su posible degradación como hecho histórico. Adorno, promoviendo la reflexión sobre las causas de esta degeneración y de la conversión del arte por las vanguardias en algo extraestético, apunta algunas razones explicativas. Entre ellas ha destacado el totalitarismo inherente a toda propuesta de disolución del arte para transformarse en bandera propagandística de cambio social²⁶. Retirar el derecho a la existencia es un ‘acto administrativo’, autoritario por tanto, y que violenta asimismo componentes (material, forma, técnica, etc.) del arte. El ‘*Diktat*’ de la desaparición del arte autónomo y su sustitución por la heteronomía política o socialmente orientada hacia los mercantilismos reproduce la agresión a las libertades que se pretende evitar con dicha orientación.

También la amenaza de muerte por indiferencia supone un freno a la dinámica de las obras de arte en tanto en cuanto el momento de la construcción está dirigido por el mundo administrado. Si la libre representación negativa de la sociedad se hace imposible, la desesperanza se adueña del arte.

Desde una perspectiva de inmanencia, la crisis del arte y su posibilidad de disolución se sitúa en la crisis de sus componentes: *la expresión* como elemento mimético y *el sentido* en tanto que contenido espiritual. Si bien la relación entre ambos polos siempre permanece insuficientemente explicitada, a riesgo de sufrir una interpretación demasiado tradicional, en el análisis de la crisis del arte la reciprocidad de ambos componentes debe darse por supuesta. Sin embargo en el arte de nuestro tiempo se da, por una parte, la pérdida del carácter lingüístico de la expresión y con ello la ausencia de comunicación y de sentido en el arte. Por otra parte, tampoco se puede hablar de una expresión donde falta el sentido, el contenido espiritual²⁷. El sentido del arte es el *a priori* de las obras. El arte deja de serlo cuando carece de sentido. Éste no es siempre explícito, pero no por ello disminuye su eficacia; más bien al contrario. El arte es una realidad frágil y compleja, alguno de cuyos componentes puede llegar a amenazar su existencia. No obstante, algunas de las causas que pueden llevar al arte a su desaparición o degeneración en nuestro tiempo no se sitúan en la naturaleza intraestética del arte, sino fundamentalmente en razones históricas.

Al hilo de la crítica al Surrealismo y las vanguardias Adorno dedica tres páginas de gran densidad temática (473-476), en su *Ästhetische Theorie*, al análisis del fin del arte discrepando de los fundamentos que parecen justificar dicho fin. Entre sus argumentos cabe destacar los siguientes:

1) En primer lugar, la idea del ocaso del arte no es nueva. Responde a una forma de adaptación a la inmediatez del momento; se trataría de integrar el arte prescindien-

²⁵ “... die Notwendigkeit von Kunst, wenn es denn durchaus so sein soll, wo es ums Reich der Freiheit geht, ihre Nicht - Notwendigkeit ist. An Notwendigkeit sie zu messen, prolongiert insgeheim das Tauschprinzip” (Adorno, 1970, 373).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “Beides hängt voneinander ab: kein Ausdruck ohne Sinn, ohne das Medium von Vergeistigung; kein Sinn ohne das mimetische Moment: ohne jene Sprachcharakter von Kunst, der heute abzusterben scheint” (*Ibid.*, 413).

do del aspecto sublime de su espiritualidad. En estas circunstancias el arte parece haber muerto a causa de su objetualización, de su integración en un mundo de objetos. Sin embargo el placer del arte no es separable de la resistencia, de la utopía, o de la crítica profunda a la sociedad. El hecho de que el arte dé muestras de adaptación a la realidad no invalida la posibilidad de existencia de ‘otro arte’ cuyo rasgo diferenciador consista precisamente en su voluntad de inadaptación²⁸.

2) Adorno se pronuncia contra el esteticismo y formalismo que acompañan la noción de la muerte del arte, por cuanto suponen un debilitamiento de la fuerza estética en favor de la representación superficial de Futurismo y Dadaísmo. La espontaneidad vital que pretenden comunicar, las reproducciones de la música de consumo masivo o de los enfrentamientos de bandas callejeras, por ejemplo, al estar producidos artificialmente por los poderes de la barbarie y la industria de la cultura, lejos de ser alternativa al arte, profundizan en la diferencia estética con éste²⁹.

3) Para Adorno el origen contemporáneo de la tesis del fin del arte se encuentra en la maldición comunista contra lo moderno en nombre del progreso social. Es, pues, una ‘muerte decidida’, producto de una elección inducida políticamente, y en la que la ideología de los grupos históricamente decadentes confunden sus fines con la totalidad de lo existente. Hay una ‘voluntad’ de acabar con el arte en la que se trasluce la vieja mentalidad pequeño-burguesa temerosa, suspicaz y provinciana. En este sentido no hay que olvidar la influencia del realismo socialista, o la ideología comunista en algunas vanguardias. No obstante, Adorno registra asimismo la pérdida de valor político que en la actualidad tiene la tesis del fin del arte³⁰.

4) El fin del arte es una tesis que se ha repetido insistentemente a lo largo de la historia, en especial en la Modernidad. Suele acompañar a las épocas en que una nueva concepción del arte entra en polémica con la anterior. El carácter cíclico-dialéctico del fin del arte lleva a Adorno a relativizar el momento presente en que se produce, otorgando al ocaso del arte el carácter de elemento connatural a la historia de la cultura; más aún: el declinar del arte debe ser asumido como una parte de la filosofía de la cultura más que como una coyuntura del arte³¹.

5) La paradoja del arte, según la cual éste se confirma a sí mismo a través de su negación exterior, sería otro argumento determinante en la ausencia de fundamento en la tesis del fin del arte. La imposibilidad exterior del arte forma parte de la crítica al espíritu dominante. El arte asumiría su propio ocaso como parte de la crítica social que le es connatural. No obstante, sigue existiendo, de modo immanente, como espíritu que se vuelve contra sí mismo y que es imprescindible en su negación para la preservación de la cultura frente a la barbarie de lo explícito.³²

²⁸ “Die Entsublimierung, der unmittelbare, momentane Lustgewinn, den Kunst soll bereiten können, ist innerästhetisch unter der Kunst soll bereiten können, ist innerästhetisch unter der Kunst, real jedoch kann er nicht gewähren, was davon erwartet wird” (*Ibid.*, 473).

²⁹ “Die neuerdings bezogene Position von Unbildung aus Bildung, der Enthusiasmus für die Schönheit der Straßenschlachten ist eine Reprise futuristischer und dadaistischer Aktionen (*Ibid.*, 473-474).

³⁰ “Den Umschlagpunkt markiert wohl der kommunistische Bannfluch über die Moderne, der die immanente ästhetische Bewegung im Namen von gesellschaftlichem Progreß sistierte. Der Politische Stellenwert jedoch, den die These vom Ende der Kunst vor dreißig Jahren, indirekt etwa in Benjamins Reproduktionstheorie, besaß, ist dahin” (*Ibid.*).

³¹ “Die These vom bevorstehenden oder schon erreichten Ende der Kunst wiederholt sich die Geschichte hindurch, vollends seit der Moderne. (...) Seit Hegel bildete die Untergangsprophezeien eher ein Bestandstück der von oben her aburteilenden Kulturphilosophie als der künstlerischen Erfahrung” (*Ibid.*).

³² “Das ‘Il faut continuer’, der Schluß des Innommable, bringt die Antinomie auf die Formel, daß Kunst von außen her unmöglich erscheint und immanent fortgesetzt werden muß ” (*Ibid.*, 474).

6) La tesis de la muerte del arte no es otra cosa que un engaño urdido por intelectuales cuya legitimidad es discutible a causa de su incoherencia política y por la falta de justificación en la praxis para la desaparición de un arte no dirigido. Con ello Adorno trata de resaltar el carácter inmanente del arte, su no sometimiento a instrumentalización exterior y, por tanto, su permanencia como reflejo crítico de la praxis irracional³³.

7) Finalmente, Adorno, con frase de Baudelaire, niega que la desaparición del arte sea una cuestión exclusivamente contemporánea (“*Wie wenig die Abschaffung der Kunst an der Zeit ist*”, 1970, 475), pero es consciente, al mismo tiempo, de que las amenazas y riesgos para el arte están siempre presentes. La respuesta de Adorno, para quien la connivencia con lo existente es inaceptable, se orienta hacia el silencio del arte y la resistencia (“*mit geschlossenen Augen und zusammen gebissenen Zähnen*”): “A pesar de que se quiere la transformación del arte en barbarie, es mejor apartarse, mantenerse callado (*eher anstehen, stumm innezuhalten*), que pasarse al enemigo y formar parte de una evolución que conduce a su integración en lo existente a causa de su dominio.³⁴”

La muerte del arte es una tesis parcialmente ficticia. En tanto que manifestación de la conciencia, el arte no puede ser limitado al estrecho ámbito de lo meramente dado. El momento histórico y la circunstancia exterior van modificando la naturaleza del arte. Pero en todo tiempo, percepción sensible, expresión y trascendencia³⁵ han acompañado al hecho artístico. La renuncia al arte supondría abandonar una dimensión esencial de lo humano. Pero como la cuestión sobre la posibilidad de la existencia del arte se ha hecho insistentemente actual, no es factible obviar las respuestas también en el marco de lo moderno. La muerte del arte es la metáfora de la reconducción del arte hacia sus nuevas condiciones de existencia. El malestar del arte tiene su origen en el estancamiento de la conciencia social en lo moderno, viéndose también implicadas en ello las obras de arte más avanzadas. Ante estos riesgos el arte se refugia en su propia negación como condición de su posibilidad; se niega respecto a la exterioridad social, pero trata de ‘vivir’ en su inmanencia por medio de su muerte exterior. La manifestación del arte negativo es su ausencia de exteriorización, es el silencio del arte. Éste se hace hermético como protesta, pero sobre todo para escapar al mimetismo de una sociedad estancada. La muerte del arte se resuelve, pues, en la negatividad y en el silencio.

El arte, y la obra, en su limitación espacio-temporal, es una propuesta surgida de la modestia y de la conciencia del límite; no pretende abarcarlo todo, ni aprehenderlo; sólo expresar, presentar un transcurrir que deviene negado en la misma fijación objetiva de la obra. Lo paradójico se enseñorea del arte: mostrar lo imposible como si fuera posible.

ÉTICA DE LA ESTÉTICA

La expresión de esa imposibilidad, en tanto que expresión, promueve una situación hermética del arte, un ‘quietismo, artístico u ‘opción cero’ que se configura como

³³ “Das Pseudos des von Intellektuellen proklamierten Endes der Kunst liegt in der Frage nach ihrem Wozu, ihrer Legitimation vor der Praxis jetzt und hier. Aber die Funktion der Kunst in der gänzlich funktionalen Welt ist ihre Funktionslosigkeit” (*Ibid.*, 475).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ “Trascendencia”, en su sentido más amplio, como la manifestación de aquello que no se muestra directamente en la obra, que se sugiere o que es referente oculto.

tal en opción utópica³⁶. De ella cabe afirmar su negatividad en el mismo sentido que del pensamiento: su horizonte no tiene por qué hacer relación a una praxis posible de futuro. Por ello, cuando no es posible hacer nada sin que las consecuencias sean perveras en todo caso, hay que limitarse al pensamiento.

La transposición de este quietismo intelectual al ámbito artístico, afectado de impotencia pero resistiéndose a desaparecer, nos sitúa ante el enmudecimiento del arte. Se propone esta opción cero como una exigencia de extrema radicalidad que encierra en sí la máxima crítica posible: la renuncia a la expresión del arte, la negación de todo contenido utópico explícito. Es una posibilidad que hay que “mirar cara a cara”, a los ojos (*ins Auge fassen*); porque las expectativas de que las cosas cambien son escasas. El enmudecimiento, el silencio, es el fondo informe que busca significado. El sentido del silencio está fuera de él. Un sentido de trascendencia estética desde el que la expresión, que es lo más próximo a la trascendencia, al enmudecer, se hace significativa.

Esta especie de vaciamiento del arte no debe entenderse sólo como un progreso hacia su eliminación, sino también como una de sus líneas de desarrollo: en la consumación de sus antinomias el arte se aproxima al límite del silencio. Cuando la obra de arte se cierra a la realidad empírica de modo explícito, tiene lugar una propuesta de hermetismo motivada por la tendencia a privar al arte –y en particular a la literatura– de intencionalidad y de contenido material. Ejemplos de ello los hallamos en la dramaturgia de S. Beckett o en la poesía de P. Celan. Ambas constituyen cumbres de la más significativa poesía hermética. Así en Celan el arte busca el silencio como instrumento del horror, como expresión de vergüenza por el sufrimiento presente en el mundo y sus intentos de sublimación. Celan cierra su universo poético en torno a lo inorgánico, es decir, sobre los objetos cuya categoría existencial se sitúa por debajo de lo humano: cenizas, piedras, urnas... Por eso el hermetismo de Celan se aproxima a una utopía negativa donde su mismo contenido de verdad es algo negativo. Por su parte Beckett promueve una saturación del lenguaje que vacía de estructura los actos de habla. Los avances y retrocesos, las incapacidades del decir, transforman las obras en epitafios de silencio donde el relato avanza siguiendo los impulsos de la poética pero eludiendo toda interpretación posible tras una verbalidad incontinente. El silencio que Beckett trataba de representar es aquel que pudiera rescatar la verdadera esencia de la realidad. Para Beckett la esencia del ser era el silencio, pero sólo desde el lenguaje es posible aproximarse a su representación. La verdad del espíritu tiene lugar en la autoconciencia de la desolación, en la negación, en la que pueden ser eficaces, pero insuficientes, las repeticiones infinitas o las pausas inacabables. Por eso Beckett utiliza toda su maestría en poner en evidencia la miseria humana que se trasluce en el lenguaje. Es en el rechazo a los gestos, los gritos, las repeticiones, la vulgaridad... donde el lector / espectador se pregunta por lo otro, por la antinomia que se oculta tras el velo de los murmullos y las reiteraciones: el silencio.

La negatividad respecto del futuro adquiere la forma actualizada de la espera inútil por cuanto una expresión sin esperanza termina por negarse a sí misma, por enmudecer. La impotencia que ha dejado tras sí la metafísica, cuando se ha hecho evidente su pretensión de transformar lo existente en metafísico, y con ello la fragilidad de sus fundamentos, ha arribado al arte. En la identidad entre lo que es y lo que puede ser

³⁶ Confróntese a este respecto el artículo de K. Offe: “*Die Utopie der Null-Option*” (ver bibliografía), para quien la Modernidad está precisando una ‘modernización’ que se inserta en la teoría social y que por ello, para Offe, la ‘opción cero’ carece de perspectivas de futuro.

radica el objetivo de la esperanza. El arte, en cuanto renuncia a representar lo posible, hace de lo existente la única realidad. La opción cero (*Null-option*) del arte representa la resistencia de éste a la pérdida de su función utópica³⁷.

Tampoco la renuncia al arte, en un intento de sustraerlo al dominio de lo real satisface las expectativas de corrección que el mundo precisa: la necesaria contradicción entre lo que es y la verdad de lo humano. La felicidad del ser humano ha perdido el horizonte, se ha desplazado hacia el presente y se ha falseado: se ha instalado en lo inmediato y material. La conciencia del hombre, dirigida por la industria de la cultura es manipulada hacia una “utopía inmediatamente accesible”. Pero el arte encuentra la expresión y la forma en el sufrimiento que está instalado en la humanidad y por ello no le está permitido ignorarlo; hasta el punto que sería preferible que un día desapareciera el arte a que éste olvidara el sufrimiento.

Es en este contexto interpretativo en el que el silencio del arte, un silencio transido de inmanencia, busca eludir la falsa reconciliación que amenaza al arte. A la realidad empírica el arte sólo debe aproximarse *sub specie* de una forma irreconciliable. De lo contrario la amenaza no es otra que la ideologización del arte: mostrarse como reconciliado, como conformado o satisfecho. No obstante el silencio del arte no es, no puede ser nunca, absoluto. Lo que debe “silenciarse” es el reflejo invertido (negado) de la realidad empírica, es decir, las representaciones críticas explícitas. Esta realidad, cuya destrucción aspira a ser reflejada por el arte, es transformada, transmutada (*verwandelt*) completamente en la obra. El arte se sustenta, pues, en una dualidad inextricable e irrenunciable: aproximación al mundo y negación del mundo.

Pero el mensaje que subyace al carácter social de la comunicación del arte no apunta a la mera descripción negativa de la sociedad administrada. Al tratar de soslayar la coacción de los discursos categoriales la obra de arte expresa algo más que una percepción negativa del mundo. La ausencia de coerción es también la propuesta de un comportamiento extraño a la realidad: no dirigido. Esta sugerencia de actuación basada en la libertad interpretativa, en la relación no coactiva de mediaciones, en la carencia de prescripciones formales, es una propuesta que se encuentra en los aledaños del plano ético. La estética, en tanto que comunicativa, se sitúa en un umbral donde lo comunicado se abre a expectativas diversas, entre las que las sugerencias conductuales, las indicaciones críticas, las alternativas a lo existente, en definitiva las propuestas de orden ético, se entrelazan con las de orden estético. La racionalidad que se introduce en el arte, por la forma libre de su inserción, no puede evitar convertirse en un modelo negativo, en una propuesta deontológica. La forma de comunicación deviene, pues, propuesta ética. No se trata de una aproximación a una moral de enunciados prescriptivos. Especialmente porque el canon ‘enunciados’ ha dado paso, en el arte, a expresión y mimesis. No se enuncia ni se prescribe. Simplemente se comunica desde un paradigma de relaciones libres, en el que se lleva a efecto. Se conculcan las prohibiciones a que se ve sometida la racionalidad en el universo extraestético. Como dice R. Schérer, “entre la comunicación ampliada (en el sentido de Bataille) que actúa exclusivamente como infracción de lo prohibido y la armonización colectiva sobre su exterior grado de intensidad impulsado apasionadamente hay una notable analogía”³⁸.

³⁷ “Eine Welt der Null - Option ist eine Welt ohne Zukunftserwartung. Für das Leben des Menschen ist die Richtung, das positive oder negative Vorzeichen der Veränderung seiner Lebensperspektive von besonderer Bedeutung” (P. Koslowski, 1986, 182).

³⁸ 1994, 222.

La condición ética de la estética está alejada de cualquier pragmatismo o prescriptivismo trascendente. Es desde y en la propia comunicación estética de donde surge la posibilidad ética a partir de la producción de significados cuya negatividad introduce una inevitable referencia social. Toda negación de significados provoca, simultáneamente, una conmoción en la racionalidad, la cual debe buscar “verdades” en las relaciones de los elementos significativos. Relaciones que en la estética, como lengua contextual de comunicación social, buscan estructurarse a partir de la mimesis, entre la tensión de la totalidad y lo individual, negando toda forma de afirmación lingüística. Ésta sería la participación del arte en la moral, no la explicitación de tesis morales o la inclinación a la producción de efectos morales. Un arte separado significativamente de la realidad social, sugerido en la postmodernidad, renuncia a toda capacidad comunicativa: “En la aceptación de una verdad relacional se encuentra la fundamentación de la posibilidad –o hasta la necesidad– de una vinculación de estética y ética, en la que se hace también la clara diferencia esencial con la postmodernidad, la cual rehusa toda relación (unión) entre signo y realidad y con ello se substraer a una ética.”³⁹

Por su parte la estética confiere a la comunicación ética un ámbito comunicativo capaz de sustraerse a toda formación ideológica duradera, a todo poder estatalizado. Al margen de una ética, en la que el ser humano se petrifica, puede ser desterrado, al modo estético, el peligro de deshumanización. La subjetividad ética es así sobrepasada y resituada en el formalismo de la comunicación estética. Es en esa capacidad comunicativa del arte donde es posible hallar el centro de las relaciones entre ética y estética: en una estética de la compenetración (intuición) (*Einfühlung*) con los otros, con las cosas, con el mundo, con las cosas de la vida. No con una mera estética de la contemplación como Ruskin atribuye a Turner o a Tintoretto, sino, como sugiere R. Schérer, con una “estética apasionada que deja reventar la forma petrificada de las éticas materiales humanas, que oprimen y encorsetan la ética”⁴⁰. Sin duda por ello el arte puede ser esquema de la praxis social a condición de que se aparte de la praxis exterior a él. El propio Adorno, en la conocida entrevista de mayo de 1969 en *Der Spiegel*, su última opinión, acentúa el carácter puramente teórico de su proyecto de una crítica social: “Yo creo –dice– que una teoría es mucho más capaz de actuar prácticamente por la fuerza de su propia objetividad que si se somete, desde un principio, a la praxis.”

Directamente, en el plano de los contenidos y las manifestaciones, la obra de arte no tiene, y no quiere ni debe tener, relevancia moral, ética o social de ningún género. Pero le corresponde la mayor relevancia moral a través de su trabajo formal. Cuanto más inmanentemente perfeccionada está la forma, tanto más se potencia *ipso facto* la protesta contra una sociedad, en la que nada hay valioso para sí, sino que todo existe en función de otros valores.

Hay un incremento de libertad que se hace posible, como se ha dicho, por el ejercicio de una racionalidad no coactiva que se orienta a la búsqueda de relaciones entre los elementos constituyentes de la obra de arte. Esta superabundancia de libertad hace del arte, además de un ámbito de valor ético, un paradigma frente al resto de

³⁹ “In der Annahme einer relationalen Wahrheit liegt nicht nur die Begründung der Möglichkeit - oder sogar Notwendigkeit - einer Verknüpfung von Ästhetik und Ethik, sondern darin wird auch der wesentlichste Unterschied zur Postmoderne deutlich, die jede Verbindung zwischen Zeichen und Wirklichkeit verweigert und sich damit einer Ethik entzieht” (M. A. Berr, 1994, 189).

⁴⁰ “Im einen wie im anderen Fall sind diese Ästhetiken vor allem leidenschaftliche und lassen die versteinerte Form des Menschen zerspringen. In diesem Sinn bedrängen sie die Ethik” (1994, 221).

las relaciones humanas que se encuentran lastradas por la opresión y la limitación. El arte aparece como soberano (Menke, 1991) como criterio ejemplar para la realidad. Este es el sentido que Y. Lotman ha enunciado cuando considera que “el arte crea un nuevo nivel de realidad que se diferencia de la realidad misma por una intensa ampliación de la libertad. La libertad se introduce en aquellas esferas que en la realidad carecen de ella (...) De ahí se deriva un crecimiento de las valoraciones éticas del arte (...) El espacio del arte siempre incluye un sentimiento de extrañamiento y esto introduce inevitablemente un mecanismo de valoración ética”⁴¹.

La violencia inherente a toda ética debe llevar a la renuncia a las propuestas prácticas concretas y a rehusar el análisis directo de cualquier contenido ético que pueda ser interpretado coactivamente. Porque la violencia es inmanente a la praxis e incluso está presente en sus formas más elevadas. Las obras de arte, sin embargo están contra la violencia.

Para evitar la violencia discursiva de la comunicación, la obra de arte evita formular juicios y se expresa fundamentalmente como acción, como proceso de relaciones libremente establecidas. De tal modo que la configuración de la obra es sólo una figura de la praxis y no tiene por qué justificarse ante instancia alguna por no actuar directamente sobre la realidad. Este modelo de praxis posible se halla en el mismo hecho de su existencia como obras de arte: como obras de configuración autónoma, alejadas de la praxis inmediata.

Será en la modificación de la conciencia donde, de un modo apenas determinable, podrán encontrar las obras de arte su eficacia. Sin duda por esta mediación de la conciencia en la praxis puede asumirse la aceptación de la estética como una forma de filosofía de la conciencia (Habermas), y tanto más cuando la ausencia de concretabilidad (*kaum dingfest*) sitúa la praxis que el arte encierra lejos de cualquier posibilidad discursivamente comunicativa. Pero en todo caso la propuesta ética de la obra de arte, y en tanto que una orientación comunicativa entre otras, no invalida la tesis central de la comunicabilidad del arte. Si bien para autores como Adorno “el arte es praxis como formación de la conciencia, siempre que no caiga en la charlatanería”⁴², la formación de esa conciencia es resultado de la aceptación de un mensaje de irreconciliación y negatividad respecto de la realidad extraestética. La obra de arte es la negación de lo práctico y por esa negación es por lo que es praxis. Praxis a causa de su proceso creativo, pero también por la proyección que es necesario hacer sobre ella. El arte ocupa un lugar excéntrico respecto a la ética constituyéndose por esa posición tangencial como una praxis separada que puede percibirse como negación en cuanto alternativa a las praxis dominantes: sólo las obras de arte que son experimentadas como forma de comportamiento tienen su ‘razón de ser’.

El más y el menos de la obra de arte respecto a la praxis tiene que ver con la posición de negatividad en que aquella se sitúa. Las obras están por debajo de la praxis porque no encierran propuestas concretas de carácter prescriptivo; no ordenan la realización de comportamiento alguno. Sólo secundariamente, en tanto que separada de la praxis, denuncia la insuficiencia de ésta y su falsedad. Pero por ello mismo la obra, en el hecho mismo de su existencia, es también más que la praxis, porque la niega. La negación ética en el ámbito de la estética, con su sentido crítico, deviene en ne-

⁴¹ Yuri Lotman, 1977, 55-65.

⁴² “...so wie Kunst ihrerseits, objektiv, Praxis ist als Bildung von Bewußtsein; dazu aber wird sie einzig, indem sie nichts aufredet” (1970, 361).

gatividad moral anulando la diferencia entre experiencia moral y experiencia estética. La ética inherente a esta estética, si puede ser denominada así, es, pues, una metaética, cuyos principios, liberados de toda comprensión automática del objeto estético, se formulan siempre en términos de negatividad. En otros términos: la praxis se sitúa en tan estrecha vinculación con la estética que aquella queda excluida de toda necesidad de fundamentación respecto a la racionalidad crítica extraestética propia de nuestros discursos y nuestras prácticas. Sin duda por ello, la ética, en cuanto inextricablemente unida al proceso creativo estético no se puede considerar ni como formando parte del discurso, ya que éste se refiere al orden de los discursos concretos y procede de modo argumentativo, ni como componente exterior al orden del discurso, porque éste lo envuelve todo cuando se toman en consideración todas las formas comunicativas o de mensaje. La ética debe ser, pues, negativa en lo que respecta a las relaciones entre el discurso estético y el discurso social ya que la propia experiencia estética apunta a la crisis del sentido. Sobre si esta crisis del sentido fundamentada en la negación del discurso habitual en la estética supone la desaparición de todo sentido comunicativamente compartido, nos alineamos con la posición de Wellmer para quien “la ausencia de sentido tiene sentido lingüístico modificador de los sentidos cotidianos”⁴³.

La afirmación de la imposibilidad comunicativa del arte está sostenida por un criterio o concepto de autonomía del arte entendido como independencia que hace a éste incompatible con otros discursos. Esta autonomía se muestra en la capacidad del arte para negar la razón no estética, y será sobre esa negatividad sobre la que recaiga el potencial comunicativo y ético en las obras. Lo concreto en las obras de arte no se puede nombrar de otro modo que negativamente. La obra deja al margen a la realidad empírica adoptando el silencio como lenguaje y paradigma ético del arte.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Th. W. ADORNO. *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt a. M. Erste Auflage 1970.
- Th. W. ADORNO. *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag (1966). [Vierte Auflage 1990]
- BERR, Marie-Anne. “Technologie und Imagination”. En “Ethik der Ästhetik”. Akademie Verlag. Berlin. 1994. pp. 173-191.
- BÜRGER, Christa. “Moderne als Postmoderne: J. F. Lyotard”. (En “Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde” Hrsg.von Christa und Peter Bürger. Pp.122-144. Suhrkamp (stw), Frankfurt/M.1987).
- BÜRGER, Christa. “Das Verschwinden der Kunst”. (En “Postmoderne:Alltag,Allegorie und Avantgarde” Hrsg.von Christa und Peter Bürger. Pp.34-56). Suhrkamp (stw), Frankfurt/M. 1987.
- CELAN, Paul. *Gesammelte Werke* (Drei Bände). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- FORMAGGIO, Dino. *La ,morte dell'arte' e l'Estetica*. Società editrice Il Mulino. Bologna, 1983.
- GRAMER, Wolfgang. *Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Th. W. Adornos*. Matthias Grünewald Verlag. Mainz, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *Ästhetik I / II*. Reclam. Stuttgart.1989.
- JIMÉNEZ, José. *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*. Tecnos. 1986.
- KOSLOWSKI, Peter. *Moderne oder Postmoderne*. (Vorwort: pp.1-19). VCH Verlag. Heidelberg-Weinheim. 1986.
- LINDNER, Burkhardt. “Aufhebung der Kunst in Lebenpraxis? Über die Aktualität der Auseinandersetzung mit den historischen Avantgarde bewegungen”. (En “Theorie der Avantgarde, antworten auf Peter Bürgers Bestimmung von Kunst und bürgerlicher Gesellschaft”, pp. 72-104. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M. 1976).

⁴³ Wellmer, 1996, 216. Sin embargo Para Ch. Menke (1991), la posición dominante del paradigma estético rompe la relación significativa con los discursos extraestéticos haciendo de la negatividad un instrumento de subversión total frente a la realidad no estética.

- LOTMAN, Yuri . “*La cultura y la explosión*” (1992), en “*La balsa de la medusa*”, n.º 43, 1977.
- MENKE, Christoph. *Die Souveranität der Kunst*. Suhrkamp (stw), 1991.
- OFFE, Klaus. “*Die Utopie der Null-Option*” (En “*Moderne oder Postmoderne*” pp. 143-171. VCH Verlag. Heidelberg-Weinheim.1986).
- SCHÉRER, René. “*Die Schönheit des Bösen*”. En “*Ethik der Esthetik*”, Akademie Verlag. 1994. ss. 217-225.
- TOMBERG, F. *Politische Ästhetik*. Luchterhand Verlag. Darmstadt.1973.
- TRABANT, Jürgen. “*Bewußtsein von Nothen*” (En “*Adorno*”, Hrsg.von Heinz L.Arnold, pp. 130-135. Text + Kritik. München, 1977).
- TRIAS, Eugenio. *La aventura filosófica* Mondadori. Madrid.1988.
- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad*. Gedisa. Barcelona.1986.
- WELLERSHOFF, Dieter. *Die Auflösung des Kunstbegriffs*. Suhrkamp.1976.
- WELLMER, Albrecht. “*Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität*” (En “*Adorno Konferenz 1983*”, pp. 138-176. Suhrkamp (stw). Frankfurt/M.,1983).
- WELLMER, Albrecht. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Cátedra-Univ. de Valencia, 1996. (Original alemán en Suhrkamp, 1993).

EDUCAR EN VALORES GLOBALES TRABAJANDO EN PROYECTOS CONJUNTOS

Carmen Ferrete Sarria

Universitat Jaume I (Castelló)

ferrete@fis.uji.es

Abstract: Education is the most important tool to achieve a better and fairer society. Even though it may be the slowest way, it is the most necessary. This article considers the meaning of education in a global society. If education means always educating in values, regardless of whether they have been made explicit or not, what values are to be worked in a world where neither problems nor the solutions to them know borders? And more importantly, how do we educate in these values?

Keywords: education, values, ethics, cooperation.

Resumen: La educación es la herramienta más importante para lograr una sociedad mejor y más justa. Será la más lenta, pero la más necesaria. Este artículo plantea el significado de educar en una sociedad global. Si educar es siempre educar en valores, se hayan explicitado o no, qué tipo de valores hay de trabajar en un mundo donde los problemas ya no entienden de fronteras y las soluciones, por tanto, tampoco. Y lo más importante, cómo educar en esos valores.

Palabras clave: Educación, Valores, Ética, Cooperación.

0. EDUCAR EN UN MUNDO GLOBAL

Desde Platón sabemos que la educación es el principal elemento transformador para lograr una sociedad justa. A pesar de que el debate sobre qué sea un estado justo continúa vigente, sin embargo permanece inmutable la convicción de que la educación es una de las claves para alcanzar este horizonte. Dejando a un lado la evolución histórica del “contenido ideal” de la justicia, lo que conviene destacar, para el tema que nos ocupa es que el marco de pensamiento sobre el concepto se ha ido ampliando en dos sentidos.

Por un lado, los límites “geográficos” de la reflexión se han ido ensanchando progresivamente desde la polis griega hasta los estados nacionales o internacionales como la Unión Europea. Y hoy aún más cuando nos planteamos cómo lograr este objetivo para el ámbito de toda la comunidad humana, ya que en un mundo interconectado, no es posible plantear una propuesta racional de justicia dentro de las fronteras estatales.

Por otro lado, el fundamento del estado justo también ha ido ampliándose desde la Ilustración. Con el tiempo hemos ido acercando nuestras conciencias, comportamientos y sentimientos, también nuestras instituciones y legislaciones, hacia el conjunto de valores que fundamenta los derechos humanos. Una ampliación progresiva desde los

derechos cívicos y políticos, pasando por los derechos económicos, sociales y culturales, y más recientemente los llamados derechos de tercera generación, condiciones para la satisfacción de los derechos anteriores.

Pero además vivimos en un mundo global y este fenómeno complejo de la globalización que caracteriza las últimas décadas se advierte en todos los ámbitos de nuestra vida, también dentro de las aulas, tanto en aspectos positivos como en los negativos. Esta nueva situación obliga a replantear los objetivos y procedimientos de la tarea educativa con el fin de incorporar, junto a la necesidad de educar para una ciudadanía nacional, incluso europea, la tarea de educar para lograr una ciudadanía cosmopolita¹. Porque hoy no nos podemos conformar con saber y transmitir que dentro de nuestras fronteras si se respetan los derechos de los trabajadores, se apoya el final de las dictaduras, se rechazan unánimemente atentados contra la dignidad humana como la ablación, la lapidación o la explotación infantil o se condenan las prácticas poco respetuosas con los animales y el medio ambiente en general.

Como decía, no es suficiente defender racionalmente el discurso de los derechos humanos, pues vivimos en un mundo global donde los productos que consumimos proviene de otros países, donde no se respetan los derechos laborales de los adultos, ni tan siquiera el derecho a la infancia de millones de niños y niñas; donde empresas del mundo desarrollado contaminan otros suelos, otros aires mas necesitados de ayuda económica que de respeto ambiental, donde se permiten paraísos fiscales que limpian y ocultan dinero ganado ilícitamente, etcétera.

Sin embargo, tampoco sería suficiente con transmitir que se cometen injusticias que se pueden evitar en nuestro consumo diario; sino que lo más importante, en mi opinión, está en cómo lograr que los estudiantes *sientan*, además de entiendan, las actuaciones justas desde una perspectiva postconvencional; es decir, necesitan una motivación que salga de los sentimientos², de la capacidad del ser humano de ponerse en el lugar de los otros y del deseo de lograr un mundo justo para toda la Humanidad presente y futura.

Surge así la pregunta que trata de responder estas páginas, cómo educar para que los estudiantes no sólo sepan, sino también se sientan ciudadanos del mundo; de un mundo global e interconectado. Y principalmente que su sentimiento les motive a actuar de un modo justo teniendo en cuenta a todos los seres humanos, y también a los restantes seres. Porque buscar soluciones para los actuales problemas globales (pobreza y hambre, cambio climático, la inseguridad mundial, etc.) no es una cuestión de comunidades políticas en solitario, sino una tarea corresponsable, compartida e interactiva.

La propuesta, como se verá en la última parte, consiste en utilizar en el aula en estrategias didácticas complejas y dinámicas, en concreto el trabajo en proyectos siguiendo una metodología cooperativa. Y se fundamenta en la certeza de que cuando el descubrimiento de los valores se logra de modo colectivo, estos se asientan en sus razones y en sus emociones. Y en que las actitudes arraigan y motivan más cuando son el resultado de la propia investigación y análisis crítico.

Por ello será necesario reflexionar acerca de cómo construir identidades personales que permitan lograr un mundo más justo, y también sobre cómo se realiza el apren-

¹ Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997.

² Domingo García-Marzá, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral” en *Diálogo filosófico*, n. 62, 2005, pp. 241-256.

dizaje moral y se produce el desarrollo moral, porque junto a los contenidos informativos y conceptuales, también se educa –se pretenda intencionadamente o no– en procedimientos y actitudes que pueden ser más o menos éticos. Educar es educar en valores y es importante constatar esta realidad para repensar qué valores se quieren enseñar y cómo se quieren enseñar.

1. EDUCAR EN VALORES GLOBALES

La coexistencia de diferentes culturas en las aulas es ya una realidad presente, y como en otras épocas históricas, los problemas de convivencia que genera son de difícil solución. Pero complicado o no, los docentes tenemos que reflexionar acerca de cómo educar para la interculturalidad, sin perder nuestra identidad ni el horizonte de sociedad justa y buena que nuestras sociedades occidentales han ido diseñando a lo largo de los siglos.

¿Estamos preparados los docentes? ¿Nuestros contenidos y las metodologías que utilizamos están a la altura de los problemas que se viven en el aula? ¿Cómo lograr que el alumnado adquiera las habilidades, los valores y las actitudes necesarios para estar en disposición de resolver los problemas globales? La experiencia que tiene el resto de la Unión Europea, cuando hace décadas abrieron sus fronteras a ciudadanos de otros lugares, nos ha de llevar a reflexionar acerca de qué tipo de sociedades no queremos.

Hay países que apostaron por sociedades multiculturales fundamentándose en el respeto al derecho a mantener las diferencias culturales, pero el resultado lo conocemos: la existencia de ghettos y la segregación de las culturas minoritarias. Sin embargo, y como afirma Adela Cortina, lo deseable sería proponerse sociedades interculturales, donde el reconocimiento de los derechos colectivos, no pueda limitar los derechos individuales. Porque no es suficiente con asegurar la igualdad *entre* los grupos, sino que también es necesario asegurar y garantizar la libertad e igualdad *en* los grupos³.

En este sentido la educación juega un papel importante al enseñar que la autonomía de las personas es absolutamente irrenunciable, sean de la cultura que sean; y que es necesario educar a que cada individuo pueda elegir su propio proyecto de vida buena, porque aunque sean diferentes pueden ser buenos. Pero hablando de sociedades mejores, es necesario que se den en un marco de justicia, dentro del cual se pueden tolerar todas las diferencias culturales, pero fuera del cual ya no son respetables porque van más allá de lo que consideramos exigencias de humanidad, porque conforman el mínimo indispensable para que los humanos podamos formar nuestro proyecto de vida feliz.

Antes de contestar a la pregunta acerca de qué valores y cómo enseñarlos, una cuestión previa que no por sabida, resulta obvia. Educar es siempre educar en valores. En realidad se trata de una expresión redundante porque de un modo explícito o implícito los docentes transmitimos siempre una serie de valores en nuestra práctica diaria. Por ejemplo, a través de la actuación del profesorado dentro del aula (en la forma de relacionarse con el alumnado, en si promueve o no su participación en las actividades de la asignatura, en su manera de ser y estar en la clase, etc.), fuera de ella (en los

³ Adela Cortina, "Europa Intercultural", *El País*, 22 de noviembre de 2005.

contenidos que ha seleccionado, en los procedimientos evaluadores, en las actividades escolares y extraescolares que ha programado, entre otros) y más allá también en su concepción de los seres humanos, de la educación y de la vida en general⁴.

En definitiva, es inevitable educar en valores. Pero si no se explicitan estos valores, es posible que se forme en actitudes que no convienen para un mundo con problemas globales o para sociedades interculturales: pasividad, competencia, egoísmo, consumismo, materialismo, irresponsabilidad, pragmatismo, etc. Un análisis de la metodología utilizada en el aula, de los contenidos programados y una reflexión conjunta del profesorado puede explicitarlos. Y permite proponer la necesidad de potenciar capacidades que sí los prepara para un mundo interconectado, como son su capacidad de ponerse en el lugar de los demás, de ser solidario, activo, participativo, autónomo y críticos. Además de inevitable, educar en valores, es en el contexto del que hablamos totalmente necesario por al menos dos razones.

En primer lugar, porque los humanos no somos sólo seres inteligentes y racionales, también somos seres emocionales. Educar personas implica tanto una educación racional como una educación emocional. Somos seres de valores, y cuando no hay una educación en valores consciente, explicitada y consensuada racionalmente, seguiremos siendo seres de valores, pero no precisamente los necesarios para el mundo en que vivimos.

Y en segundo lugar, porque los centros educativos son correa de transmisión de los valores dominantes con tendencia a conservar el orden establecido, pero a la vez de transformación y mejora hacia sociedades menos injustas. De ahí la necesidad de enseñar valores universalizables, valores intersubjetivamente válidos, no porque los entienda y los defienda, sino porque remiten a exigencias se fundamentan en la común humanidad.

Hoy sabemos y reconocemos que la educación implica un alto contenido moral, pues se educa desde una cierta concepción de modelo de ciudadano, modelo de comportamiento o modelo de sociedad⁵. Pero que esto sea así, no significa que educar sea equivalente a adoctrinar.

Por suerte, lejos queda el tiempo en que educar en valores sonaba a adoctrinar. En ocasiones, aún suena el prejuicio de pensar que la diferencia entre adoctrinar y educar está en el contenido de los valores, unos conservadores, otros progresistas; unos moderados, otros extremistas. Sin embargo, la diferencia no está en el contenido de lo que se enseña, sino en los objetivos con los que se enseña⁶. La clave no está en el qué, sino en el para qué. Un “para qué” que determina a su vez “el qué” y “el cómo” de la tarea docente. Las cuestiones sobre las que hay que reflexionar conjuntamente es qué personas, qué sociedades, qué leyes, qué medio ambiente, qué mundo queremos para el futuro y encaminar hacia ese horizonte ideal nuestras prácticas educativas.

⁴ Adela Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996. Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997. Adela Cortina / Jesús. Conill (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Institución Alfonso El Magnánimo, Valencia, 2001. Victoria Camps / Salvador Giner, *Manual de civismo*, Barcelona, Ariel, 1998. Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Austral, Madrid, 1993. Carlos Thiebaut, “¿Qué no es educar en valores? El caso de la responsabilidad” en Guillermo Hoyos / Miquel Martínez (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004.

⁵ José Antonio Marina / Rafael Bernabeu, *Competencia social y ciudadana*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

⁶ Adela Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996. Adela Cortina / Jesús Conill (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Institución Alfonso El Magnánimo, Valencia, 2001.

Si deseamos, mejor dicho, si necesitamos futuros ciudadanos responsables, solidarios, sostenibles, concienciados, es necesario educar a ser activos, dialogantes, participativos. Primero porque significa potenciar capacidades humanas, por tanto una educación más integral, pero especialmente porque se trata de capacidades que son necesarias para resolver problemas globales que requieren de la responsabilidad de todos y de un diálogo intercultural.

Si el diálogo es la clave, eso significa la necesidad de cultivar las capacidades participativas del alumnado, enseñar a ponerse en el lugar del otro: del otro género, del otro que tiene una forma diferente de vestir, una orientación sexual distinta, del otro culturalmente diferente, del otro perteneciente a otra generación. Enseñar a trabajar conjuntamente en pequeños proyectos para que con el tiempo se esté en disposición de ocuparse de proyectos globales fomentando con ellos virtudes cívicas y procedimientos democráticos hoy más necesarios que nunca para enfrentarnos a retos presentes y futuros.

2. DIFICULTADES PARA EDUCAR EN VALORES GLOBALES

Por parte del profesorado es importante, pero insuficiente, contar con una buena intención al realizar nuestro trabajo; pero es necesario que la buena voluntad se fortalezca para poder hacer frente a dificultades de todo tipo a la hora de educar en valores globales. A continuación, señalar al menos tres dificultades: por una parte, determinadas actitudes dominantes, por otra, creencias de que el tiempo y medidas políticas y judiciales resolverán los problemas que nos ocupan, y finalmente un prejuicio que lleva a cuestionar los propios fundamentos de la educación.

2.1. *Actitudes dominantes*

Una vez que se hace la reflexión de que es necesaria la educación en valores globales, aparecen una serie de dificultades que no pueden obviarse porque están presentes en la sociedad y en la propia actividad docente. Y es que educar en valores de modo consciente, conlleva la idea de que se trata de una actividad a contracorriente. Por una parte, queremos y necesitamos actitudes de respeto con los demás, actuaciones sostenibles, hábitos que promuevan nuestra responsabilidad global, a la vez que tratamos de educar para una ciudadanía activa y participativa. Sin embargo, por otra parte la sociedad, los medios de comunicación, las familias, el mismo profesorado educa en valores contrarios.

Actitudes como el pragmatismo reinante, el subjetivismo que siempre pende de las cuestiones morales, el escepticismo respecto al poder, la educación, el egoísmo que conlleva nuestra sociedad consumista, entre otros, no ayuda a creer y transmitir que existen conductas que no pueden sostenerse a lo largo del tiempo, o que hay costumbres y tradiciones que no se pueden tolerar.

Aun tienen demasiado predicamento voces que insisten en mantener un relativismo ético y cultural demasiado peligroso, además de incierto. Pues las cuestiones morales también pueden ser racionales, y depende cómo se fundamenten adquieren objetividad suficiente como para convertirse en exigencias de justicia, porque se trata de exigencias de humanidad. Los seres humanos somos constitutivamente morales del mismo

modo que inevitablemente libres⁷. Nuestras actuaciones, nuestras relaciones con los demás y nuestro entorno siempre son morales, y nuestra pasividad, nuestra “aparente neutralidad” ante los problemas que nos rodean, también.

Un mundo donde demasiadas personas mueren diariamente por maltrato y violencia, otras de SIDA, otras por no comer lo suficiente, “puede ser” de otro modo, por ello “debe ser” de otro modo. Y esto significa que es necesario hacer todo lo posible para que sea menos injusto. El lugar desde donde se critican las injusticias, no es el lugar donde pueden mantenerse el pragmatismo y relativismo de nuestros días. Un lugar que ya no es ideal, ni extraterrenal, sino que es el resultado de una evolución en el desarrollo moral de las sociedades liberales.

Un desarrollo postconvencional que no admite marcha atrás porque del mismo modo que aprendemos técnica y científicamente, lo hacemos con respecto a los criterios que utilizamos para discernir lo correcto e incorrecto. Ahora bien, la perspectiva postconvencional no se alcanza solamente cuando el criterio es la universalidad en lugar de los propios intereses o los de mi sociedad o cultura, sino que además es necesario comprometerse y responsabilizarse para el logro de tales exigencias consideradas, por universales, de justicia.

2.2. *La insuficiencia de otras medidas*

Otra dificultad a la hora de enfocar conscientemente la actividad docente desde la perspectiva postconvencional es la creencia de que los problemas de convivencia en los centros, la integración de los inmigrantes, la igualdad efectiva de los géneros, son una cuestión de tiempo, por tanto, de paciencia y de resignación. Junto a la opinión muy extendida también de que las únicas medidas efectivas son las políticas y las judiciales. No se puede negar que se trata de mecanismos eficaces para resolver los conflictos humanos (inevitables allá donde halla seres humanos), pero lo deseable es que no se intente resolver previamente de un modo violento y en este paso anterior es donde hay que situar el papel esencial de la educación para la ciudadanía.

Pero además de confiar en las leyes y enseñarlas en las aulas, es necesario ir más allá. Porque el derecho y la política son medidas estatales, y los problemas globales no entienden de fronteras. Por eso lo deseable es que conflictos internacionales no se resuelvan desde la coacción externa (instrumento fundamental del ámbito jurídico y político), sino desde la modificación en las actitudes, en los hábitos y en los valores. Cambio que no se consigue con más leyes, más decretos o más sanciones, sino con más conciencia moral de las personas y de las organizaciones, y eso es una cuestión de valores.

2.3. *La creencia de que educar es transmitir conocimientos*

Educar es construir la identidad de una persona. Pues bien, si se quiere que sea una educación completa, será necesario hacer referencia a todas las dimensiones del ser humano y potenciar todas sus capacidades. Por supuesto, la institución educati-

⁷ José Luís L. Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1981.

⁸ Gregorio Peces Barba, *Educación para la Ciudadanía y Derechos Humanos*, Madrid, 2007.

va no debe renunciar al objetivo de mantenedora de la cultura y preparadora para el mundo profesional, pero quedarse en este objetivo dejaría reducido el ámbito educativo a la racionalidad medio-fines, sin posibilidad de hacerse cargo de la racionalidad práctica-moral.

Los centros educativos tienen que ser el lugar donde se enseñan las bases para lograr formas de vida más racionales, más sostenibles, pero también los procedimientos más racionales para alcanzar sus fines. Por eso importa concebir la educación como un todo y plantear el aprendizaje multidimensional: aprender a *conocer*, junto a aprender a *hacer*, a *ser* y a *convivir juntos*.

El peligro de creer que una asignatura como Educación para la Ciudadanía es suficiente, mantiene la creencia de que transmitir conocimientos es la tarea más importante, sino la única del docente. La nueva materia tiene una importancia que va más allá de las horas lectivas; el espíritu e impulso de sus contenidos y procedimientos va depender decisivamente del profesorado, de su entusiasmo y de la convicción de que es necesaria⁸.

Es posible que con la nueva asignatura se abra un hueco “evaluable” para tratar problemas morales, pero lo importante es, a mi juicio, recordar que no reflexionamos sobre las cuestiones éticas sólo por curiosidad teórica, sino principalmente para poder actuar en consecuencia. Y para ello es necesario dotar al alumnado de los procedimientos que les sirva dentro y fuera del aula para actuar y “responder responsablemente” y “corresponsablemente”⁹.

Junto a la comprensión de nuestra creciente interdependencia habrá que empoderar a los estudiantes, potenciar sus habilidades comunicativas y sus capacidades participativas. Porque una asignatura fundamentada en valores, por muy globales que sean, no capacita para la acción, si se continua trabajando con la misma metodología¹⁰.

Saber que existen injusticias, saber que es necesario acabar con ellas, no motiva necesariamente a actuar, la propuesta que se hará a continuación incide en la necesidad de participar en proyectos comunes, porque el respeto activo no nace exclusivamente desde la razón sino especialmente con los sentimientos, con la parte emocional de los humanos que se desarrolla cuando se trabaja de un modo activo y autónomo en trabajos. En definitiva, trabajar en proyectos que les hagan saber y sentirse que forman parte del mundo, creando lazos con todos los seres.

3. ESTRATEGIAS DIDÁCTICAS PARA EDUCAR EN VALORES GLOBALES

El trabajo en proyectos de aula o de centro permite de un modo no abstracto adquirir el conocimiento de nuestros derechos y deberes, y a la vez llevar a la práctica e interiorizar procedimientos democráticos. Desde mi punto de vista sólo una metodología práctica, interactiva y vivencial puede potenciar el desarrollo de las habilidades comunicativas y del juicio crítico a la vez que aceptar la diversidad de opiniones, de perspectivas,

La idea es que el trabajo en proyectos sirve para una lograr un mundo más justo en el contexto de la globalidad existente. Porque cuando la enseñanza es activa y

⁹ José Antonio Marina, *Aprender a convivir*, Ariel, Barcelona, 2006.

¹⁰ Xus Martín García / Josep M. Puig Rovira, *Las siete competencias básicas para educar en valores*, Grao, Barcelona, 2007.

proyactiva entonces se está capacitando al alumnado a resolver problemas interculturales, a potenciar habilidades que les permitirán como ciudadanos enfrentarse a retos globales.

El punto de partida del trabajo teórico y práctico lo constituye el análisis de prejuicios y creencias, para que desde ahí los estudiantes por sí mismos vayan desentrañando las causas y las consecuencias del tema que se trabaje. Lo usual es hacer una encuesta antes de comenzar a trabajar un tema, pero también se puede comenzar con un debate previo, antes de haber aportado cualquier tipo de materiales o de reflexión. Y se anotarán todas las ideas (falsas o verdaderas) que vayan surgiendo al hilo del debate. En este paso, además de detectar prejuicios, se trata de extraer el “deber ser” de sus esquemas previos. Con ese mínimo moral se podrá reconstruir las exigencias de justicia que se extraigan como conclusiones del proyecto.

El objetivo de la metodología consiste en lograr una progresiva evolución en sus valores y que el propio alumnado vaya descubriendo la estrechez de los planteamientos iniciales, por simples y unidireccionales hasta, poco a poco y de modo una vez individual u otras en grupos, comprobar la complejidad del tema que se aborde.

La propuesta no consiste en trabajar un valor en diálogos intersubjetivos, sino cualquiera que sea el tema y lograr los siguientes objetivos con nuestro alumnado:

- Potenciar el aprendizaje autónomo, permitiendo que se autoformen y se formen en grupo en el conocimiento del tema que se proponga. Al mismo tiempo, reflexionar constantemente sobre cómo van aumentando sus competencias, porque experimentar este sentimiento estimula a seguir esforzándose y poner en juego sus estrategias para seguir aprendiendo y se incrementa su autoestima haciéndoles sentir importantes en los diversos procesos (búsqueda, redacción y exposición del trabajo).
- Obligarles a interpretar siempre la información desde todos los puntos de vista de los agentes implicados, comprobando que existen alternativas de acción, más de las que se piensa en un momento inicial, descubriendo así la complejidad y diversidad de la realidad.
- En todos los trabajos de proyecto es necesario tomar decisiones y establecer compromisos. Procurar que en todos los pasos se establezcan diálogos y se busquen, en la medida de lo posible, decisiones consensuadas. Insistir en la importancia de ejercer una acción crítica, que no “criticona”, aprender a aceptar otras opiniones e incorporarlas en la reflexión conjunta. Todos y todas tienen algo que aportar en el proyecto.
- Descubrir en todos los temas que se aborden un sistema de valores que conforman los fundamentales los derechos humanos (por ser lo que más conocen y los primeros que se recuperan, cuando sienten vulnerados). En las diferentes actividades relacionar las asignaturas transversales más importantes: educación para la democracia, educación ambiental, educación para el desarrollo, coeducación, educación de los derechos humanos y educación para la paz, pues se trata de enfoques complementarios e interdependientes. En definitiva, trabajar en forma de redes, pues los valores, están interconectados, unos nos llevan a otros.
- Ayudar a desarrollar una conciencia ética no sólo global o planetaria, sino especialmente local y cercana, es el ámbito más apropiado para trabajar la educación en valores. En este sentido, concienciar que la violación de los derechos

humanos, las injusticias de todo tipo no es solo “patrimonio” de países en desarrollo, sino también de países ricos como el nuestro y sin salir del aula.

- Percibir que las injusticias del mundo no son perpetuas, y que se pueden cambiar muchos aspectos con el convencimiento y la actuación de la gente anónima. Promover la reflexión sobre las consecuencias de nuestras acciones a medio y largo plazo. Replantear en cada tema la concepción del ser humano y su estilo de vida y tomar conciencia de que el consumo y el estilo de vida dominante lleva a una permanente insatisfacción, además de generar múltiples injusticias.
- Durante todo el proceso considerar los errores como un momento imprescindible del aprendizaje, y no un fracaso de su incompetencia. De los errores aprendemos todos. Y finalmente, reforzar el sentimiento de grupo para sentir cohesión e identidad, porque todos tienen algo que aportar.

La técnica es tan antigua como la reflexión sobre la educación. El método ma-yéutico socrático, porque lo que se pretende es hacer aflorar los valores que ya traen los estudiantes cuando ingresan en un centro educativo. Después se trata especialmente de potenciar la participación a lo largo de todo el proceso educativo en el aula y en el centro, porque la participación no consiste solamente en compartir las decisiones, sino esencialmente se trata de una actitud caracterizada por la cooperación, el diálogo y la empatía. Implica no sólo mantener una conversación sino también comprobar constantemente la validez de los valores que se están descubriendo y reconstruyendo.

Y en mi opinión, el método más eficaz para el trabajo en proyectos conjuntos con el fin de educar en valores globales requiere que se haga de un modo cooperativo. Es cierto que esta estrategia no siempre es posible en el aula, por limitaciones del temario, de los propios estudiantes o de la empatía que el docente pueda tener en algunos grupos. No se trata de trabajo en grupo, sino de que los estudiantes trabajen activamente, participen responsablemente y tomen conciencia de que los objetivos se alcancen por todo el grupo y no sólo individualmente. Una respuesta similar a la que requieren nuestros problemas globales, es decir, la necesidad de un equilibrio en el que todos y todas tenemos algo que ofrecer. Porque las relaciones que se establecen en el mundo no es un juego en el que necesariamente unos ganan y otros pierden, sino que es un juego en el que todos pueden ganar.

La idea, ya para finalizar, es que la comunicación intersubjetiva, la cooperación son las claves para resolver conflictos globales y problemas de convivencia en el aula y fuera del centro. Y la necesidad de partir de su propia experiencia personal, de sus sentimientos, es decir, de sus vivencias y eso logrará que el proyecto se viva como propio. Con el objetivo de educar en capacidades que luego permitirán ser ciudadanos y más concretamente ciudadanos del mundo.

En definitiva, la tarea docente es una actividad práctica, que compromete moralmente a quien la realiza. Por eso no se puede ser indiferente ante el qué enseñar, ni el cómo. En general, todos estaríamos dispuestos a enseñar y defender valores como la cooperación, el diálogo o el respeto. Pero no siempre ponemos en práctica estos valores en nuestro trabajo en el aula. Inconscientemente generamos comportamientos contrarios a los que pensamos. Pues la forma de impartir nuestras clases, las relaciones entre los estudiantes y el modo en que los hacemos (o no hacemos) interactuar en el aula conforma un carácter que en teoría no estaríamos dispuestos a defender: alumnado pasivo, apático e individualista.

En resumen, la apuesta por el trabajo en forma de proyectos con una metodología cooperativa es, a mi juicio, una de las claves más importantes para generar estudiantes activos, participativos, responsables y ciudadanos del mundo. Pues se enseñan habilidades, actitudes y virtudes necesarias para lograr cohesión en sociedades globales como las nuestras.

EL JUICIO TELEOLÓGICO KANTIANO: SU RECEPCIÓN Y LA CRÍTICA HEGELIANA

Joaquín Gil Martínez¹

Universitat Jaume I de Castellón
gilj@fis.uji.es

Abstract: German Idealism has its immediate reference in Kant's critical philosophy, in spite of the criticism that Idealism itself made against the practical dichotomy between freedom and necessity. *Critique of Judgement* represents the most important Kantian attempt to correct such split, what had its influence on development of romantic *Naturphilosophie* and even on many principal aspects of Idealism itself. However, with the transformation of Kant's transcendental Idealism into metaphysical Idealism, such an attempt becomes insufficient, mainly for the Hegelian philosophical system.

Keywords: Kant, teleological judgment, nature, Idealism, Hegel.

1. EL IDEALISMO METAFÍSICO COMO TRANSFORMACIÓN DEL CRITICISMO KANTIANO

Como es sabido, el idealismo metafísico alemán del siglo XIX representado por las figuras de Fichte, Schelling y Hegel, hunde sus raíces en la filosofía crítica de Kant, la cual constituye su base filosófica inmediata. Recordemos que para el filósofo de Königsberg el sujeto cognoscente adquiere un importante papel activo en la experiencia de conocimiento en la medida en que aporta, en dicha experiencia, las estructuras formales y apriorísticas que en él se encuentran. El fenómeno –lo único que nos cabe conocer– es, por tanto, una consecuencia de la actividad del sujeto trascendental, si bien Kant considera que es necesario postular a su vez la existencia de una realidad trascendente no fenoménica –el mundo nouménico– que, sin embargo, no es cognoscible para nosotros. Esta tesis limita la actividad de la razón humana al ser entendida ésta como una facultad de conocimiento finita. Sin embargo, y de forma general, la filosofía idealista alemana posterior destacará por dotar a esta misma razón humana de capacidades mucho más amplias que las consideradas dentro de los límites kantianos, por lo que, a pesar de que estos filósofos idealistas se consideraron a sí mismos, en su mayor parte, como sucesores espirituales de Kant, mantienen sin embargo una relación ambigua con la filosofía crítica.

En este sentido, una de las nociones kantianas más problematizadas es la que se refiere a la cosa-en-sí, la cual acaba siendo rechazada por los idealistas postkantianos para considerar, en su lugar, que no existe nada que esté más allá de la realidad

¹ Becario de Investigación de la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón.

conocida, es decir, que no hay diferencia entre pensamiento y ser. Así Fichte, y en relación con el concepto de causalidad, se percata de la imposibilidad, en el sistema kantiano, de considerar la cosa-en-sí como “causa” de los elementos representados en la percepción en la medida en que tal principio de causalidad no radica en los objetos mismos, sino que constituye una forma apriorística del entendimiento; y más aún cuando el propio Kant afirma que la causalidad sólo puede ampliar el conocimiento sobre los fenómenos, pero nunca sobre la cosa-en-sí, el noúmeno². Por ello, Fichte, buscando consistencia en el sistema kantiano, acabará prescindiendo del mundo nouménico para afirmar que, en consecuencia, la totalidad de lo real no puede situarse más allá del propio pensamiento cognoscente. Ahora bien, para el idealismo el sujeto pensante que constituye la realidad no es el sujeto finito individual –lo que haría difícil evitar el solipsismo–, sino un Sujeto absoluto que constituye una inteligencia supraindividual. Pero si todo sujeto necesita de su correlato “objeto”, el Sujeto absoluto, en tanto que principio último que trasciende la relación sujeto-objeto, carece de éste para configurarse como identidad en sí mismo, como actividad infinita de síntesis de la que tanto el sujeto como el objeto proceden³. Y es aquí, precisamente, donde radica el carácter metafísico del idealismo alemán del siglo XIX y la transformación de la filosofía crítica en un idealismo puro, que excede en sus pretensiones al idealismo trascendental kantiano.

La realidad separada que Kant había conformado con su distinción entre mundo fenoménico –el de la ciencia newtoniana y las leyes causales necesarias– y mundo nouménico –el de Dios como agente moral libre– no vino acompañada, por tanto, en opinión del idealismo metafísico, de una prueba teórica sólida de esta segunda esfera de la realidad, la cual acaba reducida a una mera cuestión de fe práctica sustentada en la conciencia moral. Y aunque en la *Crítica del Juicio* Kant intenta superar las distancias entre ambos mundos, los idealistas alemanes fueron más lejos para acabar transformando la filosofía crítica en idealismo metafísico: la realidad quedará reducida al proceso reflexivo de autoconciencia y autoexpresión de la Razón infinita del Sujeto absoluto; realidad que será inteligible para la razón humana en tanto que su naturaleza constituye parte del proceso de autoexpresión de esta Razón infinita. De este modo, la metafísica kantiana como conocimiento reflexivo de la actividad cognoscente humana se convierte, en el idealismo, en metafísica de la realidad: la Razón absoluta e infinita crea la realidad en su sentido más pleno, siendo posible sólo el conocimiento reflexivo en tanto que proceso de autoconciencia de la Razón absoluta, que se manifiesta en la propia realidad que ésta conforma⁴.

Las consecuencias de esta transformación tienen también importantes implicaciones, todas ellas relacionadas con la superación del carácter restringido que Kant da a la metafísica. Con la eliminación del mundo nouménico y de la cosa-en-sí pierde sentido la distinción entre el conocimiento *a priori* y el *a posteriori*, pues ambos pasan, en último término, a referirse a la síntesis que la Razón infinita realiza en tanto que identidad de la realidad con su pensamiento absoluto⁵. Y además, las categorías del

² COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, vol. II, Herder, Barcelona, 2001, p. 13.

³ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, vol VII, Ariel, Barcelona, 1984, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, op. cit., p. 50-53.

entendimiento vuelven a recuperar su carácter objetivo, es decir, vuelven a referirse a la realidad misma para abandonar su estatus de formas puras del entendimiento, pues con la noción de Sujeto absoluto que se autoexpresa en la realidad, ya no existe oposición entre formas de la conciencia y objetividad⁶. Además, si la naturaleza pasa a ser considerada como autoexpresión de la Razón absoluta con miras a su autoconciencia, ésta ha de tener un carácter teleológico necesariamente objetivo y ya no, como en Kant, un simple papel subjetivo como exigencia reguladora de la conciencia humana. No es de extrañar, pues, que la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), inspirada en la *Crítica del Juicio*, adquiera ahora un papel especialmente relevante en el pensamiento tanto de filósofos idealistas como de autores románticos.

2. EL JUICIO TELEOLÓGICO KANTIANO

En la *Crítica del Juicio* (1790), Kant intenta superar la dicotomía que se crea en el ser humano entre la razón teórica –marcada por la necesidad– y la razón práctica –caracterizada por la libertad– mediante la facultad humana de la conciencia emotiva (de agrado y desagrado) y la fantasía, es decir, mediante la facultad reflexiva de juzgar. De hecho, el Juicio, como tal, puede ser considerado como determinación o como reflexión, siendo el primero de ellos, el juicio determinante, el que es propio de la facultad del entendimiento en tanto que establece relaciones de necesidad con el objeto al que se refiere. Sin embargo, el juicio reflexivo, a diferencia de los juicios del entendimiento, no determina la constitución de la realidad objetiva, sino que se encarga de reflexionar sobre ella, la realidad, en su relación con las exigencias morales constituyendo, por tanto, un juicio teleológico. Es decir, para Kant, la facultad de juicio reflexivo supone la posibilidad de síntesis entre la facultad del entendimiento y la facultad moral, lo cual tiene su expresión en el juicio estético –en el que se trata de las relaciones de finalidad del sujeto humano con los objetos de la experiencia, es decir, en función de la finalidad de la razón en el sujeto–, y el juicio teleológico referido a la Naturaleza –en el que se considera a ésta como dotada en sí misma de finalidad, es decir, en función de la finalidad de la razón en el objeto. Y al igual que en las dos críticas anteriores había fundado las facultades humanas del entendimiento y de la moralidad en principios sintéticos *a priori*, hará aquí lo propio con las formas emotivas (sentimentales) de la facultad reflexiva de juzgar del ser humano⁷.

Respecto al juicio estético, Kant distingue entre lo agradable, lo bueno y lo bello. Agradable es todo aquello capaz de suscitar atracción y placer al ser humano siendo, por tanto, lo bueno aquello que resulte agradable por su relación con el deber, es decir, con la moralidad; se trata, entonces, de un placer condicionado. Sin embargo, aunque tanto lo agradable como lo bello carecen de concepto, lo primero es subjetivo y contingente, mientras que lo segundo –lo bello– tiene un valor estético universal y necesario en tanto que forma *a priori* de la conciencia –al igual que lo bueno. Ahora bien, no cabe confundir la belleza con la bondad, pues mientras que lo bueno está condicionado por la ley moral, lo bello, para Kant, place desinteresadamente y es, por tanto, libre. Pues la finalidad de lo bello, aspecto central del juicio estético, consiste en ser condición de posibilidad de la armonía entre la necesidad –las formas

⁶ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, op. cit., p. 19.

⁷ KANT, I., *Crítica del Juicio*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 8.

puras de la sensibilidad y el entendimiento— y la libertad —los objetos representados por la fantasía. La finalidad de lo bello, por tanto, es subjetiva, proyectada por el sujeto sobre el objeto.

En cualquier caso, lo que nos interesa aquí son las implicaciones del juicio teleológico, es decir, del intento kantiano de armonización de los ideales del hombre con la naturaleza. Intento, por otra parte, que trata de justificarse en tanto que el juicio teleológico pretende mediar entre el conocimiento limitado que podemos tener del mundo y las ideas que la razón práctica nos impone, dando sentido al devenir histórico como un plan oculto de la naturaleza⁸ para la realización, en sentido normativo, de los postulados derivados de la moralidad kantiana. Así, el juicio teleológico, a diferencia del estético, es objetivo en la medida en que considera que nada en la naturaleza es vano, sino que persigue un fin (*telos*) que le es propio, si bien se trata siempre de una finalidad que la razón ha de suponer como idea regulativa. Se trata, al igual que en el juicio estético, de una finalidad fruto de la facultad reflexiva de juzgar y no de un juicio determinante del entendimiento. Y la importancia de esta facultad reflexiva (normativa) de juzgar teleológicamente (en función a un fin) recae, esencialmente, en dos aspectos diferentes que se complementan como intento de unidad entre la razón teórica y la razón práctica, a saber: a) en la necesidad por parte del ser humano de cierta sistematicidad de la naturaleza, imprescindible a la hora de intentar fundar teóricamente la posibilidad de conocimiento sobre la misma; y b) en el impulso que imprime la razón práctica a la hora de explicar y dar sentido a la diversidad de fenómenos de la naturaleza desde la perspectiva de que el hombre, en cuanto género, constituye el único ser que es fin en sí mismo.

Del primero de estos aspectos surge la concepción de la naturaleza como un sistema; concepción indispensable al entender Kant que «la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia»⁹. En este sentido, el juicio teleológico es el que nos permite presuponer cierta unidad y orden en el conjunto de fenómenos de la naturaleza, *como si* estuvieran orientados a un fin. Orden, por otra parte, necesario en cierto modo en tanto que base para los juicios determinantes del entendimiento. Pues si bien mediante el juicio teleológico, reflexivo, no podemos conocer teóricamente los fines de la naturaleza, sí que nos posibilita ser conscientes de nuestra disposición cognoscitiva hacia ella, ya que sin este principio regulativo de la facultad de juzgar no se podría considerar la sistematicidad de las leyes empíricas, sin lo cual el conocimiento sobre la naturaleza, al no poder constituirse como ciencia, sería imposible. En definitiva, el juicio teleológico establece de modo apriorístico el concepto de fin natural, el cual nos permite considerar a la naturaleza como ordenada de tal manera que es susceptible de ser conocida. Por otro lado, al considerar Kant este fin que la facultad reflexiva de juzgar imprime a la naturaleza, no puede sustraerse de los postulados de la razón práctica y, sobre todo, de la consideración del ser humano como fin incondicionado en sí mismo:

[...] sólo tenemos en el mundo una clase de seres [cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e

⁸ Cf. KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal... y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3-23.

⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 647.

independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser dotado de esta clase es el hombre, pero considerado como noúmeno [...]»¹⁰

Es decir, de todos los fines que puede tener la naturaleza, la razón práctica nos impone el considerar normativamente aquél fin que sea apriorístico e incondicionado, fin final en tanto que «no necesita otro como condición de su posibilidad»¹¹. Se trata, pues, de un concepto de la razón práctica que no puede deducirse de la experiencia¹², pero que necesitamos presuponer en la medida en que «estamos determinados *a priori* por la razón a perseguir con todas fuerzas el supremo bien del mundo»¹³. El fin final de la naturaleza, más allá de las relaciones lógicas internas que le presuponemos como fin condicionado, se haya –lo situamos subjetiva y prácticamente– en la realización de la libertad según leyes morales¹⁴.

Finalmente, conviene hacer mención a la reflexión que introduce Kant sobre el concepto de causa en relación con el juicio reflexivo. Por un lado, los seres de la naturaleza, en la relación sistémica y orgánica que establecemos entre ellos, se organizan a través del nexo causal de las causas eficientes¹⁵. Se trata, aquí, del fin natural; es decir, aquél en el que los propios seres de la naturaleza se establecen como causa y efecto de sí mismos¹⁶. Pero por otro lado, la noción del nexo causal puede no referirse a la lógica interna de los fenómenos naturales, sino a un concepto racional –práctico– de fines en sentido de *telos*. Y en tanto que el juicio teleológico funciona normativamente *como si* la naturaleza estuviera orientada según la idea de conformidad con una finalidad concreta, podemos entender que tanto esta causa final (*telos*) como la causa natural son, o bien espontáneas o bien intencionales. A este respecto Kant reconoce que, al comprenderse la naturaleza bajo el principio de conformidad a un fin, es posible considerar a ésta –la naturaleza– como derivada intencionalmente de una voluntad, representándonos al reflexionar sobre ella la idea de una causa suprema, Dios, como causa intencional del orden y la unidad de la naturaleza. Pero nos recuerda Kant:

[...] objetivamente no podemos presentar la proposición: hay un ser inteligente, sino sólo subjetivamente para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que no pueden concebirse por otro principio que el de por una causalidad intencional de una causa suprema¹⁷.

Efectivamente, tal proposición se trata sólo de un principio regulativo y nunca de un hecho cognoscible, tal y como quedó ya argumentado en la *Crítica de la razón pura*. Pues no podemos dar respuesta sobre la cuestión de si la naturaleza y el mundo en su complejidad se hayan regidos por cualquier tipo de leyes divinas. Únicamente nos está permitido afirmar que lo que llamamos naturaleza sólo puede ser conocido en tanto que unidad sistémica ordenada causalmente *como si* hubiese una intencionalidad sobre la que, sin embargo, no podemos afirmar nada desde la experiencia, pero

¹⁰ KANT, I., *Crítica del Juicio*, *op. cit.*, p. 280.

¹¹ *Ibid.*, 279.

¹² *Ibid.*, p. 300.

¹³ *Ibid.*, p. 298.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 216-220.

¹⁶ *Ibid.*, p. 214.

¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

sí presuponer y esperar que posibilite el nexo entre las exigencias de la razón práctica (la libertad) y la necesidad del mundo fenoménico.

3. *NATURPHILOSOPHIE*, ROMANTICISMO E IDEALISMO

Tal y como hemos señalado con anterioridad, la *Crítica del Juicio* supuso una importante fuente de inspiración en el desarrollo de la filosofía de la naturaleza del Romanticismo, gracias, en especial, a la figura mediadora Gottfried Herder (1744-1803). Éste, partiendo del panteísmo de Spinoza y de la teoría de las fuerzas activas de Leibniz, desarrollará una visión de la historia explicada en términos de filosofía de la naturaleza, identificando ambas esferas. Pues para Herder la divinidad constituye «una fuerza dinámica que se expresa en diversas formas en la naturaleza y en la vida, conforme con el espacio y el tiempo»¹⁸; de modo tal que, al existir cierta unidad constitutiva entre los seres de la creación, el devenir histórico pasa a ser considerado en términos de un necesario progreso en virtud del cual, siguiendo la teoría de la *scala naturae*, ésta –la humanidad– resume en su existencia la historia entera de la Naturaleza en su proceso de perfectibilidad fisiológica. Y aunque las diferencias entre Kant y Herder tienen mucho que ver con el espíritu prerromántico de éste último –en especial por la consideración panteísta de la naturaleza frente a la reticencia kantiana a que la teología se inmiscuyera, fuera de su ámbito, en el carácter crítico y reflexivo del juicio teleológico–, sí que hemos de hacer notar que la conexión que realiza Herder entre historia, progreso y naturaleza no es del todo novedosa; más aún si tenemos presente que Herder estudió en Königsberg con el propio Kant, con lo que no es de extrañar que podamos rastrear cierta influencia del filósofo en el pensamiento herderiano. De hecho, la filosofía de la historia kantiana –o historia filosófica, como él prefiere denominarla– trata de delinear y proyectar el destino último del hombre y las condiciones y posibilidades de su realización, en sentido práctico. En cierto modo, la concepción kantiana de la historia consistirá, pues, en pensar cómo se van integrando las ideas de libertad, autonomía y emancipación a lo largo de la historia, y cómo tales ideas se van desplegando en el acontecer de la vida humana a través del progreso moral¹⁹. Obviamente, este sentido escatológico del devenir histórico se haya fuertemente relacionado con el juicio teleológico, en la medida en que se considera a la naturaleza *como si* actuase intencionalmente y disponiendo, en la diversidad del mundo fenoménico, los medios necesarios para la realización de las exigencias de la razón práctica:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la naturaleza para llevar a cabo una constitución [política] interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad²⁰.

Se trata ésta, además, de una idea que Kant retomará posteriormente en la *Crítica del Juicio*, donde afirma que:

¹⁸ KRUMPEL, H., “Acerca de la importancia intercultural de Herder”, en *HiN: Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, vol. V, nº 8, 2004, p. 30.

¹⁹ Cf. KANT, I., “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal... y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 79-100.

²⁰ KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit. p. 19.

La condición formal única en que la naturaleza puede alcanzar este su designio final [la realización de la libertad], es aquella organización de las relaciones recíprocas de los hombres en que para impedir atentados mutuos a la libertad se da poder legal a un conjunto que se llama sociedad civil, pues sólo en ella puede lograrse el desarrollo máximo de las disposiciones naturales²¹.

Por otra parte, la influencia kantiana matizada a través de Herder se haya también presente en la noción romántica de la naturaleza –y también en la idealista–, al negar la distinción cartesiana entre ésta y el hombre. Pero no se tratará ya, como en Kant, de una unidad en sentido reflexivo y crítico, sino metafísico. Pues tanto para románticos como para idealistas «las ideas sobre la naturaleza y sobre la humanidad se fundían al ser consideradas como dos manifestaciones de la vida infinita»²², entendida ésta constitutivamente como totalidad y unidad de la realidad. Ahora bien, aunque idealistas y románticos convivieron más o menos en el mismo espacio y tiempo, la relación entre ambos resulta ser ambigua debido a la heterogeneidad característica del idealismo metafísico. Si la concepción romántica profesa una general simpatía hacia Spinoza, lo mismo ocurre con Friedrich Schleiermacher o con la filosofía de la identidad –entre el espíritu y la naturaleza– del idealismo de Schelling, pero no así con Fichte quien, centrado sobre todo en la primacía de la razón práctica, se revela en este punto como un antirromántico al rechazar cualquier pretensión de divinización de la naturaleza para considerarla, en cambio, únicamente como el espacio –e instrumento– para la realización de la voluntad moral infinita y libre constituida en el Yo puro:

Mientras que Fichte encuentra la certeza de nuestra libertad en un “Yo” que lucha contra las cosas, Schelling no coloca al espíritu por encima de la naturaleza; por el contrario, afirma la identidad del espíritu y la naturaleza, que constituyen conjuntamente lo que él llama “el alma del mundo”²³.

De hecho, mientras que Fichte intentaba completar, perfeccionar y continuar la labor crítica de Kant, Schelling desarrolla su filosofía de la naturaleza suprimiendo el “*como si*” del juicio teleológico kantiano. Es decir, para Schelling la naturaleza ya no actúa *como si* poseyera cierto tipo de subjetividad y, por tanto, de teleología, sino que considera que efectivamente goza de ella, siendo quizás el filósofo idealista más próximo al romanticismo. Pero detengámonos, finalmente, en cómo el juicio teleológico kantiano es recibido como insuficiente por la filosofía de Hegel.

4. HEGEL Y LA CRÍTICA AL JUICIO TELEOLÓGICO

Una de las principales críticas que Hegel dirige contra Kant hace referencia a la ineffectividad de la moral kantiana, por formal, y a la imposibilidad de encarnación y realización de las exigencias de la razón práctica en el mundo de la necesidad y la contingencia. Hegel, en contraposición con Kant, considera que la moralidad no puede corresponder sólo al ámbito de lo normativo como un deber-ser, sino que su exigencia de realización ha de llegar a cumplirse fácticamente, tanto a nivel personal como

²¹ KANT, I., *Crítica del Juicio*, op. cit., p. 277.

²² COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, op. cit., p. 26.

²³ FAIVRE, A., “La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán”, en Y. Belaval (Dir.), *La filosofía en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 52.

a nivel social, dando lugar a costumbres e instituciones (eticidad). La crítica hegeliana radica, pues, en que el sistema kantiano siempre acaba en un dualismo irreconciliable entre la cosa-en-sí y el fenómeno, entre lo infinito y lo finito, entre la razón práctica subjetiva y su horizonte objetivo. Y por ello no es de extrañar que en un principio Hegel recibiera con agrado –y curiosidad– el intento expresado en la *Crítica del Juicio* de superar tales dicotomías.

Como hemos visto, Kant desarrolla el concepto de finalidad del juicio teleológico a partir de la noción de causa final (*telos*), lo cual implica que el concepto de tales objetos contiene en sí la realidad del objeto mismo. Y en tanto que en el juicio teleológico los objetos particulares de la naturaleza se hayan determinados por lo universal, parece ser que es posible la superación de la contingencia por parte de las exigencias de la razón práctica²⁴. A este respecto, Hegel no puede dejar de esperar que con la tercera *Crítica* se supere la escisión entre libertad y naturaleza mediante una unidad que renuncie a toda trascendencia, pues para Hegel, el que lo universal pueda hallarse en lo particular viene a significar que lo inmanente mismo pertenece a lo universal:

La *Crítica del Juicio* tiene de notable que Kant ha expresado con ella la representación, el pensamiento de la idea. La representación de un intelecto intuitivo, de una finalidad interna, etc., es juntamente lo universal pensado como concreto en sí mismo²⁵.

Pero Kant considera esta finalidad sólo en sentido normativo, formal, con lo que las pretensiones hegelianas de superar los límites del entendimiento humano y el dualismo práctico mediante una metafísica de lo infinito no pueden hallar respuesta en el juicio teleológico definido en términos kantianos. La insatisfacción de Hegel, por tanto, se ve acuciada por la falta de contenido especulativo en la *Crítica del Juicio*. Bien es cierto que uno de los elementos inspiradores de todo el idealismo metafísico es el principio especulativo del “yo pienso” kantiano, entendido como unidad trascendental de la conciencia; pero en Hegel este contenido supera los límites establecidos por Kant. No se trata ya de una mera forma gnoseológica entendida instrumentalmente para la determinación ontológica, sino que tal principio especulativo es considerado ahora en términos productivos y constitutivos de la realidad misma. En tanto que para Hegel el Absoluto, como totalidad, no es sino el proceso dialéctico de autoexpresión y autoconocimiento del espíritu, el sujeto pensante constituye a su vez su propio objeto: se trata el pensamiento autopensante. Espíritu, pues, que se automanifiesta, como totalidad, en y a través de lo finito en tanto que parte constitutiva de sí mismo. No es de extrañar, así, que Hegel estuviera convencido de que la razón especulativa puede «penetrar la esencia interior del Absoluto, la esencia que se manifiesta en la naturaleza y en la historia del espíritu humano»²⁶. Por ello, reprocha Hegel a Kant el haber limitado las posibilidades de la facultad del entendimiento (*Verstand*) ante las exigencias de la razón (*Vernunft*), estableciendo un sistema dualístico de oposiciones abstractas irreconciliables, incapaz de elevarse a un punto de vista superior²⁷.

²⁴ PÉREZ RODRÍGUEZ, B., “Hegel y la *Crítica del Juicio*”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 20, 2003, p. 147.

²⁵ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1977, § 55, p. 37.

²⁶ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, op. cit., p. 151.

²⁷ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §§56-§60, pp. 37-40.

De hecho, para Hegel la mera consideración de la finalidad interna de la naturaleza –el fin natural– debería entregarnos «la garantía de la realización del bien en el mundo»²⁸: cuando el principio del juicio teleológico se extiende al todo, esto es, cuando se pone como la condición exigida por un conocimiento del todo, es entonces cuando se abre la posibilidad de garantizar la realización moral en el mundo. Pues, para Hegel, en tanto que no existe escisión entre lo real y lo racional²⁹, resulta indisoluble la garantía de un saber sistemático y la de la actualización de los postulados prácticos. Con ello, Hegel considera superado al sujeto trascendental en la medida en que la razón es inmanente a la naturaleza entendida como mundo, sin necesitarse entonces los postulados trascendentales de la moral para la realización del “bien supremo”.

En definitiva, Hegel considera que el intento de la *Crítica del Juicio* para superar la escisión entre el mundo fenoménico y el nouménico resulta insuficiente, pues Kant reintroduce el dualismo y la división entre el concepto y la realidad al dar prioridad al juicio teleológico y al fin final (*telos*), formal y normativo, frente a la noción de fin natural y la finalidad interna a él asociada. Con ello, este fin natural sólo es pensado en términos de analogía con una finalidad externa, reintroduciéndose el postulado práctico de un Dios asimismo externo³⁰ y, por tanto, convirtiendo la finalidad en algo sólo pensado por el sujeto finito en la misma medida en que pasa a considerarla y representársela como mera intención de una racionalidad sobrehumana situada más allá de la naturaleza y lo contingente. Se mantiene así la ruptura del principio de totalidad y unidad de la realidad postulado por el idealismo metafísico. En último término, la imposibilidad de una metafísica ontológica en el sistema kantiano, encerrado en los límites del criticismo trascendental, es lo que constituye y fundamenta la falta de contenido especulativo que le reprocha Hegel y del que sí que goza el idealismo metafísico alemán del siglo XIX. Es este límite, del que Kant no puede sustraerse, el que se configura como la piedra angular de la decepción de Hegel ante el juicio teleológico expresado en términos kantianos, una vez más, formal, normativo, escindido de la realidad entendida como totalidad y, por tanto, ineficaz e insuficiente.

BIBLIOGRAFÍA

- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, vol. II, Herder, Barcelona, 2001.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía. De Fichte a Nietzsche*, Vol VII, Ariel, Barcelona, 1984.
- FAIVRE, A., “La filosofía de la naturaleza en el romanticismo alemán”, en Y. Belaval (Dir.), *La filosofía en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid, 1985.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1977.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005.
- KANT, I., *Crítica del Juicio*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1961.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.
- KANT, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 2006.
- KANT, I., “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006.

²⁸ PÉREZ RODRÍGUEZ, B., “Hegel y la *Crítica del Juicio*”, *op. cit.*, p. 154.

²⁹ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, p. 59. Así reza la conocida máxima de Hegel: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig» (Lo que es racional es real, y lo que es real es racional).

³⁰ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, *op. cit.*, §59, p. 38.

- KANT, I., "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006.
- KRUMPEL, H., "Acerca de la importancia intercultural de Herder", en *HiN: Revista Internacional de Estudios Humboldtianos*, vol. V, nº 8, 2004.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, B., "Hegel y la *Critica del Juicio*", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 20, 2003, p. 147.

WALTER BENJAMIN: EL SURREALISMO Y SU FOTOGRAFÍA EN EL ORIGEN DE LAS NUEVAS FUNCIONES SOCIALES DEL ARTE

Jorge Pulla

jorgepulla@hotmail.com
IES Canastell / Universidad de Alicante

Abstract: The aim of this paper is to show how Walter Benjamin's position on photography was deeply influenced by the way the surrealists and the illustrated magazines they published understood it. Photography plays a decisive role in Benjamin's analysis of art as well as in the genesis of the main concept in *The work of Art in the Age of its Technological Reproducibility*, the concept of "aura".

Keywords: Benjamin, surrealism, aura, photography, Atget.

Walter Benjamin dedicó mucha de su intensa actividad ensayística al nuevo papel que la obra de arte, entendida en un sentido amplio, estaba llamada a jugar en un momento histórico, como lo fue el de Europa desde finales de los años veinte hasta la Segunda Guerra Mundial, en el que el compromiso político se imponía como una necesidad intelectual y vital ineludible. Para él, las nuevas formas de arte aparecidas gracias a las modernas técnicas de registro, como la fotografía o el cine, estaban llamadas a ser una pieza fundamental en el curso de la historia política y social, ya que su especial relación con las masas las convertía en una herramienta revolucionaria de primer orden en la lucha por el cambio social que, en ese momento, tomaba la forma del combate contra el fascismo¹.

Alemán de origen judío, sociólogo, filósofo y crítico de arte de inspiración marxista, miembro del Institut für Sozialforschung (Instituto para la Investigación Social, más conocido como Escuela de Frankfurt) junto a Th. W. Adorno y Max Horkheimer, pasó numerosas y largas temporadas en París, las últimas de obligado exilio por el ascenso del nazismo al poder. Esta ciudad, la cultura francesa y especialmente su literatura decimonónica (Baudelaire y su figura del *flâneur* sobre todo), tuvieron un papel fundamental en el desarrollo de su pensamiento, inspirándole su mayor obra, *Das Passagen-Werk*². En París también entabló contacto con el movimiento surrealista

¹ Otros pensadores coetáneos y que se movían en el mismo ámbito ideológico que Benjamin fueron más pesimistas, y con razón, al entender que ese papel positivo y emancipador de los nuevos medios en su relación con las masas no era algo consustancial a su naturaleza, sino sólo una de sus posibilidades. Tal fue el caso de Brecht cuando afirmó: "estos aparatos *pueden ser utilizados* como pocos para vencer al antiguo arte «irradiador», falto de técnica, antitécnico, asociado a la religión", BRECHT, B., "Der Dreigroschenprozess" (1931), en *Schriften zur Literatur und Kunst*, Tomo I, Berlín/Weimar, W. Hecht, 1966, p. 180, citado en BÜRGER, Peter, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987, p. 76.

² Obra inconclusa en el momento de su muerte. Hay traducción castellana: *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

surgido en torno a las figuras de André Breton y Louis Aragon, que llamó su atención poderosamente, en especial a través de su *Primer Manifiesto*³ (1924). El encuentro con el surrealismo y su estilo literario, fruto del contacto con los carteles, panfletos y folletos, marcó incluso su propia forma de escribir:

“Mientras que en Alemania me siento completamente solo entre los de mi generación en mis esfuerzos y mis intereses, hay en Francia fenómenos particulares –como escritores, Giraudoux, especialmente Aragon –como movimiento, el surrealismo, en el que veo realizado aquello que me preocupa a mí también. He encontrado en París la forma que debe tener mi libro de notas”⁴.

Ese “libro de notas” no era otro que *Einbahnstrasse*⁵, ejemplo de estética del fragmento⁶, redactado sobre el modelo de la escritura surrealista.

Fruto de esta primera admiración surgió también un importante texto, *El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea*⁷ (1929). En él, Benjamin examina lúcidamente las claves teóricas y políticas del movimiento a partir de la lectura de algunas de sus obras, fundamentalmente *Nadja*, de André Breton (“esa novela ilustrada a la manera de las novelas para criadas”⁸). La novela, cuajada de fotografías de París realizadas por Jacques-André Boiffard (a imitación de las de Atget) desde cuyos pies se hacen continuas llamadas al texto, le hace ver que el surrealismo se caracteriza por dar una primacía total al lenguaje y la imagen⁹ y la interrelación entre ambos. Mediante estos instrumentos, el movimiento pretende lograr una *iluminación profana*, no religiosa, es decir, política, haciendo a la vez “saltar desde dentro el ámbito de la creación literaria” empujándolo hasta los “límites extremos de lo posible”¹⁰, todo ello centrándose en tres temas fundamentales: El amor (en realidad la mujer y el sexo), lo anticuado y la miseria, temas que se encuentran en toda la creación literaria y artística de los surrealistas y constituyen el eje temático de su fotografía. En su análisis, Benjamin nos da una brillante comprensión del papel de crítica a la sociedad burguesa que poseen estos tres temas dentro del surrealismo.

Benjamin también presta especial atención al interés del surrealismo por el objeto, en especial “lo anticuado” que podía encontrarse en las calles de la ciudad de París (París, “su pequeño mundo”, “el espacio del que da noticia la lírica del surrealismo”¹¹,

³ Véase “Diario Parisino (4 de febrero)”, en especial la p. 17, en BENJAMIN, W., *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

⁴ Carta a Hugo von Hofmannsthal, 5 de junio de 1927, en BENJAMIN, W., *Correspondance I, 1910-1928*, París, Aubier-Montaigne, 1979, p. 406. Aparece citada en POIVERT, Michel, “L’illumination profane”, *L’image au service de la révolution. Photographie, surréalisme, politique*, Cherburgo, Le point du jour éditeur, 2006, pp. 101-116, p. 101.

⁵ Obra editada póstumamente. Edición castellana: BENJAMIN, W., *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2002.

⁶ “Era un escritor nato, pero su mayor ambición era producir una obra construida enteramente a base de citas” ARENDT, Hannah, *Walter Benjamin, 1892-1940*, París, Allia, 2007, p. 12. En parte realizó esta ambición con *El origen del drama barroco alemán* (1928), su memoria de habilitación, totalmente abocada al fracaso al estar compuesta, como él mismo afirmaba con orgullo, mediante “la más loca técnica de mosaico imaginable” (*Briefe*, I, 366), ARENDT, *Ibid.*, p. 21.

⁷ El texto apareció publicado en la revista *Die literarische Welt*. La citaremos por la traducción castellana: BENJAMIN, W., “El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea”, *Iluminaciones, I*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 41-62.

⁸ “El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea”, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰ *Ibid.*, p.44.

¹¹ *Ibid.*, p. 51.

el Objeto por antonomasia del surrealismo); las primeras construcciones de hierro, los primeros edificios de fábricas, las fotos antiguas, los objetos que empiezan a caer en desuso: “nadie mejor que estos autores puede dar una idea más exacta de cómo están estas cosas con respecto de la revolución”¹². Nadie antes que estos “visionarios” e “interpretes de signos” que son los surrealistas se había percatado de cómo la miseria social y material (“la arquitectónica, la de los interiores”) puede trasponerse en nihilismo revolucionario¹³. Benjamin cree, acertadamente, que para los surrealistas las imágenes de objetos sucios y vetustos poseen un gran poder simbólico y de ruptura con el orden establecido. De ahí el papel central que la fotografía de estos objetos, la fotografía directa y documental, desempeña en las obras literarias de los surrealistas. Tras la obsesión surrealista por el París decimonónico y la fotografía de Atget se esconde, pues, para Benjamin, una intención política y revolucionaria que pasa por permutar la mirada histórica sobre el pasado por una mirada política¹⁴.

La actitud del surrealismo frente a la imagen, en especial el tratamiento que recibe la fotografía en su literatura de vanguardia (como la ya mencionada *Nadja*) y sus revistas ilustradas (que Benjamin conocía en profundidad, como demuestra al dedicarles un texto¹⁵), influyó notablemente en las ideas en torno a la fotografía que acabaron cristalizando en su obra más conocida, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, escrita, precisamente, durante su exilio en París¹⁶.

Sin embargo, a pesar de su inicial admiración por el surrealismo y del reconocimiento de su intento de “ganar para la revolución las fuerzas de la ebriedad”¹⁷, Benjamin no dejó de encontrar en él deficiencias, que se fueron haciendo cada vez más evidentes para él, derivadas fundamentalmente de la problemática relación del movimiento con el marxismo y lo que Benjamin consideraba la parte “constructiva, dictatorial” de la revolución social¹⁸. Benjamin achaca al surrealismo el hecho de que a toda su importante vigencia pública no le corresponda ninguna eficacia real en el campo de los cambios sociales¹⁹, en gran parte debido a que el surrealismo nunca intentó realmente dirigirse a las masas, sino a los intelectuales y artistas de su propia clase, la burguesía:

“como [dijo] Berl, “un artista, por mucho que haya revolucionado el arte, no es por eso más revolucionario que Poiret, que revolucionó la moda”. Los productos más avanzados, más osados de la vanguardia en todas las artes sólo han tenido en Francia, como en Alemania, el público de la gran burguesía”²⁰

Para Benjamin, el acercamiento del surrealismo hacia la izquierda revolucionaria proviene, más que de los intereses propios y originales del movimiento (que no

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵ “Publicaciones surrealistas”(1930), en BENJAMIN, W., *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 19.

¹⁶ Benjamin redactó varias versiones del texto en alemán y francés entre 1935 y 1939. (POIVERT, Michel, “L’aura à l’épreuve de la reproduction”, *L’image au service de la révolution. Photographie, surréalisme, politique*, Cherburgo, Le point du jour éditeur, 2006, pp.87-98, p.92). La citaremos por la traducción castellana incluida en el volumen BENJAMIN, W., *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

¹⁷ “El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea”, pp. 58 y 59, también “Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente”, *Iluminaciones, I*, Madrid, Taurus, 1971, p. 95.

¹⁸ “El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea”, p. 58.

¹⁹ “Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente”, p. 95.

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

se encontraban en el ámbito de lo político²¹), de su reacción frente a la presión exterior que sobre él ejercía la sociedad burguesa, siempre atenta a cualquier ataque a la concepción humanista y liberal del hombre. Este análisis de Benjamin recoge, por otro lado, una tensión interna fundamental del movimiento, la de su adhesión o no al comunismo. Las relaciones de los surrealistas con el partido comunista, sobre todo con el sector estalinista, no fueron siempre fáciles, en parte debido al intrínseco carácter elitista del movimiento. De un primer acercamiento, que les llevó a llamar a sus principales órganos de expresión y publicación *La révolution surréaliste* y *Le surréalisme au service de la révolution* (títulos de revista de clara inspiración soviética), pasaron a un total enfrentamiento, en especial con el P.C.U.S., a propósito de los llamados “procesos de Moscú”, lo que provocó fuertes tensiones en el movimiento y acabó por provocar la salida de éste de Louis Aragon en 1932. Sin embargo, la militancia de los miembros del grupo en la lucha antifascista y en la extrema izquierda es general y continua, lo que incluso llevó fugazmente a la cárcel a algunos de ellos, Breton y Aragon incluidos²².

Esta reticencia del surrealismo frente al comunismo, junto a una orientación clara y nunca abandonada (a pesar de las esperanzas de Benjamin) hacia los médiums y lo esotérico²³ y una incompleta comprensión del papel social de la fotografía²⁴ sobre la que luego volveremos, hicieron que Benjamin se distanciara teóricamente del movimiento.

Aun así, el contacto con el surrealismo fue el caldo de cultivo de muchas de las reflexiones de Benjamin y especialmente de las relacionadas con la fotografía, que se encuentran, precisamente, en el núcleo generador de su análisis del arte en general. Este análisis gira en torno a su concepto fundamental, el concepto de “aura”, que vertebra su obra más conocida, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en la que la fotografía ocupa un papel central como primer y principal medio automático de reproducción en el momento en el que el libro fue redactado (fue reescrito en numerosas ocasiones entre 1935 y 1939). Para Benjamin, el fenómeno de la reproducción facilita la aprehensión de la obra de arte mejor que la obra misma [“cualquiera habrá notado que un cuadro (pero sobre todo una escultura e incluso una obra arquitectónica) se presta a ser aprehendida en foto mucho mejor que en la realidad” “...para asimilarlas, no hay más remedio que reducirlas de tamaño”²⁵] y aporta a la obra de arte importantes elementos, como la posibilidad de llevarla a contextos a

²¹ *Ibid.*, p. 94.

²² Véase DUROZOI, Gérard, *Histoire du mouvement surréaliste*, París, Hazan, 1997, en especial “L’adhésion décevante au Parti Communiste” pp.142-153, “L’affaire Aragon” pp. 233-236 y “Les procès de Moscou” p. 312, la introducción redactada por José Ignacio Velázquez a la obra de André Breton *Nadja* (Madrid, Cátedra, 1997, pp. 7-76) y el capítulo “Surréalisme et marxisme” de la obra ALQUIÉ, Ferdinand, *Philosophie du Surréalisme*, París, Flammarion, 1977.

²³ “Confesemos que los caminos del surrealismo [...] llegan hasta el húmedo cuarto trasero del espiritismo. Pero no le oímos de buen grado golpear tímidamente los vidrios de las ventanas para preguntar por su futuro. ¿Quién no quisiera saber a estos hijos adoptivos de la revolución exactísimamente separados de todo lo que se ventila en los conventículos de trasnochadas damas pensionistas, de oficiales retirados, de especuladores emigrados.” “El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea”, p. 47. Véase también “Diario Parisino (4 de febrero)”, en especial la p. 17.

²⁴ “Carta de París [2]. Pintura y fotografía” en *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 82.

²⁵ *Pequeña historia de la fotografía* en BENJAMIN, W., *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 21-53, pp. 48-49. *Pequeña historia de la fotografía* apareció por entregas en la revista alemana *Die literarische Welt* el 18 y 25 de septiembre y el 2 de octubre de 1931. La citaremos por la traducción castellana.

los que no podría llegar el original. La copia permite a la obra de arte “salir al encuentro del receptor”²⁶ en cualquier contexto, bajo la forma de fotografía (o de disco, si la obra es musical). Sin embargo, esta multiplicación de los contextos de presencia de la obra no se produce sin costes para la misma: provoca en ella una “atrofia del aura”, una destrucción “del aquí y ahora de la obra de arte”, de su “existencia irrepetible en el lugar en el que se encuentra”²⁷, de su presentación ante nosotros como una “irrepetible lejanía, por cerca que pudiera hallarse”²⁸; en una palabra: de su *inaccesibilidad*²⁹. Esta “atrofia del aura”, producida por la reproducción, tiene consecuencias también en la vinculación de la obra con la tradición en la que vio la luz, y en especial con su “valor ritual” o de “culto”, fundamental en la obra de arte en su existencia aurática, ya sea arte sacro o arte de *l’art pour l’art* y del esteticismo³⁰. La reproducción y la ruptura del aura que ésta conlleva acaban con ese valor ritual y confieren a la obra de arte una nueva función social, que será, como veremos, eminentemente política.

Benjamin establece, por oposición al valor de culto o ritual, el valor de exhibición, que se encuentra, en muchas ocasiones, en relación inversamente proporcional a éste. Así, a medida que los objetos artísticos se ven privados de su valor ritual, va cobrando en ellos más potencia su carácter de objeto de exhibición. Ese fenómeno se da en grado sumo, para Benjamin, en la fotografía, en especial a partir de Atget, fotógrafo fundamental que conoció precisamente a través del surrealismo y sus revistas ilustradas. A través de Atget y de cómo es presentado éste en las revistas del movimiento, las fotografías pasan a convertirse en “piezas de convicción en el proceso histórico”³¹, es decir, pasan a tener un significado eminentemente político.

Este hecho, la redirección de las fotografías (o de las obras de arte en general) en un sentido político precisa, para Benjamin, de la necesaria colaboración de un texto³², de un pie de foto (no de un simple título) que “conduzca las chispas críticas”³³, que dé “directrices” al espectador para la interpretación de la imagen en un determinado sentido³⁴, que, por supuesto, ha de ser revolucionario. Esta colaboración no puede darse sino en el nuevo espacio que es la revista ilustrada³⁵. Este uso de la imagen, del que los editores surrealistas fueron pioneros con la aparición en sus revistas de fotografías como las de Atget³⁶, que podemos calificar de naturaleza fundamentalmente “documental”, tuvo un desarrollo posterior en la época dorada de las revistas ilustradas en los años veinte y treinta; la obra de arte, o mejor dicho, su fotografía, fuera de la cual la obra carece de verdadero papel social, se convirtió, para aquellos que, como Benjamin, tenían la vista puesta en el cambio revolucionario, en una de las fundamentales herramientas de “regeneración de la humanidad”³⁷.

En lo que respecta a la fotografía y su relación con lo aurático, Benjamin establece una clara diferenciación entre la fotografía antigua y la moderna, diferenciación

²⁶ *La obra de arte en la época...* p. 96.

²⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁹ BÜRGER, Peter, *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987, p. 71.

³⁰ *Ibid.*, p. 72.

³¹ *La obra de arte en la época...*, p. 107.

³² “Carta de París [2]. Pintura y fotografía”, p. 83, *La obra de arte en la época...*, p. 107.

³³ “Carta de París [2]. Pintura y fotografía”, p. 83.

³⁴ *La obra de arte en la época...*, p. 107

³⁵ *Ibid.*, p. 107.

³⁶ *Ibid.*, p. 107.

³⁷ *Ibid.*, pp. 97-98.

que tiene continuidad a lo largo de sus obras sobre el tema (*Pequeña historia de la fotografía* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*). La fotografía antigua (la realizada hasta aproximadamente 1880) poseería todavía pleno carácter aurático³⁸, debido, fundamentalmente, a dos motivos. En primer lugar, porque se centra aún en el retrato, sobre todo de la burguesía coetánea al Segundo Imperio, que se encontraba en plena expansión. En segundo lugar, por las limitaciones propias del procedimiento fotográfico de la época, que implicaba largas poses y confería a las imágenes muy poca nitidez y un muy bajo contraste (“una absoluta continuidad entre la luz más clara y la sombra más oscura”³⁹). Es interesante y necesario constatar que el concepto de aura apareció primero en la obra de Benjamin como un efecto técnico que aparecía en los retratos, efecto positivo, auténtico y generador de belleza, provocado por la necesaria concentración del sujeto durante la larga exposición que requerían los primeros materiales fotográficos⁴⁰. Sólo podía aplicarse como propiedad de las fotografías y no como una cualidad del arte anterior a la invención de la fotografía⁴¹. Para Benjamin, este primer concepto de aura, propio de la fotografía antigua, no tiene ninguna connotación negativa y es fruto de la perfecta (y muy deseable) unión que se daba antes de 1880 entre el fotógrafo, el objeto a fotografiar y la técnica disponible⁴². El fotógrafo, enfrentado a la tarea de crear imágenes de una clase social que Benjamin consideraba aurática en sí misma (la ya mencionada burguesía coetánea al Segundo Imperio), empleaba la técnica de su momento, que creaba, por sus intrínsecas limitaciones, aura en sus imágenes.

Esto cambió radicalmente a partir de la década de 1880. Los desarrollos en óptica dieron pronto imágenes fotográficas bien definidas y con alto contraste (“como en un espejo”⁴³, en palabras de Benjamin), carentes de toda estética “aurática”, y, por otro lado, la clase social retratada en la vieja fotografía se encontraba en decadencia. Aun así, los fotógrafos, sumergidos en la necesidad de justificar su actividad como “arte” dentro del falso debate entre la pintura y la fotografía (actividad esta última que reclamaba su artisticidad como elemento de legitimación), se lanzaron a la imitación del fenómeno aurático mediante procedimientos técnicos, como el retoque o la utilización de la goma bicromatada⁴⁴, que no correspondían en absoluto al nivel técnico alcanzado por su medio. El aura había sido expulsada de la fotografía definitivamente por el desarrollo de los procedimientos técnicos, pero el fotógrafo se negaba a establecer una adecuada relación entre su práctica y su técnica, fundamental en la fotografía⁴⁵, empeñándose en la mentira de restablecerla artificialmente mediante medios técnicos.

En este contexto es en el que aparecen las generaciones de fotógrafos surrealistas o que los surrealistas sacan a la luz, como el ya mencionado Atget, “el primero que

³⁸ *Pequeña historia de la fotografía*, p. 36.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰ *Paris, capitale du XIXe siècle* (1935), en BENJAMIN, Walter, *Oeuvres*, 3 vol., París, Gallimard, 2000, vol. III, pp. 44-66, p. 51.

⁴¹ ROCHLITZ, Rainer, “Présentation” de BENJAMIN, Walter, *Oeuvres*, 3 vol., París, Gallimard, 2000, Vol. I, pp. 7-50, p. 41.

⁴² *Pequeña historia de la fotografía*, p. 31.

⁴³ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁴ Este proceso de copiado fue utilizado profusamente en ambientes pictorialistas (véase nota 49) a partir de 1894, al permitir al fotógrafo un control total sobre la imagen final y por su semejanza con las pinturas y dibujos al gouache. Véase NEWHALL, Beaumont, *Historia de la fotografía*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 2002, pp. 146-147 y GAUTRAND, Jean-Claude, “Les techniques pictorialistes” en FRIZOT, Michel (dir.), *Nouvelle Histoire de la Photographie*, París, Larousse/VUEF, 2001, p. 300.

⁴⁵ *Pequeña historia de la fotografía*, p. 37.

entra en una adecuada relación con la nueva técnica fotográfica y las limitaciones que ésta impone”. Atget, “tropa de avanzada de la única columna realmente importante que el surrealismo ha sido capaz de movilizar”⁴⁶, realiza la necesaria emancipación de la imagen fotográfica de toda noción de aura, especialmente mediante la elección de los temas (el fragmento arquitectónico, lo extraviado, lo vetusto y lo extraño).

Efectivamente, Atget “muy tempranamente emancipó al objeto de su aura”⁴⁷, lo que para Benjamin es “el mérito más indiscutible de la más reciente escuela fotográfica”⁴⁸. Atget, y en general toda la fotografía de inspiración surrealista, acerca los objetos a las masas, rompiendo su aura, preparando “un saludable extrañamiento del entorno” mediante la repetición del objeto y el vaciamiento de las calles. Atget y la fotografía surrealista significan, para Benjamin, el fin de la época de decadencia de la fotografía (que viene a coincidir con el periodo de mayor predicamento del pictorialismo⁴⁹), ya que han comprendido que la sociedad de su momento necesita representaciones gracias a las cuales pueda adaptar su percepción al desarrollo alcanzado por los nuevos medios.

Sin embargo, para Benjamin, no toda la fotografía de finales de los años veinte y primera mitad de los treinta, ni siquiera toda la fotografía surrealista, se encuentra en la senda positiva abierta por Atget. Para Benjamin existen dos tendencias dentro de la fotografía, la fotografía “creativa” y la fotografía “constructiva”. La primera, la creativa, carente de intereses políticos o científicos, es “capaz de situar [...] cualquier lata de conservas en el todo universal” pero, en cambio, “no sabe captar ni uno solo de los contextos humanos en los que aparece [esa lata]”⁵⁰. El espacio de esta fotografía, surgida fundamentalmente del contacto con las artes aplicadas y que ha caído en un formalismo absolutamente vacío de contenido, no es otro que el anuncio. Man Ray (interesado mucho más por su propia liberación sexual que por la liberación de una clase social⁵¹) sería un ejemplo perfecto de esta fotografía caída en el mismo error en el que han caído los fotógrafos artistas de la *Nueva Objetividad* “con su credo filisteo, expresado en el título de la conocida colección de fotos de Renger-Patzsch: *El mundo es bello*”⁵². Esta fotografía se ha mantenido en el cultivo del gusto culpable por el

⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁹ El pictorialismo, corriente fotográfica a la que ya hemos hecho referencia en una nota anterior, se encontraba muy relacionado con el simbolismo y el impresionismo, y defendía la pertenencia del medio a las bellas artes intentando generar una fotografía artística (alejada de las prácticas convencionales de los profesionales y aficionados) mediante la aproximación a la pintura en la elección de los temas, en el aspecto de sus obras y en el uso de procedimientos de copiado que precisaran del control y la intervención manual del fotógrafo para que la imagen final pudiera ser así considerada una expresión de su individualidad como creador (véase SOUGEZ, Marie-Loup (coord.), *Historia general de la fotografía*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 239-255)

⁵⁰ *Pequeña historia de la fotografía*, p. 50.

⁵¹ MOLDERINGS, Herbert, “L’esprit du constructivisme”, *Études photographiques*, n° 18, mayo de 2006, pp. 27-51, p. 45.

⁵² “Carta de París [2]. Pintura y fotografía”, p. 82. Albert Renger-Patzsch (1897-1966), máximo exponente de la Nueva Objetividad, publicó un libro de fotografías en 1927 bajo el título *Die Welt ist schön* (*El mundo es bello*). El término “Nueva Objetividad” (*Neue Sachlichkeit*) comenzó a utilizarse en Alemania a mitad de los años veinte para referirse a una corriente pictórica de corte postexpresionista, pero luego pasó a ser el nombre de una nueva forma de hacer fotografía específicamente alemana, centrada en la nitidez y la precisión documental, así como en la capacidad de la fotografía para desvelar cualidades estéticas hasta en los objetos más banales. Sus representantes más reputados son Karl Blossfeldt, Albert Renger-Patzsch y August Sander. Influyó notablemente en el surgimiento de la *Straight Photography* y del Grupo *f/64* en Estados Unidos.

arte, cuando el desarrollo de la historia ha dejado claro ya que hay que acabar con las cuestiones estéticas y dedicarse a la política⁵³.

La legítima contrapartida a la fotografía creativa es la labor de desenmascarar y construir⁵⁴ que asume el segundo tipo de fotografía, la fotografía constructiva, muchos de cuyos pioneros se han formado en el seno del surrealismo, y que constituye su antítesis. Benjamin, por tanto, sólo pide a la fotografía que sea “útil”. Benjamin nos explica en qué consiste esta noción de “utilidad” en lo que se refiere a la obra de arte en el texto “Carta de París [2]. Pintura y fotografía”⁵⁵ al ponerla en relación con su impacto social y su nivel de compromiso político frente al fascismo. Lo útil en un cuadro o en una fotografía no es sino “esa marca pública o secreta que indica que el fascismo ha chocado en el hombre con barreras tan insuperables como las que ha encontrado en la superficie de la tierra”⁵⁶.

Sin embargo, cuando escribe este texto en 1936, el surrealismo se ha alejado ya de la senda que él mismo abrió para la fotografía. Ha fracasado en su intento de controlar “artísticamente” el medio y perdido la oportunidad de aprovechar su impacto social⁵⁷. Otros siguieron la senda, como John Heartfield⁵⁸ y la prensa comunista alemana⁵⁹ (la revista *A.I.Z.* por ejemplo, cuyas portadas confeccionadas por Heartfield han devenido iconos), otros que sí supieron entender hasta el fondo, en opinión de Benjamin, la relación adecuada entre imagen, texto e impacto social. También la moderna fotografía documental de entreguerras surgió de ese prometedor empeño inicial de la fotografía surrealista y acabó cumpliendo con la que Benjamin consideraba principal obligación de la fotografía constructiva, que no es sino “descubrir en sus imágenes la culpa y señalar al culpable”⁶⁰ utilizando “cámaras que cada vez se hacen más pequeñas y preparadas para captar imágenes fugaces y secretas”⁶¹ que nos dejen en estado de *shock*⁶².

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H., *Walter Benjamin, 1892-1940*, París, Allia, 2007.
- BENJAMIN, W., “Carta de París [2]. Pintura y fotografía”, *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 82.
- BENJAMIN, W., “Diario Parisino (4 de febrero)”, *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- BENJAMIN, W., “El surrealismo, la última instantánea de la intelectualidad europea”, *Iluminaciones, I*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 41-62.
- BENJAMIN, W., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 91-110.
- BENJAMIN, W., “Pequeña historia de la fotografía”, *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005, pp. 21-53.

⁵³ POIVERT, Michel, “L’illumination profane”, *L’image au service de la révolution. Photographie, surréalisme, politique*, Cherburgo, Le point du jour éditeur, 2006, pp. 101-116, p. 105.

⁵⁴ *Pequeña historia de la fotografía*, p. 50.

⁵⁵ Benjamin redactó este texto en 1936 por encargo de la revista en lengua alemana *Das Wort*, publicada en Moscú por Bertolt Brecht y otros intelectuales.

⁵⁶ “Carta de París [2]. Pintura y fotografía”, p. 86.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁹ MOLDERINGS, Herbert, “L’esprit du constructivisme”, *Études photographiques*, nº 18, mayo de 2006, pp. 27-51, p. 45.

⁶⁰ *Pequeña historia de la fotografía*, p. 52.

⁶¹ *Ibid.*, p. 52.

⁶² *Ibid.*, p. 52.

- BENJAMIN, W., "Publicaciones surrealistas", *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 19.
- BENJAMIN, W., *Correspondance I*, 1910-1928, París, Aubier-Montaigne, 1979.
- BENJAMIN, W., *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 2002.
- BENJAMIN, W., *Paris, capitale du XIXe siècle*, en *Oeuvres*, 3 vol., París, Gallimard, 2000, vol. III, pp. 44-66.
- BRECHT, B., "Der Dreigroschenprozess" (1931), en *Schriften zur Literatur und Kunst*, tomo I, Berlín/Weimar, W. Hecht, 1966.
- BÜRGER, P., *Teoría de la vanguardia*, Barcelona, Península, 1987.
- MOLDERINGS, H., "L'esprit du constructivisme", *Études photographiques*, n° 18, mayo de 2006, pp. 27-51.
- POIVERT, M., "L'aura à l'épreuve de la reproduction", *L'image au service de la révolution. Photographie, surréalisme, politique*, Cherburgo, Le point du jour éditeur, 2006, pp. 87-98.
- POIVERT, M., "L'illumination profane", *L'image au service de la révolution. Photographie, surréalisme, politique*, Cherburgo, Le point du jour éditeur, 2006, pp. 101-116.
- ROCHLITZ, R., "Présentation" de BENJAMIN, Walter, *Oeuvres*, 3 vol., París, Gallimard, 2000, vol. I, pp. 7-50.

EL CUERPO PROPIO EN E. HUSSERL: UN TRATAMIENTO AMBIGUO

Karina P. Trilles Calvo

Universidad de Castilla-La Mancha

“Soy cuerpo y pienso: no sé nada más”

Voltaire

Abstract: In this paper we draw Husserl’s distinction *Körper - Leib*, and we expose the difficulties that he has to overcome the old difference between conscience and body object. We notice those passages of his work that bring us his cartesianism, but we also stop to analyze the metaphors of the text and of the organ that supposes an overcoming of the classic dichotomy *cogito*-mechanical body.

Keywords: Phenomenology, Husserl, lived body, body object.

1. INTRODUCCIÓN: UN TEMA ESPINOSO, UN TRATAMIENTO AMBIGUO

Para la filosofía, el cuerpo ha sido el hermano pobre, el elemento siempre dejado de lado o, cuanto menos, sólo sacado a colación para mostrar su insuficiencia y su baja categoría comparado con un alma, espíritu, conciencia o mente que ostentaban el divino papel de contener la esencia humana. Desde los inicios de esta hermosa disciplina nuestra e, incluso antes –no cabe olvidar el chamanismo, el orfismo, etc.–, el cuerpo ha ido a retortero de *lo otro* de él, arrastre caprichoso que tomó consistencia ontogno-seológica en la obra de R. Descartes en la que queda reducido a *res extensa* modelada según la física mecánica imperante. Desde ese instante, el cuerpo fue mera corporeidad u objeto como cualquier otro, es decir, participaba de sus características y debía ser tratado como entidad material. Esta tendencia comenzó a quebrarse con la reivindicación filosófica de la vida (Schopenhauer, Nietzsche) y con la filosofía existencial de G. Marcel, pero, indudablemente, la ruptura se hizo hiriente con la fenomenología de E. Husserl y, en concreto, con la de su “discípulo” francés M. Merleau-Ponty. No es de extrañar que así fuese si tenemos en cuenta que se daba el *humus* socio-cultural adecuado y que la fenomenología proponía una “vuelta a las cosas mismas”. Con esta consigna se pretendía recoger el objetivo de prescindir de las distintas capas teórico-práxicas que se habían depositado en *lo que es* para lograr dar con ello y que se apareciese en su ser. Se trataba de alcanzar el estrato pre-reflexivo, inmotivado o no mediado y delimitar su estructura fundamental¹. Lograda la inmersión en el nivel *previo*

¹ Utilizamos el adjetivo “fundamental” no sólo porque se trata de estructuras importantísimas, sino porque son *fundamento*.

a lo culturalmente deformado, Husserl topa con el *apriori de correlación intencional* por el que toda conciencia es conciencia de algo, así como todo algo (el mundo) lo es para una conciencia². De este modo, el andamiaje que se esconde tras las múltiples capas teórico-prácticas es la insoslayable imbricación sujeto-mundo, teniendo presente que el sujeto delimitado no es un *cogito* caracterizado por “actos puros”, sino una conciencia *somática* o, si se prefiere, un cuerpo *consciente*. De otro modo, nos encontraríamos frente al clásico absurdo de un *cogito* globo-sonda que, por un lado, observa el universo cósmico desde arriba, conociéndolo por arte de birlibirloque y, por otra parte, conforma un ser humano descarnado que, paradójicamente, está inserto en un mundo que requiere de su encarnación. Frente al clásico dualismo que desemboca en dislates, Husserl propone una dualidad en la que conciencia y corporalidad corpórea son las dos caras de una misma moneda³.

Resultaría absurdo negar que Husserl no tuvo serias dificultades para articular su propuesta, problemas que se manifiestan en el vaivén de su teoría acerca del cuerpo así como en su continuar atado a un lenguaje dicotómico que no consigue superar la bipartición humana. Ello da a su explicación un carácter ambiguo, adjetivo éste que puede ser interpretado de dos modos bien diferentes que están íntimamente relacionados en la obra husserliana. El significado común de ambiguo es “lo que puede admitir más de una interpretación y, por tanto, carece de precisión”⁴, *i.e.*, es lo vago, lo oscuro debido a su indeterminación. El otro sentido de ambiguo se pone de manifiesto en la obra de Merleau-Ponty –cuyo quehacer ha pasado a la posteridad como “filosofía de la ambigüedad”⁵. En la misma se ha patente el aspecto positivo de dicho término ya que señala el *janismo* inherente al tratamiento de los asuntos concernientes al ser humano. El mundo, la existencia, la superación del dualismo, la percepción –temas centrales en Husserl– no pueden ser interpretados como conceptos de un solo plano, sino que, esencialmente, presentan múltiples niveles que, incluso, se contraponen. A esta multiplicidad le corresponde una conceptualización ambigua en cuanto que recoge la doble cara de cualquier fenómeno. La ambigüedad, pues, es la característica de la explicación que pretende dar cuenta de las varias hojas de una noción, así como de la bisagra articuladora. Esta es la ardua tarea llevada a cabo por Husserl que, en numerosas ocasiones, le sitúa frente a un callejón sin salida, le obliga a desdecirse, etc., lo que, sin duda, deja la sensación de vaguedad e indeterminación (primer sentido de “ambigüedad”). Esta imprecisión no es fruto de un tratamiento inadecuado de la cuestión abordada –en este caso, el cuerpo–, sino que es exigida por el propio interrogante. Pero, además, imprimir un giro a una noción que desde tiempos inmemoriales había sido considerada de una manera, supone una posición incómoda, un nadar entre dos aguas: la de la tradición, que no se puede dejar de lado porque se pertenece a ella, y

² Este descubrimiento fue impactante para Husserl hasta el extremo de que “el trabajo de toda mi vida ha estado dedicado a esta tarea de elaboración del apriori de correlación”. Cf. Husserl, E.: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, §49, p.189, nota a pie 1. [Traducción de Gérard Granel.] Citaremos *Crise*, el párrafo y la página. Como norma general, usaremos las traducciones francesas por su prestigio bien merecido. Señalaremos cualquier excepción. Salvo indicación contraria, las traducciones al castellano son nuestras.

³ Utilizamos “corporalidad” y derivados para referirnos a la vertiente vivida del cuerpo (cuerpo-sujeto) y usamos “corporeidad” y sus adjetivos correspondientes para designar al cuerpo objeto.

⁴ Moliner, M.: *Diccionario de uso del Español*, Madrid, Gredos, 2000, p. 76. [Edición abreviada.]

⁵ Esta etiqueta fue acuñada por F. Alquié en un artículo de 1947 y popularizada por A. de Walhens en un libro de 1951. Cf. Alquié, F.: “Une philosophie de l’ambigüité, l’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty”, *Fontaine*, 1947, n°59, pp.47-70. Cf. Waelhens, A. de: *Une philosophie de l’ambigüité. L’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, París, Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1967 [1951]. 2ª edición.

la de las novedades que requieren ser introducidas. Todo esto es, ni más ni menos, lo que se hace patente cuando Husserl saca a colación el cuerpo.

Es idea manida que Husserl dio consistencia a la distinción *Körper* (cuerpo objeto) – *Leib* (cuerpo sujeto). Esta diferenciación era imprescindible en una época positivista que reducía al propio ser humano a una entidad material cuyos actos debían ser explicados en términos de causa-efecto de modo que eran vaciados de sentido. Para recuperar el cuerpo era necesario separar conceptualmente las facetas corpórea - corporal y delimitarlas con claridad con el objetivo siempre presente de señalar la bisagra que las articula. En ningún momento Husserl pretende esbozar *dos cuerpos* que reflejarían la luenga dicotomía interior-exterior –con todo el entramado onto-epistémico que conlleva–, sino que “sólo” aspira a ofrecer una descripción coherente de *dos modos* de considerar el cuerpo humano⁶. Veamos sin más dilación esta explicación.

2. HUSSERL ANTE EL CUERPO: OBJETO Y SUJETO

La consideración plana del cuerpo se torna dimensionalidad doble ya que “se presenta a la vez como cuerpo propio y como cosa material”⁷. ¿Por qué esta conjunción? Por un lado, Husserl está haciendo referencia a *mi cuerpo en tanto que viviente y vivido* y, por otra parte, hace mención de la corporeidad física que es recalcada mediante el uso del vocablo *Ding* y del adjetivo *material*. Con esta redundancia Husserl *parece* querer dejar constancia de que no tiene ninguna duda de que el cuerpo es “una cosa entre otras que yo igualmente encuentro”⁸ que, en cuanto tal, pertenece a la naturaleza y cumple con las prerrogativas de ésta marcadas por las ciencias positivas. Siguiendo los dictados de las mismas, nos topamos ante un objeto despojado de cualquier ropaje subjetivo, inserto en el (X,Y) del espacio-tiempo, sometido a las leyes de la causalidad, etc. Obligado por la coherencia del intelectual, Husserl asevera rotundamente

“que un golpe de mi mano (considerado puramente como golpe corpóreo de una cosa [*Dingkörperlicher Stoss*], esto es, con la exclusión de la vivencia del “yo golpeo”) actúa exactamente como el golpe de cualquier otra cosa material, e igualmente la caída de mi cuerpo corporal como cualquier otra caída”⁹.

Estas palabras podrían ser aceptadas en la posición de la actitud natural ya que, efectivamente, nuestro cuerpo se cae y se quiebra cual cristal, golpea como un martillo y es sacudido, etc. El problema es que, a nivel teórico, implican que ese cuerpo que se desploma es un *objeto ajeno al yo*, una cosa física despojada de toda *vivencia*, como nos señala el propio Husserl al poner entre paréntesis aquello que excluye. Nue-

⁶ Aunque no vamos a ocuparnos de ello, es interesante señalar que Husserl también se ocupó del cuerpo y del ser del animal (hoy tema en boga). Cf. San Martín, J.: “La subjetividad trascendental animal”, *Alter. Revue de phénoménologie*, 1995, n° 1-3, pp. 383-406.

⁷ Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, s. III, cap. 3, §41, p. 222, /158/. [Traducción de E. Escoubas.] Citaremos *Idées II*, la sección, el capítulo, el parágrafo, la página y, entre barras, la paginación original.

⁸ Husserl, E.: “Lecciones sobre los problemas fundamentales de la fenomenología, en Husserl, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, capítulo 1, §6, p. 54. [Traducción de C. Moreno y J. San Martín.] Citaremos *Problemas*, el capítulo, el parágrafo y página.

⁹ *Idées II*, s. I, cap. 3, §18, p. 100, /63/

vos odres para viejos vinos: parece que estamos ante una propuesta de corte cartesiano expresada con otros términos y sustentada por otro andamiaje conceptual.

Si Husserl siguiese esta línea, la conjunción usada al aseverar que el cuerpo “se presenta a la vez como cuerpo propio y como cosa material” deviene sumamente problemática, por no decir absurda. ¿Cómo unir la corporalidad con la corporeidad puramente física si se definen de modo inconmensurable? Resulta imposible. Estaríamos otra vez dando vueltas, cual asnos, alrededor de la noria de los pares estancos vida-materia, interior-exterior, introspección-conocimiento mediado, claridad-confusión y un larguísimo etcétera de correlatos que priman el primer elemento de la dicotomía. Para liberarnos de esta tarea sisífrica, tan inútil como sacrificada, es necesario introducir un conector que, además, no sea una construcción teórica, sino que sea ofrecido por los fenómenos.

Si practicamos *epojé* de las distintas capas teórico-axiológicas que han conformado y configuran nuestra cosmovisión, conseguiremos que el cuerpo se *nos diga en su ser, i.e.*, que éste se muestre tal cual es y que nosotros lo aprehendamos sin desfigurarlo con herramientas conceptuales inapropiadas o con prejuicios mojigatos. Eliminados, pues, estos ropajes, la delimitación del *Körper* como un objeto material *cualquiera* revela su inadecuación y aparece como “una *cosa* particular, de modo que no cabe sin más clasificarlo como un miembro de la naturaleza como todos los demás”¹⁰. Esto es reafirmado en el título del §41 del Segundo Volumen de *Ideas*: “*Constitución del cuerpo como cosa material en contraste con las otras cosas materiales*”. En dicho rótulo se hace patente que el cuerpo es una cosa física y, sin embargo, *no es como las otras* lo que supone que posee algunas características que lo sustraen de la pura materialidad. En el §41 Husserl señala los dos rasgos fundamentales que hacen separable el cuerpo del objeto, caracteres por los que se cuele la corporalidad: ser el centro de orientación y su peculiar modo de aparición. Veámoslos.

Nosotros no *estamos* en el mundo como un muñeco en una caja, sino que lo *habitamos*, es decir, lo impregnamos de un sentido vivido que es previo a cualquier consideración teórica. Así, configuramos el universo en relación con nuestras experiencias, con nuestro discurrir vital, con nuestro particular despliegue en esa placenta mundana... experiencias, decurso y desarrollo que tienen “lugar” en el mundo y que, a la par, revierten en nuestra inacabable labor de su moldeamiento. Las cosas no son como son por sí mismas, siendo definidas, por el contrario, en relación con un cuerpo consciente –o conciencia encarnada, como se prefiera– que hace de ellas algo cómodo/molesto, bello/feo, agradable/repulsivo, etc. El sujeto carnal se revela como el *centro* de un mundo que se desenrolla centrífugamente. Lo mismo cabe decir acerca del espacio. Desde esta perspectiva, el espacio objetivo –por el que cada cosa queda determinada por su posición (X, Y, Z) establecida en relación a un punto fijo (no subjetivo)¹¹– es secundario respecto de la *espacialidad vivida*. Ésta es el sistema de orientaciones conformado por *mi izquierda, mi derecha, mi arriba, mi abajo, mi lejos, mi cerca*, etc., posiciones que tienen como *Nullpunkt* mi cuerpo¹². Como puede observarse, este cuerpo no delimita unas posiciones fijas, válidas para el pasado, presente y futuro, en España

¹⁰ *Idées II*, s. II, cap. 3, §41, pp. 222-223, /158/.

¹¹ Para que quede más claro, he aquí la definición de Merleau-Ponty: “El espacio es el medio homogéneo donde las cosas están distribuidas según tres dimensiones, y donde conservan su identidad a despecho de todos los cambios de lugar.” Cf. Merleau-Ponty, M.: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires, F.C.E., 2002, p. 18. [Traducción de Victor Goldstein.]

¹² Cf. *Idées II*, s. II, cap. 3, §41, p. 223, /158/.

como en Japón, sino que son situaciones –vocablo merleau-pontyano que nos parece pertinente– que varían con un cambio de postura. Ello revela la imbricación entre este espacio existencial y el movimiento, movilidad que, a su vez, introduce una sima entre el objeto y el cuerpo. Como asevera Husserl, el cuerpo es

“el único objeto que puede ser puesto en movimiento de manera espontánea e inmediata por la voluntad de mi *ego* (...) Las cosas simplemente materiales sólo son susceptibles de movimiento mecánico y la espontaneidad de su movimiento sólo es mediata”¹³.

Desafortunada elección de palabras, desacertada descripción que no hacen más que incidir en el nadar entre dos aguas de Husserl. Labor extensa sería explicar la inadecuación de cada vocablo de este corto fragmento que no responde a las entrelíneas husserlianas, así que sólo vamos a deshacer con suma brevedad algunos entuertos. En primer lugar, el manido “yo puro” sacado a colación para hundir a la fenomenología en el cieno del superado idealismo. En las “Conferencias de Ámsterdam” de 1928, un Husserl cansado de vanas acusaciones nos indica qué entiende por pureza:

“En primer lugar, la pureza de la que se trata quiere decir (...) la pureza respecto de todo lo que es psicofísica. (...) Por otra parte, la experiencia pura significa una actitud libre respecto de todos los prejuicios que, procedentes de otras esferas comúnmente privilegiadas de la experiencia científica, podrían cegar lo que la reflexión fenomenológica pone de manifiesto”¹⁴.

El *ego* puro es aquel yo encontrado prescindiendo de las capas teórico-prácticas depositadas a lo largo del tiempo, así como de los prejuicios o ideas asumidas sin pasar la criba de la razón. Sustrayendo dichos ropajes encubridores se nos da un *ego* no reductible a lo material –de esta manera, Husserl se distancia del encantamiento positivista–, dotado de voluntad, la cual es la generadora del movimiento de la corporeidad. Dos salvedades hay que hacer en este punto para no caer en esquemas ya superados. En primer lugar, Husserl afirma que dicho cuerpo es el *único* objeto, adjetivo con una doble función: por un lado, pone de manifiesto que es una cosa especial, reiterándose la idea de que no es como un objeto *cualquiera*; por otra parte, (segunda salvedad) sirve para hacer hincapié en que dicha cosa es la única que es movida por el yo de manera inmediata, es decir, sin que sea necesario incluir elementos intermediarios que conecten la corporeidad y el *ego*. Si Husserl no continuase preso de un lenguaje cartesiano podría aseverar sin más que la conciencia encarnada o la corporalidad consciente se mueve porque no hay un yo que habite un cuerpo, sino que *yo soy mi cuerpo*¹⁵. No hay distancia entre ambos, algo que si sucede cuando hablamos de *cualquier otra cosa material*. En este caso, para que se produzca el movimiento es indispensable una causa exterior que bien puede ser la mano humana. La diferencia es clara.

El segundo carácter fundamental que permite diferenciar el cuerpo propio de un objeto *cualquiera* es la peculiar manera en que aquél se *me* aparece. Si el cuerpo

¹³ *Idées II*, s. II, cap. 3, §38, p. 215, /152/.

¹⁴ Husserl, “Conférences d’Amsterdam”, § 4, p. 251, /308-309/. Incluidas en el volumen Husserl, E.: *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, París, Vrin, 2001.

¹⁵ Esta es una expresión de Merleau-Ponty que lleva hasta sus últimas consecuencias las propuestas husserlianas. Cf. Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 175. Citaremos PhP y la página.

que soy fuese, efectivamente, un objeto existiría la distancia necesaria para que se me ofreciese en su totalidad, como sucede ahora, por ejemplo, con el bolígrafo que sostengo en mi mano. Éste me muestra una de sus caras, pero con un simple movimiento mío un nuevo perfil se me dona y así hasta recorrer todos los puntos de vista posibles. Evidentemente, este largo proceso no tiene que realizarse cada vez, sino sólo con los objetos nuevos. En el caso en que una cosa ya forme parte de nuestro horizonte habitual, nuestra percepción remite inmediatamente a la primera percepción de la misma, de manera que, en última instancia, nos encontramos con que la aprehensión actual pone en juego a la primera. Este entramado hace patente que la percepción de un objeto es susceptible de ser completada; es más: para ser considerada como tal, ha de alcanzar dicha cota de perfección. Esta completud imprescindible es factible gracias a la distancia entre el sujeto que capta y la cosa capturada ya que es sobre esta lejanía que se asienta la aprehensión *en perspectiva*. Así pues, si se demuestra que no es factible que el cuerpo propio se me ofrezca completamente, que le es intrínseca la parcialidad, se estará poniendo de manifiesto que no es posible la distancia sujeto-objeto, lo que, a su vez, supone que no es plausible que el cuerpo sea una cosa más.

Si nos fijamos en lo que acaece desde la posición de la “actitud natural ingenua”, nos topamos con que *mi* cuerpo se me dona *parcialmente* de manera que, incluso, hay “partes” del mismo que me son inaccesibles directamente (nuca, espalda, etc.). Esto sucede porque no hay separación existencial –diferentes son las lejanías que se establecen teóricamente– entre mi supuesto *ego* y *mi* cuerpo. He aquí las palabras de Husserl:

“no tengo la posibilidad de alejarme de [él] o de alejarlo de mí y, en consecuencia, la diversidad de apariciones del cuerpo propio está en determinada manera restringida: ciertas partes del cuerpo sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras son para mí imposibles de ver (por ejemplo, mi cabeza)”¹⁶.

No es plausible el alejamiento del yo y del cuerpo porque no es factible su separación sin que ello conlleve la muerte del ser humano real –concepciones ficticias las hay para todos los gustos–, del mismo modo que es imposible desunir la cara y la cruz de una moneda sin destruirla. El cuerpo “me pertenece permanentemente”¹⁷, no me “puede faltar”¹⁸ y una larga retahíla de fórmulas que ponen de manifiesto la imbricación de lo antaño separado, aunque, quizás, con un lenguaje no apropiado al restar preso de dicotomías que se pretenden superadas. Es esta relación interna la que hace que mi cuerpo se me presente parcialmente, parcialidad que hoy día es minimizada mediante juegos de espejos, por ejemplo.

Ser el cero cinestésico absoluto¹⁹ y la autopresentación incompleta son los caracteres fundamentales que diferencian el cuerpo propio de *cualquier* otra cosa que puebla el mundo. Y son diferentes porque, en última instancia, ese cuerpo que soy no es un objeto, sino un sujeto. Una vez más, se nota que Husserl sigue siendo deudor de una terminología separadora pues aquí está reproduciendo el par epistemológico clásico definido por mutua exclusión y sin admitir términos medios: lo que no es objeto

¹⁶ *Idées II*, s. II, cap. 3, §41, p. 224, /159/.

¹⁷ Husserl, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. 1973. Texto 3 (1921), p. 58. Recogido en Moreno, C.: *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata, 1989, p. 180. [Traducción de César Moreno.]

¹⁸ *Idées II*, Introduction, §21, p. 142, /94/.

¹⁹ Cf. Husserl, E.: *La terre ne se meut pas*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 48

es sujeto, y viceversa. Allende esta esclavitud lingüística, el cambio de estatuto del cuerpo se ha llevado a cabo y de ser un mero *Körper* ha pasado a ser también *Leib*, lo que conlleva que sea capaz de vivirse en primera persona –rasgo hasta entonces sólo asociado a la conciencia–, de experimentar(se) en un mundo que es su correlato natural. Es más, dicho universo se nos brinda porque el *soma* nos lo muestra al ser el quicio de nuestra mutua relación y al ser el posibilitante de nuestras percepciones en las cuales está siempre presente²⁰. Y he aquí otra de las características –para nosotros fundamental– de la corporalidad recién asomada: ser el sujeto de la percepción.

Hay que tomar aquí la palabra “sujeto” de un modo diferente al tradicional, pues no se está haciendo referencia a la categoría ontognoseológica que se opone a la de objeto, sino a *la posición del actor que habita un universo*. Sólo teniendo presente este cambio puede entenderse correctamente la propuesta husserliana así como la de la fenomenología del cuerpo posterior. Aquello que somos (conciencia encarnada) nos permite *estar/ser en, hacia y del mundo*, plurivocidad que recoge la complejidad y la correspondencia de nuestra relación con *lo otro*. Y, precisamente, somos capaces de estas distintas maneras de imbricación porque el cuerpo consciente es el *actor* de la percepción. Es él (soy yo) el que nos proporciona una perspectiva particular –no cabe olvidar que es el *aquí* central que configura el *allí*– desde la que las cosas se nos donan de un modo peculiar²¹ al ofrecernos una de sus caras (que arrastra consigo todas las demás). En dichas percepciones por las que el mundo se nos entrega, ya coloreado por nuestras experiencias previas, el cuerpo siempre está presente y lo está, precisamente, en su ausencia. Demasiadas palabras para un fenómeno tan simple. En estos instantes, sostengo un bolígrafo en las manos: siento su dureza, veo su transparencia, el azul de su tinta, etc. Todo ello es plausible *porque soy cuerpo perceptor* que pasa desapercibido. Sólo si me duele la mano, ésta es copercibida junto con el bolígrafo, es decir, únicamente la enfermedad o la falta de algún miembro hacen aparecer al cuerpo en el proceso perceptivo. Éste, en realidad, alcanza su perfección en el silencio de la corporalidad.

El cuerpo también es *actor* de la percepción cuando se aprehende a sí mismo. En tal caso, ¿el cuerpo tocado es sujeto u objeto? Difícil cuestión formulada, además, con categorías clásicas que se pretenden superar, pero que puede responderse rastreando por las obras husserlianas. En el parágrafo 54 de *Ideen II*, Husserl explica cómo me considero adoptando la actitud *inspectio sui*, es decir, cuando estoy en la posición en la que digo “yo” pienso, creo, etc. En la misma, el

“cuerpo es *mi* cuerpo, y es mío (...) en cuanto que mi enfrente, mi *objeto*, igual que la casa es mi objeto, un objeto mío que veo o puedo ver, que toco o puedo tocar, etc.; “mío”, pero no un componente del *ego*”²².

Sin duda, un texto confuso en el que las palabras se tornan barreras. En primer lugar, hemos de fijarnos en la actitud en la que Husserl está cuando escribe esto: la de *inspectio sui*. Desde esta posición el cuerpo es mío, pero lo es como un objeto material –lo compara con una casa– que yo percibo y que, además, no es integrante del *ego*. ¿Cómo es factible que sea *mi* cuerpo, que sea cosa y que no forme parte de mi yo?

²⁰ Cf. *Crise*, §28, p. 121.

²¹ Cf. *Problemas*, cap. 2, §12, p. 76.

²² *Idées II*, s. III, cap. 2, §54, p. 295, /212/.

La clave está, precisamente, en esta última afirmación. Mi cuerpo no es capítulo del *ego* porque éste, tras la *epojé*, es puro o, como ya aclaramos, se ha despojado de todo lo psicofísico lo que supone prescindir de la corporeidad material. Sin embargo, ésta sigue estando ahí y sólo puede estarlo bajo una forma: como un objeto. Ahora bien, como ya explicamos, esa cosa es particular porque es el centro de mi espacialidad y se me presenta parcialmente. Dicho en otros términos, ese objeto es especial porque es *mi* cuerpo. Ciertamente, es una argumentación rocambolesca que intenta zafarse de prejuicios de lengua tradición, pero que, a su pesar, no lo logra. Fórmulas como “actúa para mí”²³ lo ratifican. Sin embargo, hay dos símiles de *Ideas II* que quiebran la interpretación reificadora. Veámoslos.

3. LA PROBLEMÁTICA CONJUNCIÓN: DOS PARALELISMOS ESCLARECEDORES

Husserl nada entre dos aguas y la mayoría de las veces se queda en la orilla cercana a la tradición que continúa estableciendo demarcaciones que no se encuentran en la vida cotidiana. Sin embargo, en *Ideas II* establece dos símiles esperanzadores que nos hace pensar en un Husserl superador de ajadas dicotomías. Helos aquí:

“El cuerpo propio no es solamente en general una cosa, sino expresión del espíritu y, al mismo tiempo, órgano del espíritu”²⁴.

Encontramos en esta oración dos paralelismos sumamente clarificadores para el tema que nos ocupa. El primero de los mismos remite al ámbito lingüístico, mientras que el segundo hace referencia al anatómico. Comencemos con aquél y para ello nada mejor que tomar un texto cualquiera como ejemplo (sírvese cada cual). Éste no es la simple reunión de trazos ni la concatenación caprichosa de palabras, sino que es una totalidad urdida con vocablos de por sí significativos. Además, dicho texto es un haz de vectores de múltiples rumbos (ninguno de ellos privilegiado *a priori*) que remiten a mundos diversos dependiendo de la situación, de las vivencias de cada cual y del trasfondo cultural. Resulta, pues, que lo que en apariencia es una mera reunión de líneas es un edificio de sentido en el que las palabras, los espacios en blanco, las oraciones, los párrafos, las sangrías, etc., se articulan intrínseca y extrínsecamente. Dicho todo se presenta materialmente bajo la forma de la escritura o de la voz, grafías y sonidos que arrastran consigo su significado, el cual no ha de ser buscado en el baúl de la conciencia pues se muestra en su corporeización. Así las cosas, el texto es una unidad en la que resulta imposible disociar lo material (la expresión) de lo no físico (lo expresado)²⁵, idea que cabe aplicar al ser humano. Éste no es la unión ficticia de cuerpo y de conciencia, sino que, de *manera inseparable y todo a una* es espíritu y cuerpo, tesis que coincide con lo que acaece en la “actitud natural ingenua” –nunca abandonada en la fenomenología. En esta posición vital, cuando vemos un ser humano no lo aprehendemos como la suma de un tronco, unas extremidades... que configuran un movimiento torpe, grácil que hay que desentrañar para comprender aquello que pretende decirnos. Nosotros nos topamos con un amigo, un vecino, un descono-

²³ *Problemas*, anexo XXX, p. 200. Las cursivas son nuestras.

²⁴ *Idées II*, s. II, Introduction, §21, p. 144, /96/.

²⁵ Cf. *Idées II*, s. III, cap. 2, §56, p. 324, /236/.

cido que se da sin jeroglíficos conductuales que descifrar. Su simpatía es su sonrisa, su enfado es su ceño fruncido o el rictus serio... Evidentemente, esta hermenéutica inmediata es fruto de un aprendizaje que empieza en nuestros primeros años de existencia, mas el dominio de esta *gramática* expresión-expresado no supone la unión de lo manifestado exteriormente y lo que reposa en el interior de un *cogito* misterioso. No. Lo que se nos enseña desde niños es que el amor se *dice* en la caricia, en el beso; que el desprecio se *dice* en la mirada que nos recorre de arriba abajo, etc. No cabe la diferencia entre un dentro y un fuera porque lo expresado y la expresión material no pueden ser separados sin destruir el sentido.

Merleau-Ponty, digno sucesor de Husserl, también hace hincapié en esta tesis utilizando el símil de la obra de arte entendida ésta en sentido amplio. Como afirma,

“Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, es decir, seres en los que no puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes y no la ley de un cierto número de término covariantes”²⁶.

Tomemos como ejemplo el cuadro *El grito* de E. Munch²⁷. Su magia no puede ser descompuesta en pinceladas ni en colores, sino que brota del conjunto que ha de ser aprehendido como tal para que lo ofrecido por el artista se nos done efectivamente. Resulta absurdo disociar el azul sibilante, el blanco rabioso de las aguas agitadas porque la turbulencia *es* ese azul y ese blanco. Es un dislate separar el siena deformado y el óvalo desdibujado de la soledad, el pesimismo, la náusea de un ser humano en medio del puente de la existencia. Lo *por decir* se ofrece en su *ser dicho*, como sucede con la visión de un ser humano en la que no cabe diferenciar su aparición material de su ser espiritual –desafortunadamente, de nuevo términos de resabio cartesiano.

El paralelismo entre el texto (u obra de arte) y el ser humano aún puede ser “expresado”. Si nos fijamos, en el caso del texto es factible descender al plano de la oración, de éste al de la palabra e, incluso, seguir bajando hasta el de sus elementos integrantes sin que ello suponga la disgregación del todo significativo. Aplicando esto al caso del ser humano, es posible detenerse en el estrato corpóreo o en el espiritual sin que dicho gesto conlleve la negación de la totalidad humana. Se trataría, sin más, de fijarse primero en la cara y luego en la cruz de la moneda. Pero, además, el texto admite múltiples lecturas dependiendo de la situación histórica, cultural, vital, etc., cada una de las cuales desvela aspectos insospechados de un sentido que se nos da en cuentagotas. Así, el hombre/la mujer son susceptibles de interpretaciones diversas ya que se brindan de modos distintos en situaciones diferentes que son aprehendidas de una manera u otra dependiendo de nuestras experiencias pasadas, de nuestro presente y de nuestros deseos futuros. Esta hermenéutica humana es, al igual que la textual, incompleta *de sui* pues, como asevera Husserl, “en cada caso sólo un poco de lo somático se da realmente en la aparición, sólo un poco aparece en la animación directa, mientras que mucho puede ser “supuesto”, co-aprehendido, co-puesto”²⁸. Este horizonte de indeterminación del texto y del ser humano no ha de ser interpretado nega-

²⁶ PhP, p.177.

²⁷ Cera, pastel y témpera sobre papel cartón (1893), 83,5 x 66 cm, Oslo, Munch Museet.

²⁸ *Idées II*, s. III, cap. 2, §56, *Ideas II*, s. III, cap. 2, §56, 289, /241/.

tivamente, pues de esta apertura nace la riqueza y la sorpresa que los acompaña, esas que nos hacen retornar a las líneas ya leídas o a la persona conocida cual aventureros que saben de antemano que van a descubrir algo nuevo. Y esta novedad inscrita en el seno del individuo es la que dificulta su conocimiento como *otro*, tarea tan desesperante como excitante. Pero esta es otra historia que aquí no tiene cabida²⁹.

El otro símil que abre la esperanza de una articulación adecuada del cuerpo y de la conciencia es el del órgano. Con dicho paralelismo nos topamos con un reforzamiento de los pilares puestos de manifiesto en el símil de la expresión, pero para captar esta solidez conviene definir el “órgano”. En anatomía éste es una estructura propia de los seres vivos constituida por diversos tejidos que ejercen una o más funciones específicas. Tomemos por ejemplo el corazón: es un órgano que actúa como bomba aspirante e impelente que depura la sangre, utilidad inscrita en la disposición de sus membranas y cavidades. Además, esta estructura unida a válvulas y vasos sanguíneos configuran un sistema articulado con una función específica –obvia decir cuál. Apliquemos esto al problema que nos ocupa. Al igual que un órgano cualquiera, la corporalidad es una estructura, entendiendo ésta como la bisagra de sus niveles integrantes, con una misión a cumplir: *estar/ser al mundo, quicio de la percepción*. Gracias al *soma*, el espíritu tiene un universo, fórmula que parece devolvernos a Descartes: ¿no es aquí el cuerpo una ánfora vacía que ha de ser llenada por el *cogito*? Justamente, con el concepto de órgano, Husserl pretende distanciarse de este tipo de interpretaciones ya que mediante aquél quiere significar

“aquello donde yo, en tanto que el Yo de la afección y de las acciones, soy de una manera completamente única y completamente inmediata, aquello donde yo obro cinestésicamente de una forma muy inmediata, articulado en órganos particulares en los que yo domino interiormente las cinestesis particulares o, al menos, en los que puedo dominar las cinestesis por una capacidad efectiva”³⁰.

Nos gustaría destacar dos aspectos de este pasaje. En primer lugar, nos encontramos con un significado de “órgano” que hace referencia al campo de la voluntad, del “yo puedo” que caracteriza a la conciencia –frente al clásico “yo pienso”. De este modo, mi *soma* es órgano del querer³¹, es la encarnación de un “puedo” consciente (espiritual), la manifestación móvil de un yo moviente que habita un mundo al que dibuja con cada gesto. Esta es la idea husserliana expresada con el desafortunado uso de verbos de dominio que induce al equívoco de una dualidad en la que uno de los términos imperaría sobre el otro: nuevamente, la conciencia frente al cuerpo. Sin embargo, esta interpretación anfibológica se desvanece entre las líneas de Husserl en las que un *cogito* encarnado pugna por salir.

En el fragmento arriba citado destaca un peculiar juego entre la totalidad (una) y lo particular (múltiple). La globalidad de esta corporalidad orgánica no anula la particularidad de sus distintos miembros, sino que la asume, del mismo modo en que el todo del texto acoge la cohabitación de las palabras, los espacios en blanco, etc. Esta articulación posibilita comprender cómo tocando esta mesa con la mano *material* el

²⁹ Nos hemos ocupado de este tema en “Merleau-Ponty: la alteridad en *Fenomenología de la percepción*”, *Agora.Papeles de Filosofía*, 2003 (21/2), pp. 155-173. “Dialoguing with the Other: Some Notes on Maurice Merleau-Ponty”, en Penas, B. & López;M^oC. (eds.): *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Berna, Peter Lang, 2006, pp. 81-96.

³⁰ *Crise*, §28, pp.121-122.

³¹ Cf. *Idées II*, s. II, cap. 3, §38, p. 215, /151/.

ser humano, como corporeidad-corporal-consciente o conciencia-corpóreo-somática, se abre al mundo y recoge en el ovillo presente las hebras de experiencias pasadas.

4. CONCLUSIÓN

En el quicio de la realidad física de la corporeidad y de una conciencia que no se sabe muy bien cómo catalogar, se encuentra el *Leib*. Él es actor de su propia experiencia y de la de su derredor, un volcarse sintiente que es factible gracias al movimiento. Estamos ante un ser jánico³² en tanto que estesiológico y cuerpo de voluntad, doble cara que no ha de interpretarse en términos de multiplicación de diferenciaciones teóricas. Simplemente, estamos cruzando de un plano a otro de una *única realidad poliédrica* que es corporalidad vivida, corporeidad física, *soma* consciente, cuerpo móvil, querer y poder, *Leibkörper*³³... ser humano. Dependiendo de la posición teórico o existencial que adoptemos, cargaremos las tintas ora en lo objetivo, ora en la vivencia, y si somos juiciosos, en la conjunción bilateral. El desconcierto que producen los apuntes de Husserl –hay que recordar que nos basamos en *Ideen II*– es el que se encuentra inscrito en nosotros mismos y en la placenta mundana en la que habitamos porque somos *un uno múltiple*. De tanto ser diseccionados nos hemos olvidado de nuestra globalidad, de esa obra de arte que somos –de la que resulta absurdo restar el mundo en el que nacemos y en el que morimos– y que no puede ser, sin más, aprehendida en conceptos satisfactorios. Todo recorrido teórico se nos revelará zigzagueante, retorcido, descabezado ante un ser que, a la vez, piensa y se piensa, siente y se siente, etc. No esperen encontrar en Husserl una claridad falseadora de una vida escurridiza y confusa. Para los que sueñan con la luz, otros son sus caminos. Para los que aceptan la mezcolanza y nos les asusta la desorientación, Husserl puede ser una buena elección. Sea cual sea ésta, que sea una travesía hacia Ítaca.

³² Cf. *Idées II*, s. III, cap. III, §62, p. 383, /284/.

³³ Cf. *Problemas*, anexo XXVIII, p. 194.

EL COS COM A VOLUNTAT I REPRESENTACIÓ: SCHOPENHAUER I LA CORPORALITAT¹

Joan David Mateu Alonso

Abstract: The aim of this paper is to explain Schopenhauer's philosophy from the point of view of his ideas about the body. Human body is, according to his ontology, the main expression of the will in the phenomenal world and therefore can be considered the core of his system. This paper tries to show the relevance of the body in the four fields Schopenhauer considers in his main work: epistemology, ontology, aesthetics and ethics. Whereas the body is well considered in the first two areas, on the contrary in aesthetics and ethics, maybe the most important disciplines for Schopenhauer, the human body is shall be misvalued as long as it is related with the concept of will.

Keywords: Schopenhauer, body, Idealism, ontology, epistemology, ethics, aesthetics.

0. INTRODUCCIÓ

Quan es tracta de pensar el cos, sembla que ens trobem amb una paradoxa: pensar allò que ens constitueix com a éssers vius, però que a la vegada ens converteix en un animal més entre altres. Tanmateix, podem afegir que el cos ha estat generalment obviat com a objecte d'estudi i reflexió, més enllà de possibles paradoxes o dificultats ancorades en tradicions intel·lectuals concretes. Evidentment, qualsevol antropologia filosòfica seriosa s'ha ocupat de la qüestió amb més o menys profunditat. Però seria interessant reflexionar sobre el paper que assumeix la corporalitat en la constitució de les teories antropològiques i filosòfiques, ja que connectaria amb qüestions epistemològiques, ontològiques i ètico-polítiques de primer ordre.

En aquesta direcció haurien apuntat alguns corrents filosòfics, entre ells per exemple la fenomenologia amb les reflexions del Husserl de les *Meditacions cartesianes* (en una línia deutora de la fenomenologia, però orientada antropològicament, podríem esmentar Arnold Gehlen) o especialment de Merleau-Ponty; o també la crítica genealògica d'inspiració nietzscheana i l'actual filosofia analítica ocupada en el problema de la identitat personal. Ara bé, tot pensar és pensar 'des de' i 'contra', i aquests corrents poden estar orientats per o contra alguns sistemes de pensament de forta influència. En aquest sentit, em sembla plausible, per exemple, que la crítica genealògica nietzsche-

¹ Aquesta comunicació s'inseriu dins del treball del grup d'investigació "Cultura y civilización: el contexto intelectual del primer Wittgenstein" (HUM2005-4665/FISO), dirigit pel Prof. V. Sanfèlix, i que compta amb el suport de fons FEDER. Agraesc al mateix V. Sanfèlix les consideracions crítiques a la versió oral d'aquest text.

ana estiga orientada cap a una certa consideració ascètico-puritana de la subjectivitat, i per tant, de la corporalitat. És tenint en compte aquests aspectes que considere que parar atenció a l'antropologia filosòfica, en concret al problema del cos en la filosofia de Schopenhauer, té una certa rellevància. Per una banda, crec que esbossar la seua reflexió ens pot ajudar a entendre l'actualitat i el revifament de la reivindicació filosòfica de la corporalitat,² ja que pensa el cos gairebé com a centre del seu sistema filosòfic. Tot i que caldrà avaluar la valoració que presenta aquest autor d'una realitat innegable i constitutiva de la humanitat. Per altra, la reflexió sobre el cos ens permet exposar les idees centrals de la filosofia de Schopenhauer d'una forma, potser no original, però sí que permet posar de manifest la centralitat de temàtiques que en principi podrien semblar secundàries dins de l'agenda filosòfica d'aquest autor.

Una primera consideració prèvia és la següent: Schopenhauer és un materialista *sui generis*. Parlar del cos és parlar de tot l'individu o subjecte humà, no d'una part. L'ànima es redueix a una activitat cerebral. La matèria, entesa al seu mode, seria com l'objectivació, la reificació de l'activitat de la voluntat, força única que regeix el món de forma necessària; dit d'altra forma, la matèria és la voluntat feta 'visible', o en les seues pròpies paraules «el nexa d'unió entre el món com a voluntat i el món com a representació» (WWV, II, § 24, 349).³ Importa ara assenyalar que si només hi ha una matèria, el concepte de substància, i per tant la tesi de la substancialitat de l'ànima i de la seua independència del cos, és tan sols l'abstracció injustificada d'aquesta matèria (PP, I, 109). Tot i reconèixer-li a Descartes la paternitat del plantejament de la filosofia moderna es mostra com un ferotge opositor des d'un punt de vista materialista *sui generis*. Per tant, ens servirà per plantejar la problemàtica apuntada anteriorment sobre la reflexió moderna sobre el cos.

Ara bé, en segon lloc, també cal tenir en compte l'especial naturalesa de la filosofia i del pensament de Schopenhauer. Si bé ens diu que tan sols ha pensat un únic pensament, també és cert que descriu la seua filosofia com la Tebes de les cent portes, i per tant sembla legitimar qualsevol punt d'accés (tema, concepte, problema, etc.) a la seua filosofia. ¿Per què aleshores triar el problema del cos? Ha estat una via que ja s'ha assajat⁴ i considere que permet recórrer i exposar els punts crucials de la filosofia de Schopenhauer sense necessitat de juxtaposar els temes sense relacionar-los entre ells. Açò és possible per un motiu molt senzill: el cos humà és la realització objectiva, l'objectivació més complexa i elevada de la voluntat i la nostra forma d'accés privilegiat al coneixement de la voluntat. Si es privilegia el cos com a temàtica d'accés al pensament de Schopenhauer, és per un motiu intern a la seua filosofia, per la seua relació privilegiada amb el que es considera l'eix de la seua obra, la voluntat.

² En aquesta direcció caldria estudiar les implicacions filosòfiques dels treballs del neuròleg portugués Antonio Damasio, obres farcides de reflexions filosòfiques, però també necessitades de crítica. Per a un breu plantejament, es pot veure l'article d'Antonio R. Cabral, «La filosofia en el laboratorio. De Schopenhauer a Damasio», *Ciencias*, UNAM, 78 (2005): 26-28.

³ En les citacions utilitzem les sigles WWV per a *El món com a voluntat i representació*, PP per *Parerga i Paralipòmena*, i QAPR per a l'edició catalana de *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient*, publicat per Laia. La resta de citacions adjunten la referència completa: com a norma (excepte en el cas de l'edició catalana de QAPR) en la referència s'utilitzarà la paginació original.

⁴ Potser el treball més complet sobre el tema del cos en l'obra de Schopenhauer és el de Harald Schön-dorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichte*. Munic: Berchmanns Verlag, 1982, on es posa en relació el pensament schopenhauerià amb les reflexions de Fichte sobre el cos especialment a la *Doctrina de la ciència nova methodo* i el *Fonament del dret natural*. En el context de l'idealisme alemany, especialment Fichte i Schelling serien els autors a tenir en compte, encara que Schopenhauer confereix al cos un major protagonisme que aquests (vegeu l'article de Rivera de Rosales a la bibliografia final).

A continuació, començarem a desenvolupar el nucli de la reflexió sobre el cos seguint el camí en espiral que, segons Philonenko,⁵ conforma el pensament únic de Schopenhauer. Així doncs, ens ocuparem breument del cos en les seues vessants epistemològica, ontològica, estètica i ètico-política, per finalitzar amb una conclusió general.

1. COS I CONEIXEMENT

Per començar amb la qüestió del coneixement, podríem assenyalar alguns aspectes que permeten entendre l'estratègia de Schopenhauer sobre el rerefons de la teoria del coneixement de Kant: en primer lloc, Schopenhauer considera haver descobert la naturalesa d'eixa incògnita de la cosa en si que Kant deixava per resoldre, considerant-la com la voluntat, l'energia o força impersonal que mou l'univers sencer i de la qual els objectes sensibles no són més que objectivacions, reificacions subordinades al seu capritxós i absurd esdevenir; en segon lloc, va reduir la taula de categories kantiana a una sola, és a dir, l'aparell epistèmic del subjecte transcendental passa a convertir-se en una única categoria, el principi de raó suficient, el qual té diferents arrels, variacions o aplicacions, però que no deixa de ser un i el mateix principi; en tercer i últim lloc, i aquest és el punt que m'interessa destacar, Schopenhauer va insistir en la importància de l'estètica transcendental kantiana i la teoria de la sensibilitat, i amplia les reflexions per la via d'encarnar i dotar de corporalitat el subjecte de coneixement.

Tenint en compte açò últim, el cos no serà només objecte de coneixement, sinó un dels factors clau en el procés cognoscitiu. En conseqüència, gaudeix d'un privilegi epistèmic que es tradueix en un doble coneixement del cos: per una banda, és l'objecte immediat del coneixement, és a dir, tenim un coneixement privilegiat del nostre cos, «el cos (*Leib*) és per a nosaltres ací objecte immediat, és a dir, aquella representació que constitueix el punt de partida del coneixement del subjecte, en tant que ella mateixa [la representació del cos]... precedeix a l'aplicació de la llei de causalitat i així proporciona a aquesta les primeres dades» (WWV, I, §6, p. 51).

Així doncs, el cos entès com a organisme (*Leib*) suposa l'única representació prèvia a l'aplicació del principi de raó, té un caràcter apriòric en relació a l'entrada en escena de la categoria causal de l'enteniment, i a més és el que proporciona les dades intuïtives a aquest en el procés epistèmic.⁶ Aleshores, el cos no és tan sols una realitat física més entre altres que podem conèixer aplicant l'enteniment amb el seu principi de causalitat,⁷ sinó que a més suposa el principal proveïdor de dades sensibles d'aquest i el punt d'inici de tot coneixement com un apriori bàsic i fonamental previ a tota experiència. El meu cos és la meua representació, i a la vegada és també el catalitzador que permet qualsevol altra representació, el conjunt dels sentits que faciliten el procés perceptiu i cognoscitiu.

Tanmateix, ¿què suposa el protagonisme del cos en el coneixement? ¿Implica una concepció passiva de la percepció com una mera recepció d'allò donat? En aquest

⁵ Cf. A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthròpos, 1989, pp. 7 i ss.

⁶ «El cuerpo aparece, de esta suerte, como una "condición de posibilidad" más del conocimiento y, en este sentido, podemos decir que ha de contarse, en último término, entre las propias condiciones "transcendentales" del conocer» (A. I. Rábade, *Conciencia y dolor*. Madrid: Trotta, 1995, p. 199).

⁷ Ara bé, aquesta diferència es manifesta en una distinció terminològica en alemany: *Leib*, cos orgànic, viu, actiu si es vol, i *Körper*, cos físic, fàctic, passiu en sentit epistemològic.

punt, Schopenhauer reivindica el paper actiu i intel·lectual de la percepció: si bé el cos participa en el coneixement mitjançant la sensibilitat, aquesta és una condició necessària però no suficient per a la constitució del coneixement, i és l'enteniment el que fa possible la intuïció mitjançant el principi de raó ja des de l'inici. Per tant, no hi ha una separació radical entre intuïció i concepte o categoria, sinó que són solidàries; en definitiva, el pensament crític de Schopenhauer en relació a Kant l'expressa d'una forma prou aproximada John McDowell, qui inspirant-se en Hegel vol plantejar una crítica semblant a estratègies kantianes sobre el coneixement: «les experiències són receptivitat en acció... les experiències mateixes estan ja equipades amb contingut conceptual».⁸ Sensibilitat (cos) i enteniment actuen conjuntament en la producció del coneixement: l'enteniment transforma la sensació en intuïció, «la intuïció empírica és en essència obra de l'enteniment, al qual els sentits proporcionen només el material, en conjunt pobre, que hi ha en llurs sensacions, de manera que *ell* és l'artista que plasma l'obra, mentre que *ells* són només els operaris que li presenten el material» (QAPR, pp. 141-142).

No obstant això, la participació de la corporalitat no es limita a la sensibilitat, sinó que Schopenhauer dóna un pas cap al materialisme afirmant que les formes a priori de l'enteniment, és a dir, espai, temps i causalitat no són sinó funcions del cervell, d'un òrgan del cos: «Kant ha demostrat que tot el que fa possible l'autèntica intuïció, això és, espai, temps i causalitat és una funció cerebral» (WWV, II, cap. 22, p. 333). Amb aquesta lectura fisiologista de Kant, Schopenhauer completa la remissió del coneixement al cos; en definitiva, el cos és 1) la representació bàsica prèvia a tota possible altra representació, 2) la font o instrument de la sensibilitat, i 3) la seu objectiva, en aquest cas el cervell, de la qual els principis del coneixement són funcions o derivacions. En resum, el cos pren part en el procés del coneixement com a instrument que ajuda l'enteniment en la constitució de l'experiència, subministrant les sensacions que seran elaborades per l'enteniment, com a base fisiològica del propi enteniment i com a representació fonamental sobre la qual es construeixen les altres representacions (tota representació d'un objecte extern inclou també una del propi cos).

2. EL COS COM A VOLUNTAT

Abans he comentat que hi ha per Schopenhauer un doble coneixement del cos com a representació: un primer, mediat, com si el cos fos un objecte més entre altres, com quan el veiem amb els nostres ulls, o toquem una part que se'ns ha quedat dormida, i altre immediat, com la representació prèvia a tot coneixement que serveix com a filtre sensible de tota representació dels cossos externs. Però en deixar de banda el cos com a representació i en la seua funció epistemològica, Schopenhauer afegeix un nou gir que el fa considerar el cos com a voluntat, com l'objectivació més radical d'ella, d'eixa força universal i que fa del cos la seu de totes les passions, sentiments, emocions i instints. Així doncs, cadascú accedeix al coneixement de la cosa en si, d'eixa voluntat impersonal, en percebre el propi cos com l'objectivació fenomènica d'eixa voluntat.

Ara bé, ¿com vol mostrar Schopenhauer que el cos humà és la manifestació suprema d'eixa voluntat que és l'essència del món? En principi, podem apuntar tres vies d'argumentació, encara que ell mateix assenyala que es tracta d'una qüestió ben com-

⁸ John McDowell, *Mind and World*. Cambridge (Massachusetts): Harvard Univ. Press, 1996, p. 25.

plicada, que més aviat tan sols pot ser mostrada, i que ofereix evidència al seu favor en apreciar el seu rendiment filosòfic.

Així, una primera via per donar suport a aquesta màxima ontològica segons la qual el cos és la voluntat fa referència al problema de l'acció humana: la voluntat s'identifica amb el cos ja que la voluntat individual no és més que el moviment del propi cos; no hi ha un nexa causal entre la voluntat del subjecte i l'acció realitzada, sinó un nexa més fort, una total identitat.⁹

«L'acte de voluntat i l'acció del cos no són dos estats diferents coneguts objectivament, que uneix el lligam de la causalitat, no es troben en la relació de causa i efecte, sinó que són un i el mateix, tan sols que donats de dos formes completament diferents: una totalment immediata i altra en la intuïció per a l'enteniment. L'acció del cos no és res més que l'acte de la voluntat objectivat, çò és, introduït en la intuïció» (WWV, I, §18, p. 151).

Aleshores, la identitat de cos i voluntat es fonamenta en una teoria de l'acció que postula la immediatesa entre volició i acció i que deixa de banda l'esquema de causalitat en l'explicació de l'acció.¹⁰ Això és així perquè aquest principi és vàlid per explicar tot allò que succeeix en l'àmbit de la representació, del fenomen, però no en el cas d'allò que està relacionat amb la voluntat.

A més de la via de l'acció humana, Schopenhauer pretén mostrar la identitat entre cos i voluntat per la via de l'afecció i la passió, la inversa de l'anterior: tota afecció de la voluntat, tota passió, sentiment fort, és una afecció del cos mateix; per exemple, dolor i plaer no seran, dins del dualisme de Schopenhauer, formes de la representació, fruits de la imaginació, sinó afeccions de la voluntat, directes i bàsiques: plaer quan hi ha una concordança amb la pròpia voluntat i dolor quan es contradiu la voluntat individual per una força major que ella manifestació de la voluntat com a essència del món. Representacions són tan sols les impressions que afecten el cos i no exciten la voluntat de l'individu; tota impressió que afecte la voluntat d'aquest, amb dolor o plaer, és una afecció que demostra que el cos és una objectivació de la voluntat que constitueix el món.

«Més encara, la identitat del cos i la voluntat es mostra, entre altres coses, també en que tot moviment impetuós i desmesurat de la voluntat, és a dir, tot afecte, com mou immediatament el cos i el seu engranatge intern, i pertorba la marxa de les seues funcions vitals» (WWV, I, §18, p. 153).

Per tant, la pertorbació del cos, l'afectació de les funcions vitals per la irrupció d'una passió o afecció mostra la identitat entre cos i voluntat.

Ara bé, a més d'aquestes dues vies d'argumentació, la de l'acció i la de l'afecció o passió, Schopenhauer al·ludeix també a una filosofia de la naturalesa segons la qual la voluntat, eixa força essencial de la naturalesa de la qual la natura física que percebem és manifestació, s'objectiva en els organismes. La seua teoria de la naturalesa serà deutora de Lamarck, encara que el criticarà per no haver extret totes les conseqüències filosòfiques de la seua teoria anatòmica, i com ha apuntat Simmel, al poc de formular Schopenhauer aquesta visió de la natura, Darwin va irrompre amb

⁹ Es pot apreciar que hi ha una gran semblança amb les idees de G. Ryle amb la seua crítica de les volicions i al mecanisme causal en la teoria de l'acció a *El concepte del mental*. La reflexió de Wittgenstein a les *Investigacions* també remet al pensament de Schopenhauer, per exemple, al §611 i següents.

¹⁰ Cfr. QAPR, ed. cit., p. 142.

la seua teoria de l'evolució desmentint la metafísica schopenhaueriana de la natura. En l'evolució de les espècies es faria palesa una energia, en principi cega, sense finalitat, que no seria més que la voluntat de viure, però en la qual estarien prefigurats els usos i les funcions que vol assolir un determinat organisme, de forma que segons Schopenhauer l'òrgan concret, la seua anatomia, està determinada per l'ús que prefigura la voluntat de viure.¹¹

No obstant, la importància ontològica del cos com a objectivació de la voluntat no sols es mostra d'aquestes formes, sinó que la identitat de cos i voluntat es converteix en el fonament que segons el propi Schopenhauer li ha permès establir el seu sistema de pensament. En primer lloc, cal destacar que la tesi segons la qual «el meu cos i la meua voluntat són el mateix»¹² és un coneixement *sui generis*, gairebé indemostrable i que considera la veritat filosòfica per antonomàsia, el fons rocós que no pot justificar en la seua filosofia. En segona instància, com ja s'apuntava, aquesta veritat de natura quasi existencial, es converteix per analogia en la clau per explicar el món extern, el món natural. La veritat existencial sobre el cos (la primacia de la voluntat) és la tesi fonamental de la seua metafísica:

«Segons això, el doble coneixement que tenim sobre l'ésser i l'actuar del nostre propi cos, que es dona en dues formes completament heterogènies i que ha estat clarificat, l'utilitzarem d'ara en avant com una clau per accedir a l'essència de tot fenomen en la natura; i tots els objectes que no siguen com el nostre cos, és a dir, que no es donen a la nostra consciència d'una doble manera, sinó tan sols com a representació, els jutjarem per analogia a aquest cos; i d'ací suposarem que, així com per una banda són representació, exactament com aquell, i semblants a ell, també per l'altra, si es deixa de costat la seua existència com a representació del subjecte, aleshores el que resta encara, segons la seua essència interna, ha de ser el mateix que en nosaltres anomenem *voluntat*» (WWV, I, §19, p. 157).

Aquest text és el testimoni més clar que l'experiència del propi cos és el model sobre el qual es construeix la visió del món dividit en voluntat i representació que defensa Schopenhauer.¹³ L'experiència del cos serveix per descobrir la incògnita de la cosa en si kantiana, que ell desvela com a voluntat (PP, I, p. 99 i ss.). Tanmateix, ¿no suposa açò un clar antropomorfisme? ¿No és una injustificada projecció d'una veritat existencial del mateix Schopenhauer a la constitució del món com a tal? Així ho sembla, i no crec que aquesta intuïció estiga totalment desencertada, però cal tenir en compte que la seua pròpia antropologia, la seua visió dels humans com a dividits en voluntat i representació, la identificació de cos i voluntat pressuposa ja ella mateixa la voluntat universal, de manera que no seria exacte dir que hi ha un antropomorfisme, sinó més aviat que hi ha un accés antropològic o existencial al coneixement de la cosa en si, a la visió del món com a voluntat i representació: no és que el món compartesca l'estructura dual humana (seria més aviat a la inversa),¹⁴ sinó que sols partint d'eixe

¹¹ Cf. *Sobre la voluntat en la natura*, en *Werke in fünf Bänden*, III, pp. 227 i ss.

¹² WWV, I, §18, pp. 154-155.

¹³ Altre text clau és aquest: «A mi [la teoria de Kant] em va obrir el camí cap a la comprensió que el cos de cadascú no és més que la intuïció de la voluntat que sorgeix en el seu cervell, relació que estesa a tots els cossos proporciona l'anàlisi del món en voluntat i representació» (PP, I, p. 81).

¹⁴ Georg Simmel ofereix un argument semblant per refutar la crítica d'una humanització de la natura per part de Schopenhauer (*Schopenhauer y Nietzsche*. Sevilla: Espuela de Plata, 2004, cap. II, esp. pp. 61 i ss.). Sergio Rábade ha plantejat que hi hauria una *subreptio*, una maniobra subreptícia, en aquest pas o extensió de la voluntat individual a la Voluntat del món.

coneixement del propi cos es pot conèixer que el món es la voluntat objectivada. «La voluntat és el coneixement *a priori* del cos, i el cos el coneixement *a posteriori* de la voluntat» (WWV, I, §18, p. 152). L'analogia entre món i humanitat tindria, doncs, un sentit epistemològic peculiar, no ontològic.

Per continuar amb l'exposició, deixem en aquest punt la consideració del cos des de l'ontologia schopenhaueriana i passem a la seua reflexió estètica, la qual cosa ens servirà per clarificar també el que hem vist fins ara.

3. EL GENI, EL BELL I EL SUBLIM: L'ALLIBERAMENT *DEL COS*

La contemplació estètica que defensa Schopenhauer ens obliga a replantejar l'esquema ontològic dualista (representació fenomènica o empírica i voluntat noumènica essencial) que hem estat suposant fins ara: hi hauria un tercer regne ontològic, el de les idees, que seria el mitjancer entre la voluntat com a essència del món i la realitat empírico-fenomènica. Aquestes idees, que Schopenhauer reivindica com a platòniques, serien l'objectivació de la voluntat de viure i a la vegada el model generador de la realitat empírica: l'esquema platònic es modifica amb la irrupció de la voluntat com a cosa en si que s'objectiva en idees i que estan sotmeses a ella, però les idees conserven una primacia sobre els fenòmens de la representació. Si continuem amb el rerefons platònic, l'art és per Schopenhauer la forma de coneixement d'aquestes idees, per tant superior a les formes de saber referents a la representació, perquè en l'art es deixa completament de banda el principi de raó i, per tant, supera la individuació imperant en el món fenomènic per tal de centrar-se en aquestes idees que constitueixen la veritat essencial de la representació.

«Per això que podem designar l'art *com el mode de considerar les coses independentment del principi de raó*, en oposició a la consideració que segueix aquest principi i que és el camí de l'experiència i la ciència» (WWV, I, §36, p. 252).

Però si considerem el subjecte d'aquest coneixement artístic, ens acostem més al problema del cos: aquest subjecte és el geni, que aconsegueix oblidar la seua pròpia personalitat, supera el principi d'individuació, s'allibera dels lligams del món, de la voluntat, en definitiva, del cos, per poder aconseguir un coneixement pur de les idees, enfront del coneixement subjugat a la voluntat que seria propi de les ciències i dels sabers tècnics (WWV, I, §36). Per tant, l'art, des del punt de vista d'una estètica de la creació, suposa un deslligament del propi cos.

Però també des del punt de vista d'una estètica de la recepció, Schopenhauer reconeix que tots els humans participem d'aquesta capacitat d'estranyament de la pròpia personalitat que gaudeix el geni en la creació. En aquest procés d'*Entäusserung*, d'estranyament, consistirà el plaer estètic tant en la contemplació de la natura com de l'art.

Des d'un punt de vista epistemològic, que és com Schopenhauer entén l'art, en el geni hi ha un predomini de l'intel·lecte sobre la volició, sobre la voluntat, i per això valora tant les obres d'art que promouen una mena de quietisme (significativament, i com veurem amb relació amb la seua ètica, les natures mortes), no aquelles que exciten els afectes i que remouen els sentiments. En definitiva, la contemplació estètica i el plaer que produeix es basen en un alliberament de la voluntat, és a dir, del cos.

Tanmateix, seguint dins de l'òrbita kantiana, si ja s'ha comentat el concepte de geni com a observador-creador independent del principi de raó, com a clarivident espill del món que reflecteix les idees, podem ocupar-nos de les categories del bell i el sublim. La diferenciació entre ambdues serà interpretada per Schopenhauer segons el mode d'alliberament que suposa el plaer estètic que les acompanya.

«el que diferencia el sentiment del sublim del del bell és açò: en el bell el coneixement pur s'ha imposat sense lluita [a la voluntat]... per contra, en el cas del sublim aquell estat del coneixement pur s'ha aconseguit mitjançant un despreniment violent i conscient de les desfavorables relacions d'aquell objecte amb la voluntat» (WWV, I, §39, p. 273).¹⁵

Tot açò suposa una crítica a la interpretació kantiana del sublim, en la qual no podem entrar, però que Schopenhauer estén també a la moralitat, vinculant estètica i ètica: de la mateixa forma que, com veurem al proper apartat, la renúncia a la voluntat, al cos, és a dir, l'ascesi, serà el cim de la conducta ètica, la santedat, per Schopenhauer, el sublim sorgeix com el reconeixement de «l'evanescent no-res (*das verschwindenen Nichts*) del nostre cos» (WWV, I, §39, p. 278).

En resum, l'estètica schopenhaueriana és paradoxal, atés que tendeix cap a una *aisthesis* sense corporalitat, sense sensibilitat:¹⁶ el seu idealisme el porta a reivindicar el cos tant en la vessant epistemològica com ontològica de la seua filosofia, però a considerar-lo com un obstacle en virtut de la seua identitat amb la voluntat tant en l'estètica com en l'ètica. A aquesta última passem a continuació.

4. ÈTICA I ASCESI: LA RENÚNCIA DEL COS

En primer lloc, hem de tenir en compte que el mateix Schopenhauer concep la seua filosofia en conjunt com una tasca ètica: el fet que aquesta part de la seua filosofia siga l'última no li lleva importància, sinó que li'n confereix, més encara quan recordem que es tracta d'una metafísica de la voluntat, de manera que és en considerar la vessant pràctica o ètica del concepte que aquest rep la seua completud.¹⁷

Recordem també el concepte abstracte, impersonal, ontològic de voluntat com a cosa en si que conforma l'univers; si es tracta d'un concepte abstracte, ¿quin sentit ètic conté? La vinculació és doble: per una banda, la voluntat s'ha objectivat en els organismes individuals, les seues tendències han configurat organismes complexos, el més elevat dels quals és l'ésser humà: aquest és el grau superior en l'objectivació fenomènica de la voluntat; per altra, la voluntat metafísica té una significació moral, està lligada a la voluntat individual, ja que la segona no és lliure en el sentit de lliber-

¹⁵ Aquest és un passatge on Schopenhauer descriu la contemplació d'una tempesta per part d'un espectador, qui se sent deseparat, fràgil i com una minúscula part de la natura que pot ser destrossada per la cega violència de la mar, però a la vegada com un tranquil i seré observador, conscient de ser un espill del món. Blumenberg s'ha dedicat a aquesta metàfora en Schopenhauer especialment al cap. 5 del seu *Nafraji amb espectador (Schiffbruch mit Zuschauer)*, trad. cast. en Madrid: Visor, 1995.

¹⁶ No podem entrar a considerar el paper del cos en les diferents arts, però tenint en compte el lloc especial de la música en l'estètica schopenhaueriana (no com a còpia de la natura fenomènica, sinó la còpia directa de la voluntat), no sorprén aquesta afirmació de Schopenhauer: «Per tant, hom podria anomenar al món tant música feta cos, incorporada, com voluntat feta cos» (WWV, I, §52, p. 347).

¹⁷ Vegeu per exemple la introducció de Pilar López de Santa María a la seua edició de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2002.

tat com a indiferència, sinó que actua de forma necessària d'acord a la seua forma de ser: l'acció està completament determinada segons la forma de ser de l'individu. Altra qüestió és clarificar si cadascú és responsable de la seua forma de ser.

Així doncs, hem de veure la centralitat del cos en la filosofia pràctica de Schopenhauer, és a dir, en la seua ètica general i en la seua ascètica.

Caldria començar, doncs, per l'egoisme, que és per Schopenhauer el motiu fonamental de l'acció humana, l'instint més bàsic i dominador tant en els humans com en els animals, de manera que l'ètica haurà de fer front entre altres obstacles a aquest instint arrelat en la natura dels humans. En conseqüència la moralitat es basarà en accions que deixen de banda tot interès egoista, la qual cosa significa per Schopenhauer que cada individu haurà de tenir en compte el plaer i el dolor de l'altre com si foren el motiu immediat de l'acció: ara bé, ¿com és possible que aquests siguen els motius de l'acció?

La resposta apunta a la concepció ontològica de fons de Schopenhauer: més enllà de la individualitat hi ha una identificació entre els subjectes com a manifestacions de la voluntat, una identificació que en el seu cas es tradueix en compassió. És important destacar que la compassió es defineix com la participació en el patiment d'altre, suposant que el patiment és el rerefons compartit, i que Schopenhauer, a diferència de Hume, per exemple, no recorre a un sentiment de simpatia, és a dir, de participació emocional més jovial. En aquest punt, Schopenhauer es refereix a Rousseau com a model: la nostra participació en la vida anímica dels altres es limitaria al seu patiment i no al seu benestar, que ens seria indiferent; això estaria motivat perquè allò positiu, fàctic, és el sofriment, mentre que el benestar només seria la negació, la supressió momentània, el moment negatiu d'aquell patiment.¹⁸

En relació a aquest punt és interessant detenir-se en la visió de l'amor i la sexualitat de Schopenhauer: per ell, tot amor es fonamenta en la compassió, en la caritat, és *agapé*, no *éros*. Tota presència eròtica en una relació humana és adscrita immediatament a l'egoisme, per tant a la voluntat i ha de ser dominada i reprimida, sublimada, si es vol. Per això, la metafísica de l'amor sexual de Schopenhauer presenta la sexualitat humana com una mena de relació (gairebé hermafrodítica) de la voluntat amb ella mateixa, en la qual els individus no són més que instruments que actuen per egoisme, sense consciència, pensant que la sexualitat és bona per a ells quan ho és només per a l'espècie.¹⁹ La paradoxa per explicar les diverses formes de sexualitat humana està servida si adoptem un punt de vista freudià, que critica la reducció de la sexualitat a la funció reproductora sense voler reconèixer el valor del goig i el plaer sexual per ells mateixos.²⁰

No obstant això, l'afirmació de la voluntat de viure més enllà del propi cos pot prendre a més de la forma de la sexualitat, la forma de la injustícia, quan implica la negació de la voluntat de l'altre individu, la seua lesió o dany. Ací entra en escena el complement de la compassió, és a dir, la justícia, la virtut cardinal segons la qual

¹⁸ Cfr. *Sobre el fonament de la moral*, ed. cit., pp. 566-567. El problema de la compassió situa Schopenhauer i Rousseau enfront de Kant, ocupant Hume una posició peculiar, més matisada i sensata que la dels pessimistes existencials o els rigoristes que no admeten cap debilitat en la moralitat humana.

¹⁹ WWV, II, cap. 44, p. 625.

²⁰ Si bé Schopenhauer avança Freud en molts aspectes de la seua psicologia, en l'aspecte de la sexualitat cauria en l'error de veure-hi un impuls cap a la reproducció de l'espècie. Vegeu per exemple S. Freud, *Introducció al psicoanàlisis*. Madrid: Alianza, 2000, p. 355, on comenta que eixa confusió impedeix donar raó de la diversitat de plasmacions de la sexualitat humana.

s'ha de respectar el cos, la voluntat de l'altre, i la seua extensió, en altres paraules, la propietat. Aleshores, la voluntat de cada individu ha de restar limitada a la seua corporalitat, en cas de no ser així pot prendre dues formes: la primera, la sexualitat (reproductiva) com a afirmació comuna de la voluntat de viure, la segona, la negació de la voluntat de viure d'altre mitjançant l'afirmació de la d'un primer. Schopenhauer ofereix un catàleg d'injustícies que comença per la màxima negació de la voluntat de l'altre i la màxima afirmació de la pròpia voluntat de viure, que no és altre fenomen que el canibalisme o l'antropofàgia, i acaba amb la injustícia mínima que seria l'agressió contra la propietat privada. És a dir, ens ofereix una deducció de la injustícia, el primer concepte positiu de la seua filosofia del dret, a partir de la identificació nuclear de la seua ontologia entre cos i voluntat. D'aquesta forma tenim que la identificació del cos amb la voluntat ens ha servit per obrir-nos camí en l'ètica de la compassió i la filosofia del dret de Schopenhauer.

Així doncs, aquesta concepció d'una compassió bàsica envers els altres individus remet a una concepció antropològica en la qual el cos és objecte de sofriment, està subjecte als designis de la voluntat, dels instints, de l'egoisme metafísic, i que per tant ha de ser sotmés: la caritat, l'ajut als altres i la compassió tenen aquest revers. Per altra banda, a més de la compassió, ha aparegut també la justícia com el concepte negatiu que fa front a la realitat i que s'exposa com el *neminem laede*, no danyar ningú. Ara bé, l'ètica de la compassió i la justícia constituïria un primer nivell per afrontar i resistir davant la voluntat, sense poder sotmetre-la per complet. Aquesta submissió completa s'aconseguiria mitjançant una ascètica que vaja més enllà de l'ètica de la compassió i la justícia, que hem vist fins ara.

L'ascetisme és el grau superior de la filosofia pràctica de Schopenhauer, una ascési que ha de mortificar la seua voluntat i la seua manifestació, el seu cos, mitjançant la castedat, la pobresa, i sobretot la renúncia de l'amor propi. Ara bé, per assolir aquest nivell de la pràctica ascètica cal haver aconseguit el nivell de coneixement més elevat, és a dir, aquell en què es reconeix la voluntat com l'essència del món, i el propi cos com una manifestació d'aquesta voluntat universal. És, per tant, un coneixement intuïtiu el que permet exercir i expressar aquesta saviesa en accions: Schopenhauer no està parlant d'altra cosa que d'una saviesa religiosa, de la santedat, que seria el cim del coneixement al qual aspiraria amb la seua filosofia. En aquest punt caldria retenir de nou la importància de la identificació de cos i voluntat, i per tant la vinculació entre metafísica i ètica i ascetisme en el seu sistema. Però d'aquesta negació o mortificació del cos no podem derivar, com podria semblar del pessimisme de Schopenhauer, una revalorització del suïcidi; sinó al contrari: acabar amb la pròpia vida seria, diu Schopenhauer, la victòria de la voluntat mateixa, no la seua mortificació. En altres termes, el suïcidi és l'afirmació de la voluntat de viure duta al seu màxim extrem:

«Lluny de ser la negació de la voluntat, aquest és un fenomen d'una forta afirmació de la voluntat. Perquè la negació no té la seua essència en renegar dels patiments, sinó dels plaers de la vida. El suïcida vol la vida i està insatisfet merament amb les condicions en què se li fa present» (WWV, I, §69, p. 512).

En el suïcidi es renuncia a la vida pels patiments que s'han sofert, però la negació de la voluntat consisteix a renunciar als plaers, és a dir, es tracta d'una mort en vida a conseqüència del coneixement de la nihilitat de l'existència, no assolible per cap altre mitjà més que la indiferència, la resignació i la renúncia (WWV, I, §69, p. 515). Així

doncs, s'aprecia clarament que la filosofia de Schopenhauer està orientada en conjunt cap a una espècie de coneixement salvador (ell mateix no tindrà problemes a definir la seua filosofia com una filosofia que coincideix amb la mística cristiana i oriental per racionalitzar-les): el no-res és l'única realitat que hem d'afrontar, d'altra forma, l'absència de sentit i de realitat és l'únic que trobem al món, i l'única salvació davant d'aquesta nihilitat del món no són les obres, sinó el coneixement, o millor dit el reconeixement de la voluntat com a essència del món i del propi cos com a manifestació d'aquesta voluntat que, com ha indicat Rosset, és totalment absurda.²¹

5. CONCLUSIÓ

Per concloure aquest treball, voldria assenyalar algunes idees que ja s'han perfilat anteriorment.

En la filosofia de Schopenhauer es produeix la situació següent: la dignificació ontològica del cos per la seua identificació com a objectivació fenomènica de la cosa en si o voluntat és la premissa fonamental de la seua filosofia i a partir de la qual se segueix també la seua reivindicació com a vehicle i font de coneixement. Tanmateix, aquesta valoració i dignificació ontològica i epistemològica va acompanyada d'una crítica i una visió negativa de la corporalitat en els nivells estètic i ètic de la seua filosofia, possiblement els més rellevants des del punt de vista d'aquest autor. La mateixa premissa ontològica implica aquesta crítica radical del cos des de la seua teoria de l'art i la seua ètica.

En aquest sentit, l'aspecte repressiu de l'ètica i l'ascètica schopenhaueriana haurien fet fortuna en un cert àmbit de pensament centre-europeu entre els quals hauríem de destacar no a Nietzsche, que en aquest sentit es va allunyar del seu mestre²² (els llibres del qual emetien una olor cadavèrica, diu Nietzsche a *Ecce Homo*), sinó a Otto Weininger amb el seu llibre *Sexe i caràcter*, o fins i tot a Ludwig Wittgenstein, qui ens ha deixat algunes reflexions sobre l'ètica i la visió mística d'aquesta que l'acosten i molt a la concepció ètica i ascètica de la corporalitat de Schopenhauer.

Ara bé, l'interès en les reflexions d'aquest autor sobre el cos no es redueix a un interès historiogràfic, sinó que principalment constitueix un repte per ajudar-nos a entendre i analitzar críticament la rellevància que la corporalitat ha assolit tant en els debats científics sobre la relació cos-ment (pensem en el problema de la neurofisiologia i la filosofia de la ment) com en les investigacions socials sobre el cos (els usos socials del cos que han estudiat sociòlegs i antropòlegs). En aquest sentit, Schopenhauer hauria dotat de dignitat filosòfica el tema del cos; altra cosa és que ho haja fet encertadament, en concret pel que fa a la part pràctica (i més rellevant) de la seua filosofia. En tot cas, les seues reflexions ens han de servir d'ajut per a pensar aquest problema en el present.

²¹ Cfr. C. Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-Textos, 2005. Trad. de Rafael del Hierro Oliva.

²² Per exemple, es podria veure el capítol d'*Així parlà Zaratustra*, «Sobre els menyspreadors del cos».

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

Les traduccions de Schopenhauer són directament de l'original alemany, encara que en el cas d'*El món com a voluntat i representació* hem tingut present la traducció castellana de P. López de Santa María editada a Trotta en dos volums.

- HORKHEIMER, Max: «La actualitat de Schopenhauer». *Sociologica*. Taurus: Madrid, 1989. Trad. de V. Sánchez de Zavala.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar: «Voluntat y sexualidad en Schopenhauer». En AA.VV.: *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*. Pamplona: Navarra Gráfica, 2002.
- PHILONENKO, Alexis: *Schopenhauer*. Una filosofía de la tragedia. Barcelona: Anthropos, 1989. Trad. de Gemma Muñoz-Alonso.
- RÁBADE OBRADÓ, Ana I.: *Conciencia y dolor*. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad. Madrid: Trotta, 1995.
- RÁBADE ROMEO, Sergio: «El cuerpo en Schopenhauer». *Anales del Seminario de Metafísica*, 23 (1989): 135-148.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto: «La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling». A Rivera de Rosales, J. y López, M^a del Carmen (eds.): *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Werke in fünf Bänden*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.
- *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient*. Barcelona: Laia, 1987. Trad. de Joan Leita i edició de A. Brunet i E. Trias.
- *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Trotta, 2001. Ed. de R. Rodríguez Aramayo.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2002. Trad., intro. i notes de Pilar López de Santa María.
- *El mundo como voluntad y representación*. Complementos. Madrid: Trotta, 2003. Trad., intro. i notes de Pilar López de Santa María.
- *El mundo como voluntad y representación, I*. Madrid: Trotta, 2004. Trad., intro. i notes de Pilar López de Santa María.
- *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza, 2006. Trad. de Miguel de Unamuno.
- SIMMEL, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche*. Sevilla: Espuela de Plata, 2004. Versió de Francisco Ayala.
- SUANCES MARCOS, Manuel: «La corporalidad en Schopenhauer». A Rivera de Rosales, J. y López, M^a del Carmen (eds.): *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002.

REFUTANDO LA REFUTACIÓN NIETZSCHEANA DE LA CARIDAD CRISTIANA

Josep Rafel Moncho Pascual

Universitat de València

Abstract: When charity is considered as fundamental piece of Christian morality, we can find in Nietzsche four arguments, implicit or explicit, against its value. 1) Love as chain, deriving from basic psychological instability. 2) Resentment as origin of flock morals. 3) Nihilism attributed to Christian compassion. 3) Goodness as powerless. We refute all of them, presenting charity as dynamism of life, especially social life, even as natural inclination following Aquinas and, thus, as vital instinct.

Keywords: 1) Nietzsche, 2) charity, 3) love, 4) resentment, 5) compassion, 6) powerless goodness.

Nietzsche no habla directamente de la caridad, no utiliza nunca el término. Se pueden rastrear en él cuatro argumentos contra la caridad: 1) usando la palabra amor en su sentido coloquial, 2) refiriéndose a la moral del rebaño, 3) refiriéndose a la ‘compasión’ (Mitleiden), 4) refiriéndose a la ‘bondad’ (Gütigkeit) de los dioses.

1. EL AMOR COMO CADENA

Suele usar la palabra ‘amor’ en los sentidos corrientes de su uso coloquial; por ejemplo, cuando menciona el ‘amor del arte’. Ya usando la palabra ‘amor’ en su acepción más general, tiene una consideración negativa del mismo: “...permanecen en las cadenas del amor y del odio”,¹ que hay que suponer alienantes y negadoras de la libertad.

Dichas cadenas no parecen referirse al carácter exclusivista del amor matrimonial. La añadidura del odio, contrario del amor, nos confirma que estamos ante dos sentimientos enfocados en toda su generalidad y no limitados a casos o especies particulares.

Al parecer, considera cadenas la propia intencionalidad, el propio objeto de la vida emocional, como si fueran prisión de una libertad incesantemente cambiante.

Lo primero que haremos observar es que esta crítica es más percutiente con el amor o solidaridad cerrados que con el amor y la solidaridad abiertos. El grupo cerrado solidifica sus límites y así se separa de lo exterior, que se vuelve eventualmente hostil. En cambio, la relación abierta se abre a desarrollos indefinidos y a una continua expansión.

¹ F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*: K. Schlechta edr., *F. N. Werke in drei Bänden I*, München, Karl Hanser Verlag, 441: “in den Fesseln von Liebe und Hass”.

De todas formas, la inestabilidad del flujo emocional incesante no es la perspectiva ideal. Tenemos aquí una debilidad de la personalidad de Nietzsche, cuya autoafirmación se realiza de manera fugaz y precaria o, al menos, de manera versátil y cambiante. En suma, el mundo de la libertad no existe para Nietzsche, salvo como libertad desestructurada.

2. LA MORAL DEL REBAÑO (EN *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*)

Escudriñando las etimologías del par “schlecht” (vulgar) y “böse” (malvado), Nietzsche cree descubrir una doble moral: la de los señores y la de los esclavos. Ésta es la moral cristiana (sin ni siquiera mencionar la caridad). Se la llama moral del rebaño.

La moral del rebaño tiene un vicio de nacimiento que es el *resentimiento*. Éste se entenderá mejor si comparamos las dos morales. Cada moral se caracteriza por tres notas.

La moral de los señores es: a) un sí a la vida y a los instintos vitales; b) mirándose a sí mismo y, c) todo ello espontáneamente. La moral de los esclavos es: a) un no a la vida y a los instintos vitales personificados en los señores, b) mirando al “no sí mismo”, o sea, a un mundo exterior y contrario, c) y ello no es espontáneo, es reacción.²

Si nos paramos a analizar esta descripción nietzscheana, llamará la atención que la moral de los señores no sale del sí mismo y es ejercicio de solipsismo.

Mientras que la moral de los esclavos sale de sí mismo; pero es reacción y es negativa. Ése es el juicio nietzscheano del amor y de la caridad, aun sin emplear tales palabras. Esta postura, analizada psicoanalíticamente, deriva de su frustración vital en la relación amorosa y, subsiguientemente, del arrinconamiento forzoso del sí mismo.

En realidad, es la mirada de los señores hacia sí mismos la que es reacción y no es espontánea, sino forzada. En cambio, el amor es espontáneo, es el espejo en que nos miramos. Nos atrevemos a decir que el amor es un instinto vital y su ejercicio es un sí a la vida.

Para nosotros se sigue que el resentimiento que Nietzsche atribuye a la religión cristiana y a su moral de esclavos es, en realidad, la característica propia de la moral de los señores.

Por otra parte, el resentimiento nietzscheano viene del victimismo del rebaño, de los esclavos, que intentan evitarlo con el nihilismo y la negación de los valores vitales, o sea, con la propuesta de auténticos valores nihilistas que dicen no a la vida.

A lo que responderemos haciendo una distinción entre *caridad activa* y *caridad pasiva*. Concedemos que la crítica del resentimiento es eficaz contra la caridad pasiva; ésta consistiría en querer ser amado antes que amar; y ello como reacción a la conducta de otro. Mas la crítica del resentimiento no es válida para la caridad activa, que consiste más en amar que en ser amado. Lo que hay que subrayar es que la caridad activa es afirmación de la vida y, en particular, afirmación de la vida social, dimensión privilegiada de la propia vida. Es incluso, como creemos, instinto vital como inclinación natural del ser humano.

Ahora bien, Aristóteles y Santo Tomás insistirían en el carácter activo del amor. Aristóteles considera que es más propio de la amistad el amar que el ser amado.³ Para

² Esta descripción se encuentra en *Zur Genealogie der Moral* § 10: en *Werke in drei Bänden II*, 782.

³ *Ética a Nicómaco* VIII, 8, § 3, 1159 a 27.

Santo Tomás, la caridad, considerada como amistad, consistiría más en amar que en ser amado.⁴ Por lo tanto, parecen situarse fuera del alcance de la crítica de Nietzsche.

3. LA CRÍTICA NIETZSCHEANA DE LA COMPASIÓN (EN *EL ANTICRISTO*)

“¿Qué es más nocivo que cualquier vicio? La compasión de la acción con cualquier fracasado o débil, el cristianismo...”⁵

“El cristianismo ha tomado parte de todo lo débil, bajo, fracasado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte”.⁶

“Llamo corrompido el animal, la especie, el individuo, que pierde sus instintos y escoge, *prefiere* lo que le es desventajoso. Una historia de los ‘sentimientos superiores’, de los ‘ideales de la humanidad’ –y es posible que deba contarlos– sería aproximadamente la explicación de por qué el hombre está tan corrompido. La misma vida se me afirma como instinto de crecimiento, duración, acumulación de capacidades, de poder: donde falta la voluntad de poder, hay ocaso. Mi tesis es que a todos los valores superiores de la humanidad *les falta* esa voluntad –que los valores de descenso, valores *nihilistas* detentan el mando bajo el nombre más santo.”⁷

“El cristianismo es la religión de la compasión.” “Compadecerse es la praxis del nihilismo”.⁸

“Nada es menos sano, en medio de nuestra misma modernidad, que la compasión cristiana”.⁹ Nietzsche entiende las limitaciones de la naturaleza, presentes en débiles y bajos, como negación de los valores y tendencia a la negación: como nihilismo, se atreve a decir.

En realidad, la compasión eleva la situación del compadecido. La compasión supone el transvase de un suplemento de vida. Por lo tanto no debe ser caricaturizada como negación y tendencia a la negación vital.

El “Mitleiden” de Nietzsche corresponde a la misericordia tomasiana. En ésta se practica la caridad por una motivación sensible, patológica.¹⁰

La postura de Santo Tomás sería la de subsumir la motivación patológica en la motivación o intención caritativa. Esta intención supera a la simple motivación patológica, y le da un contenido más valioso.

Es oportuno hacer observar que detrás de la caridad está la dignidad humana, que es una, igual y universal. Nietzsche parece quedarse más acá de la dignidad humana y de su igualitarismo, no llegando a percibirla.

4. LA BONDAD COMO IMPOTENCIA (EN *EL ANTICRISTO*)

El Dios bondadoso y la religión bondadosa son aproximaciones a la caridad y a la moral de la caridad. Ambas cosas, el Dios bondadoso y la religión bondadosa, son

⁴ II-II, q. 27, a. 1.

⁵ *Der Antichrist* § 2: *Werke in drei Bänden II*, 1169.

⁶ *Ibidem* § 5, 1167.

⁷ *Ibidem* § 6, 1167-68.

⁸ *Ibidem* § 7, 1168.

⁹ *Ibidem* § 7, 1169.

¹⁰ Cf. II-II, q. 30.

impotencia. O sea, son negación de la vida y de sus instintos: la bondad no afirma la vida.

“En efecto, no hay más alternativa para los dioses: *o bien* son voluntad de poder –equivalentemente serán dioses del pueblo–, *o bien* son sin embargo la impotencia para el poder –y entonces se vuelven necesariamente *buenos...*”¹¹

Para Nietzsche la impotencia es la raíz de la negación de la vida. Habrá que constatarle que la caridad: a) es sí a la vida; b) y, en concreto, sí a la vida social; c) siendo incluso instinto vital.

(a) La caridad como sí a la vida

La caridad es del orden del afecto, pero como aspecto referido a la persona, es de orden personal o interpersonal.

El afecto es una dimensión de la vida y, más en particular, de la vida humana. Pero pone en relación a dos personas. Por el afecto el amante influencia positivamente y acrecienta la vida del amado. Y por el mismo afecto el amado irrumpe en la vida del amante, la modifica y acrecienta o plenifica.

(b) La caridad como sí a la vida social

La vivencia biológica, orgánica, marca la filosofía de Nietzsche. Y lo social y sus valores *se eclipsan*. Está muy cercano al solipsismo en sus resortes íntimos. Hemos de afirmar que hay un espacio de y para la vida social. Lo argumentaremos breve y concisamente.

Primero, el yo se constituye en sociedad, y necesita al ‘otro’ para constituirse. Ideas de ese género las sugiere Mead.¹² En el mismo sentido va todo el tema del “reconocimiento del otro” en Hegel.¹³

Segundo, los valores sociales potencian a los valores individuales y viceversa. Ambas dimensiones de la vida son vasos concomitantes, y están en estrecha simbiosis.

Además, la caridad es una relación entre amante y amado y viceversa. Por una parte, el amor promueve la vida del amado (tratándose del amor de ‘benevolencia’). Además, el amor promueve la fusión o unión afectiva entre amante y amado; ésta puede considerarse como un suplemento o expansión de la vida. Por último, de por la unión afectiva alcanzada, el amante se identifica con el amado y su vida se amplifica en ese sentido.

(c) La caridad como instinto vital

Es un elemento de la cosmovisión tomasiana el hecho de que haya un sentimiento natural de amor a Dios y al prójimo: “Pues bien, lo primero y más natural en el hombre es amar el bien divino y el bien del prójimo”.¹⁴

¹¹ *Ibidem* § 16, 1176.

¹² G.H. Mead (1972): *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductivismo social*, Buenos Aires, Paidós.

¹³ Cf. Moncho (2004: 131-132).

¹⁴ II-II, q. 34, a. 5c.

Se lo puede identificar como “inclinación natural”, que tiene peso fáctico y axiológico a la vez; peso fáctico en el sentido ontológico; peso axiológico como deber originario. Nos permite entrar en un universo relacional, que bien podemos describir como vida o dimensión privilegiada de la vida.

El amor será una potencialidad que se actualiza en cada relación. Y está lejos de ser impotencia.

Conclusión

De este modo hemos identificado cuatro argumentos nietzscheanos contra el amor de caridad. Dada la vasta amplitud de la obra de Nietzsche, no pretendemos ser exhaustivos. Hemos procedido a la lectura de Nietzsche por sondeos y tras pedir asesoramiento.

Por la misma ocasión hemos refutado los cuatro argumentos de Nietzsche. Esta nuestra nota contiene la contra-refutación de la refutación nietzscheana de la moral cristiana de la caridad.

Se habrá de precisar que nos referimos a la moral cristiana auténtica y originaria. Los sucedáneos históricos de la moral cristiana en las sociedades occidentales sí que pudieran prestar flanco a las críticas de Nietzsche.

BIBLIOGRAFÍA

- F. NIETZSCHE en K. SCHLECHTA edr. (1966?): *Werke in drei Bänden*, München, Karl Hanser Verlag. Contiene *Menschliches, Allzumenschliches* (t. I); *Zur Genealogie der Moral y Der Antichrist* (T. II).
- ARISTÓTELES en J. BYWATER edr. (1957): *Ethica Nicomachaea*, Oxford, Clarendon Press.
- MEAD, G. H. (1972): *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductivismo social*, Buenos Aires, Paidós.
- MONCHO, J. R. (2004): *Historia de la filosofía moral*, Valencia, Campgràfic.
- SANTO TOMÁS (1990-94): *Secunda secundae*: en *Suma de teología III-IV*, Madrid, B.A.C.

LA RELIGIÓN EN LOS ESPACIOS PÚBLICOS: PROPUESTAS PARA EL DEBATE

Pedro Jesús Pérez Zafrilla

Universitat de València

P.Jesus.Perez@uv.es

Abstract: The purpose of this paper is to analyze how the Deliberative Democracy can contribute to the subject concerning the religion in the public square. I will develop the argument of this paper in three steps: First, I will analyze the grounds of this political theory. Then, I will characterize the different groups within the Deliberative Democracy. Finally, I will evaluate how this theory treats two subjects concerning the deliberation between persons from different comprehensive views: the cognitive differences and the mind's intentionality.

The answer the Deliberative Democracy gives to both subjects can provide us resources to resolve conflicts related with the presence of religion in public spaces.

Keywords: Deliberative Democracy, Religion, Public Reason, Epistemic Differences, Mind's Intentionality.

En nuestras actuales sociedades, dominadas por un contexto de pluralismo moral, han venido produciéndose en los últimos años una serie de polémicas concernientes al choque de visiones religiosas con los usos y costumbres relativos a los espacios públicos. El empleo del *hijab* por las niñas musulmanas, o la presencia de crucifijos, en las escuelas públicas; las objeciones de conciencia de profesionales de la medicina a realizar abortos; o la exigencia de miembros de diferentes religiones de descansar en sus respectivos días de oración, son una buena muestra de dicha problemática.

Este es sin duda un tema que merece un estudio atento desde la filosofía moral, por varias razones. En primer lugar, por cuanto que es un reflejo del fracaso de la Ilustración. Contra lo que anunciaron los filósofos del Siglo de las Luces, la religión no ha desaparecido, sino que se mantiene con una fuerte presencia en nuestra sociedad, y en especial en la vida pública. En segundo lugar, porque dicha presencia, y las consecuencias que de ella se derivan, como son sus exigencias planteadas en el ámbito político, necesitan una respuesta urgente de las instituciones, que se asientan sobre los principios de igualdad entre los ciudadanos, excluyendo todo tipo de discriminación por razón de ideología o creencia. Y es para fundamentar dicha respuesta pública para lo que la filosofía moral está llamada a intervenir en este tema. Finalmente, la Filosofía moral debe determinar no sólo las bases teóricas de dicha respuesta, sino además,

* Becario de Investigación FPU (AP2004-4002) del Ministerio de Educación y Ciencia. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia.

Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación *Euroethos Research Project*, (<http://euroethos.lett.unitn.it>) financiado por el VI Programa Marco de la Comisión Europea.

articular los términos en que pueda desarrollarse el diálogo entre los demandantes y las instituciones para encontrar una solución al problema. El modo de solventar estos problemas debe ser, como no podría ser de otro modo, el proceso deliberativo entre las partes implicadas en el mismo que permita llegar a una solución aceptable por las distintas partes. En el ámbito de la filosofía política, es la democracia deliberativa la concepción que de una forma más atenta ha afrontado estas cuestiones. En las siguientes páginas pretendo analizar cómo desde esta teoría de la democracia se ha intentado dar respuesta a las cuestiones relativas a las demandas de las personas religiosas de practicar su fe en los espacios públicos.

1. LOS SUPUESTOS RAWLSIANOS DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

El primer paso dado por los proponentes de esta teoría de la democracia consiste en partir de una idea clave expresada por John Rawls: el proceso deliberativo debe asentarse sobre un marco compartido por todos. Esta es una premisa que asume una serie de valores propios de la teoría liberal: los ciudadanos deben reconocer a los demás como seres iguales en dignidad e inviolabilidad moral, que no puede ser atropellada por intereses egoístas. John Rawls expresó esta idea en la *Teoría de la justicia* mediante los deberes naturales, como el de respeto mutuo. Posteriormente, en el *Liberalismo político* desaparecerá la concepción de los deberes naturales, pero ese deber de respeto mutuo se convertirá en una de las virtudes políticas que debe poseer todo ciudadano de una sociedad democrática y tendrá una importancia clave en el ámbito de la razón pública. En este sentido, los principales teóricos de la democracia deliberativa, como David Crocker, Amy Gutmann o Dennis Thompson han señalado la primacía de la virtud política del respeto mutuo para solventar los conflictos morales que surgieran en la deliberación pública.¹

De este modo, si debe darse un respeto mutuo entre los participantes en la deliberación, ello deriva en la exigencia de que nuestras razones en defensa de una posición deben realizarse de una forma que todos puedan comprender. De lo que se trata en el proceso deliberativo es de convencer, no de manipular, por eso se exige por parte de estos autores una posición simétrica en la deliberación, y no otra asimétrica que conduzca a unos a dominar sobre el resto. Los supuestos ilustrados de esta idea son más que evidentes: al igual que los ilustrados pretendían que todas las personas pudieran hacer un uso autónomo de su razón para decidir sobre su vida, así también las decisiones políticas deben basarse en argumentos que todos puedan comprender, precisamente, porque todos tienen un igual uso del poder político. Todos son capaces de decidir, por lo que las razones deben ser accesibles a todos.

Pero sólo se podrán dar razones accesibles a todos si existe un ámbito compartido de deliberación que permita llegar a un acuerdo en el tratamiento de las distintas cuestiones. Para Rawls, ese ámbito compartido se articula sobre valores y conceptos públicamente compartidos por todos. Estos serán para él los valores de la cultura política pública en los que se asienta la concepción política de la justicia, como la libertad y la igualdad, así como los modos de razonamiento del sentido común. Sin embargo, cuan-

¹ CROCKER, David A. "Tolerante and deliberative democracy" en *XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de filosofía*, Lima, Perú, 2004; cfr. GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis. "Moral Conflict and Political Consensus" en *Ethics*, vol. 101, nº 1, 1990, pp. 64-88.

do en la deliberación pública alguna posición busca asentarse en principios metafísicos, dice Rawls que “no es posible razonar”.² Si atendemos al contexto del párrafo donde aparece esta afirmación, podremos comprobar que con ella no se está refiriendo a que las doctrinas comprensivas (a través de sus fieles, se entiende) no puedan entrar a debatir sobre las cuestiones de justicia. Más bien, lo que está diciendo es que, sea cual sea la concepción del bien que tenga cada uno, los argumentos que dé no deben basarse en principios metafísicos, ya que entonces desaparece toda posibilidad de acuerdo racional, pues se carecería de una base públicamente compartida sobre la concepción de la justicia, que es la que determina qué razones son apropiadas en este ámbito. Es decir, cuando en el debate público interfieren consideraciones metafísicas relativas, por ejemplo, al valor de la libertad, tales consideraciones no constituyen argumentos válidos en la deliberación, porque no son aceptables por todos. Esto se explica debido a que cuando los argumentos se basan en la concepción de la justicia compartida por todos, queda presupuesta la prioridad de los principios de la justicia, mientras que en este otro caso, cuando los argumentos esgrimidos en el foro público se asientan en concepciones metafísicas, ese reconocimiento de la prioridad de la justicia queda vulnerado, pues el fundamento la argumentación ya no serán los principios de la justicia sino la autoridad moral a que obedece dicha argumentación, como por ejemplo la Biblia. Por supuesto que miembros de distintas doctrinas pueden intervenir en las discusiones sobre la justicia, y lo pueden hacer *con* sus respectivos valores comprensivos. Las creencias morales de las personas no quedan aparcadas del debate público. Sería absurdo que una persona al intervenir en el foro público se olvidara automáticamente de que es cristiana o kantiana, como si estuviera situada tras un velo de la ignorancia. De lo que se trata es de que no puede basar sus argumentos *en* esos valores, sino sólo sobre los valores políticos que todos comparten, junto a las formas de razonamiento públicamente compartidas. Por ese motivo entiende Rawls que el único modo de llevar a cabo una discusión racional es sobre el conocimiento común.

El modo de compaginar los valores políticos y comprensivos en el foro público tiene dos pilares fundamentales: por un lado, para Rawls los valores políticos tienen como sustrato las doctrinas comprensivas que han nutrido la cultura política occidental, y es a través de esas doctrinas como los ciudadanos adquieren los valores políticos, de modo que ambos tipos de valores son del todo compatibles. Por otro, se apoya en su idea de persona, según la cual ésta no sigue fielmente una doctrina comprensiva, sino más bien de una forma vaga. Es decir, que si bien una persona puede ser educada en la tradición cristiana, con el tiempo tiende a relativizar su compromiso religioso. Por ejemplo, una persona puede ser católica y divorciarse, sin que ello le lleve a perder su fe. Esto mismo es lo que le lleva de una forma natural a conceder prioridad a los valores políticos sobre las exigencias morales de sus doctrinas comprensivas, debido, claramente, al desarrollo de la secularización.

De este modo es como para Rawls las personas pueden encontrar razones mutuamente compartidas a pesar de tener doctrinas comprensivas diferentes, porque toman como base de sus argumentos los valores políticos y no sus respectivas doctrinas. En cambio, la deliberación relativa a las verdades globales se revela imposible, al sobrepasar el ámbito de lo compartido.

Como dije, los teóricos de la democracia deliberativa, parten también de la consideración rawlsiana, y en el fondo ilustrada, de que en la deliberación los ciudada-

² RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 2002, p. 206.

nos deben dar razones que todos compartan. Ello es así ya que, para estos autores, el ciudadano, lejos de ser un egoísta apático, como lo suponía Barber en la democracia blanda, es una persona comprometida para la cooperación en la sociedad, y manifiesta una mutua preocupación por el resto de ciudadanos. El mutuo respeto obliga a los ciudadanos, por un lado, a tener en cuenta y reflexionar sobre los deseos de los otros y los efectos de sus acciones en ellos, y también sobre cómo podrían ser acomodados los intereses de todos. Esta reflexión puede llevar a reconsiderar no sólo nuestros puntos de vista, sino también las mismas bases de nuestras creencias. Por otro lado, el respeto mutuo obliga a defender sus concepciones ante los otros, mostrando así que tienen en cuenta los intereses de éstos. Del mismo modo, los esfuerzos para una justificación pública invitan a los otros a responder y a hacer críticas razonadas que les pueden llevar a revisar sus propias visiones.³ Esto implica que la idea de persona que manejan lleva consigo un supuesto de reciprocidad, y es ésta la que orienta a ciudadanos y políticos hacia la perspectiva deliberativa.⁴

2. DOS MODOS DE ENFOCAR LA CUESTIÓN

Ahora bien, entre los autores de la democracia deliberativa encontramos una primera discrepancia, relativa al modo en que se puede llegar a establecer los argumentos aceptables por todos. Podemos encontrar dos corrientes diferenciadas. Por un lado, tendríamos a quienes sugieren, como Rawls, que debe primar una criba previa al proceso deliberativo que determine los argumentos aceptables por todos. Por otro, a quienes entienden que sea el mismo proceso deliberativo el que fije qué argumentos pueden ser recibidos el asentimiento de todos. En la primera encontramos por ejemplo a Gutmann y Thompson y a Bohman. En la segunda, más numerosa, destacan Henry Richardson y John Dryzek.

Gutmann y Thompson señalan unos principios que rigen el proceso deliberativo: reciprocidad, responsabilidad y publicidad, siendo entre ellos el más importante el de reciprocidad. Este principio establece que se deben dar razones que ciudadanos igualmente motivados puedan compartir. En cambio, las razones que no cumplen con el principio de reciprocidad, entienden estos autores, no pueden ser admitidas en el foro público. Por ejemplo, así sucedería con una posición que defendiera la discriminación racial. Para Gutmann y Thompson, impedir la entrada de esta concepción en el foro público no violaría el principio de tolerancia liberal, ya que dicho principio, como ya estableciera Locke, no implica el respeto a toda forma de religión, sino sólo a aquellas que respetaran el carácter voluntario de la fe. Es decir, lo primario no era el valor de la tolerancia por sí mismo (a pesar de la gran importancia que adquirió en la época de la Reforma), sino el respeto a la libertad de conciencia, que es la base real de dicho principio. Sólo aquellas concepciones que respetaran dicha libertad eran dignas de respeto por el Estado. De ahí proviene la distinción liberal entre lo razonable y lo irrazonable, tan propugnada por Rawls y sus seguidores, como Gutmann y Thompson. Sólo las personas y posiciones razonables serán merecedoras de respeto en la deliberación

³ MARKOVITS, Elizabeth. "The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, nº 3, 2006, p. 253.

⁴ GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, Harvard: Harvard University Press, 1996, p. 92.

pública; el resto, deberán ser excluidas. Por ese motivo estos autores acentúan que la restricción de esgrimir argumentos aceptables por todos es previa al proceso deliberativo y la entienden como una predisposición previa a entrar a dicho proceso.⁵

También James Bohman tiene muy presente la condición de publicidad que debe imperar en el foro público. Bohman aplica este concepto no al modo en como los ciudadanos deliberan, sino al tipo de razones que deben ser elegidas. Como dice, las razones ofrecidas en la esfera pública deben ser públicas, es decir, que todos puedan considerar legítimas.⁶

Sin embargo, la teoría de Bohman se separa en este punto de las de Gutmann y Rawls. Éstos tienen una concepción singular de la razón pública: hay una única norma de deliberación pública: hay unas mismas razones públicas accesibles a todos y de lo que se trata es de ser razonable y apelar a ellas en la justificación de nuestras propuestas y no apoyarnos en nuestros valores comprensivos que no son compartidos por todos. En cambio Bohman apuesta por una “concepción pluralista de la razón pública”, la cual niega la existencia de un único punto de vista público para la resolución de problemas en las sociedades pluralistas y multiculturales. Bohman expone su idea de “razón pública plural” en un artículo titulado “Public reason and cultural pluralism: Political Liberalism and the problem of moral conflict” y posteriormente en su libro *Public deliberation*. El principal objeto de crítica de Bohman en referencia a este concepto es Rawls y su idea del método de la evitación. Recordemos que para Rawls, como expusiera en “Justice as fairness: political, not metaphysical”, el ámbito político debe dedicarse a tratar cuestiones relativas a la justicia básica, dejando fuera otras relativas a conflictos morales profundos existentes entre los ciudadanos. Si por el contrario las instituciones entraran en asuntos sobre los que no existe un consenso en la cultura política, la solución sería imposible. Por ese motivo, Rawls se esfuerza en diferenciar el ámbito meramente político del metafísico, estableciendo así una distinción entre lo que puede ser tratado lo que conviene dejar fuera del foro público.⁷ Pero Bohman objeta a este planteamiento que en nuestras sociedades pluralistas no existe un acuerdo claro para poder establecer esta distinción entre lo que es aceptable para todos y lo que no. Esto no significa que Rawls no sea consciente de las circunstancias de pluralismo presentes en nuestra sociedad. Son diversas las ocasiones en que Rawls habla del pluralismo como un hecho permanente en la misma.⁸ Lo que sucede es que no todos los grupos encuentran como políticamente relevantes los mismos temas, sino que para unos hay temas morales que sí deberían ser incluidos dentro de la agenda política, como por ejemplo sucede con las feministas y el tema del aborto. O también se dan casos similares en la convivencia intercultural. Así por ejemplo, en occidente la blasfemia no es un asunto que quepa dentro de la agenda política, pero sí puede serlo para un musulmán. Con ello, la línea entre lo público y lo no público tiende a ser más difusa de lo que Rawls pensó.

En este sentido, para Bohman, la teoría habermasiana es más fructífera, al postular una razón pública irrestricta, en la que puedan entrar todo tipo de temas y argumentos. No hay una manera previa a la deliberación de decir qué razones son no públicas. Pero el problema de Habermas es que se centra mucho en la abstracción para la resolución

⁵ GUTMANN, A y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, p. 14; cfr. p. 52.

⁶ BOHMAN, J. *Public deliberation*, Massachusetts: The MIT Press, 1997, pp. 26, 37.

⁷ RAWLS, John. “Justice as fairness: political, not metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº 3, 1985, p. 525.

⁸ RAWLS, J. *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica, 1996, p. 66.

de conflictos (la capacidad de imparcialidad del punto de vista moral). El consenso se logrará si la deliberación se guía por el ideal de imparcialidad. Pero esa imparcialidad se logrará a costa de la pluralidad,⁹ como veremos a continuación.

También abundan profundos desacuerdos entre sistemas de valores incompatibles, lo que parece imposible encontrar una justificación pública aceptable para todos en el foro público. De ahí que, en consecuencia, los límites fijados por Rawls a la razón pública deban ampliarse. La solución del desacuerdo cultural requiere para Bohman que la concepción política de la justicia se haga más dinámica y que la razón pública se haga plural y no singular, dinámica e histórica.¹⁰

Para Bohman las diferencias son tan profundas que no puede haber un único marco de deliberación. Entiende que Rawls y Habermas tienen una perspectiva restrictiva con el pluralismo al apelar siempre a un único punto de vista para deliberar, la razón humana común, ya sea con el consenso entrecruzado o el punto de vista moral. La razón pública debe incluir una pluralidad de puntos de vista públicos que podrían entrar en conflicto igual que sucede entre las razones no públicas. El ideal de la razón pública es la convergencia de las opiniones, pero esto no implica la convergencia en una sola razón pública, ni la imparcialidad implica que todos tomen un mismo punto de vista en la deliberación. Entiende que aunque todos los grupos erijan su punto de vista imparcial abstrayendo sus intereses, habría diversos estándares de imparcialidad. La clave está en que la consecución de la imparcialidad no puede darse en detrimento de la pluralidad de perspectivas. Una sociedad diversa y dividida no tiene una sola razón pública, sino varias, las de distintos grupos o culturas, ya que no hay unas mismas razones aceptables para todos. La razón pública es plural si no se presupone una única norma de razonabilidad en la deliberación. La gente puede llegar a acuerdos por una variedad de razones públicas mutuamente accesibles. La razón pública plural se refleja, por ejemplo, en la concesión de derechos colectivos a las minorías. Aquí no se presupone un único punto de vista público o imparcial. Esto no quiere decir que no pueda haber unidad en la política democrática, sino que dicha unidad no pasa por una única razón pública. Bohman se muestra favorable a la concesión de tales derechos, ya que para él la instauración de un único punto de vista público supondría la imposición de la razón de un grupo sobre las de los otros.¹¹ A este respecto hemos de recordar, no obstante, que la razón pública plural no tiene como fin intrínseco la supervivencia cultural, más bien promueve la deliberación sobre conflictos, no sobre los fines colectivos de determinadas culturas. Busca cambiar el marco cultural de cada cultura por la mutua crítica e interpretación. Promueve la reflexión crítica de la propia cultura y un foro abierto inevitablemente cambia las creencias de sus participantes.¹²

Ante el conflicto profundo se puede llegar a algún acuerdo a través de la deliberación. El resultado no es un balance de concesiones entre ambos lados, sino un cambio en el marco de la deliberación democrática. No se busca una posición intermedia imparcial, porque los mismos estándares de justicia están en juego. Se llega al acuerdo a través de que cada parte modifique su visión del marco común para reconocer los

⁹ BOHMAN, J. "Public reason and cultural pluralism: Political Liberalism and the problem of moral conflict", en *Political theory*, vol. 23, nº 2, 1995, p. 266.

¹⁰ BOHMAN, J. *Ibid.*, p. 255; cfr. BOHMAN, J. *Public deliberation*, Massachusetts: The MIT Press, 1996, pp. 75-85.

¹¹ BOHMAN, J. "Public reason and cultural pluralism: Political Liberalism and the problem of moral conflict", en *Political Theory*, vol. 23, nº 2, 1995, p. 260.

¹² BOHMAN, J. *Ibid.*, p. 272.

valores del otro como parte de ese marco, no para llegar a un acuerdo común. Así el marco es lo bastante común para seguir cooperando. Aquí no se apela a un consenso entrecruzado previo, sino a la construcción de un nuevo marco para debatir sobre las diferencias. Esto describe los términos generales de un acuerdo amplio al cual cada uno pueda asentir por diferentes razones. No se construye una posición común en la que todos converjan. A través de la deliberación cada parte cambia su concepción del marco común, modificando ese mismo marco. Esto no consiste en una fusión de horizontes en el sentido de Taylor, sino un proceso deliberativo de revisión de las creencias y la construcción de un tercer conjunto alternativo. La revisión del marco común se guía por las demandas de mutuo reconocimiento. Se busca con ello que cada uno pueda reconocer los valores y estándares del otro, pero no desaparece la pluralidad de puntos de vista. Así habría un marco común para cooperar y de deliberación sobre distintas razones mientras el marco permanece plural.¹³ De este modo, la deliberación en el marco de esta razón plural se trata más bien de un acuerdo de mínimos. No pretende producir un acuerdo sustantivo sobre principios morales en los que orientarnos, sino en producir un marco de cooperación mutua.

Pero a pesar de todo, si nos damos cuenta, la idea de Bohman de una razón pública plural reproduce el mismo esquema rawlsiano: las personas en la razón pública deben hacer *epojé* de sus valores comprensivos e ir más allá hacia lo que todos podrían compartir.

La característica del dinamismo que Bohman quiere imprimir en la razón pública le pone en conexión a con otro grupo de autores entre los que destacan Richardson, Barber y Dryzek. Para ellos no se pueden poner precondiciones al proceso de deliberación, sino que es el mismo proceso el que internamente genera sus propias limitaciones. Lo primario debe ser entrar con una voluntad de apertura en el proceso de deliberación. En dicho proceso, las razones que la gente encuentre aceptables irán cambiando a la vez que cambien sus fines. Esto supone claramente dar un paso más allá de la postura de Gutmann y Thompson. En ésta el proceso de deliberación no cambia nada ni a nadie: las personas que participan ya se las supone razonables, y como tales, son conscientes de lo que pueden decir y de lo que no, de tal forma que el acuerdo está, en principio, predeterminado. Frente a esto, la propuesta de Richardson, Barber, Bernard Manin y Dryzek tiene un carácter más dinámico: el proceso deliberativo no tiene unos límites fijos. Sólo a través del proceso deliberativo, sobre la base de los valores liberales, se podrá saber qué cuenta como razones aceptables por todos y en qué medida se llega a una solución ampliamente compartida, pues justamente de eso se trata con la deliberación.¹⁴ Si de antemano fiamos lo que se puede decir, ya estará todo dicho, y la deliberación será en sí misma un proceso estatificado. Más bien de lo que trata es de abrirse a distintas perspectivas y razones y que sea la deliberación misma la que nos conduzca, el respeto a las libertades básicas, a la mejor opción sobre las mejores razones. Qué sean razones mutuamente aceptables no se pueden fijar antes de comenzar a deliberar. Es el proceso deliberativo el que nos dice cuáles son esas razones. Es más, como señala Dryzek, presentar unas precondiciones a la deliberación denota muy poca confianza en ésta. Para él, serán los mecanismos endógenos presentes en ella los que los que promuevan la expresión de intereses pú-

¹³ BOHMAN, J. *Ibid.*, p. 263.

¹⁴ RICHARDSON, H. *Democratic autonomy. Public reasoning about the ends of policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 249.

blicos y llevarían a los ciudadanos a superar su parcialidad.¹⁵ En el caso de Barber aún resulta más evidente la carencia de condiciones previas. Como vimos para él los ciudadanos no eran por sí razonables, sino que era el proceso deliberativo el que les convertía en tales. Por ese motivo no tiene sentido poner a las personas precondiciones de razonabilidad para entrar a la deliberación, pues no las podrían cumplir. Manin también otorgaba al proceso deliberativo un valor fundamental. Era éste mismo el que determinaba la legitimidad del resultado alcanzado y no había más límite que el respeto a las libertades básicas de los ciudadanos.

3. LOS PRINCIPALES PROBLEMAS

3.1. *Las disonancias cognitivas*

Por otro lado, hemos de advertir que la idea de “dar razones que todos puedan aceptar”, aun siendo ampliamente compartida por los demócratas deliberativos, se enfrenta, sin embargo, a dos serias dificultades que están relacionadas: las diferencias cognitivas entre los distintos ciudadanos y la intencionalidad de lo mental. Serán estos problemas los que nos permitan abordar desde el ámbito teórico los conflictos producidos en la esfera pública en lo referente a las exigencias de personas religiosas sobre la base de sus doctrinas comprensivas.

Comencemos por la primera: las diferencias epistémicas imposibilitan el acuerdo en el debate sobre las cuestiones públicas entre los ciudadanos en el marco de la razón pública. Este hecho ha sido constatado de diversas formas por varios autores de la democracia deliberativa, y es el modo de dar cuenta de las diferencias epistémicas por parte de estos autores a lo que querría hacer referencia a continuación.

La primera y más ilustrativa de esas formas ha sido señalada por Gutmann y Thompson en *Democracy and disagreement* mediante lo que ellos denominan el “desacuerdo deliberativo”. Este se trata de la situación en la que los ciudadanos sustentan concepciones razonables pero conflictivas entre las que parece no existir una base de acuerdo y como ejemplo ponen el mismo caso del aborto señalado posteriormente por Richardson en *Democractic autonomy*, con la tesis de si el feto es o no persona. En el desacuerdo deliberativo los ciudadanos mantienen sus diferencias sobre principios morales, de ahí que no puedan encontrar razones mutuamente convincentes a pesar de su manifiesta intención de encontrar una solución mutuamente justificable. El conflicto no lo es sólo sobre la solución correcta, sino sobre las razones en las que en conflicto debería ser resuelto. Por ejemplo, lo que para los pro-abortistas es meramente un acto de libre elección de la mujer (abortar), para los pro-vida constituye más bien un asesinato. En este caso, como el conflicto es irresoluble porque los valores son incompatibles, la raíz del conflicto es metafísica. Pero a pesar de todo, la deliberación debe continuar con la reciprocidad como base. El resultado no es, lógicamente, el acuerdo, sino el desacuerdo deliberativo, esto es, el compromiso de los distintos ciudadanos de seguir cooperando para mantener una convivencia pacífica.

El aborto es el caso paradigmático de desacuerdo deliberativo. Los pro-vida y los pro-abortistas argumentan desde premisas distintas, pero plausibles, sobre las políticas

¹⁵ DRYZEK, J. *Deliberative democracy and beyond, Politics, policy and political science*. Cambridge: Cambridge University Press 1990, p. 169.

públicas adecuadas. Ambas perspectivas parecen razonables y cumplen con los criterios de reciprocidad y con los métodos de razonamiento del sentido común. Sin embargo, las diferencias cognitivas que les separan son enormes y no hay una solución racional convincente y el conflicto parece irresoluble.

Este tipo de desacuerdo contrasta con el que denominan “desacuerdo no deliberativo”, en el cual hay una parte que no emplea razones recíprocas ni están motivados para encontrar unos términos equitativos de cooperación. Un ejemplo de este segundo tipo es el racismo, que dice que hay razas superiores e inferiores. En el deliberativo hay razones razonables para rechazar cada postura. Sin embargo, la discriminación no supera el test de reciprocidad.

Respecto a los desacuerdos deliberativos, es evidente que al final deberá ser tomada una decisión sobre estos temas conflictivos, por lo que la estrategia rawlsiana de la evitación será rechazada. El Estado deberá optar por una opción aun en el caso de que no convenza a todos y no se apoye en valores compartidos por todos. Esta es una solución inevitable en el marco de nuestras sociedades pluralistas.

Los desacuerdos deliberativos implican que las consideraciones comprensivas deberán jugar un papel en el foro público, ya que las distintas perspectivas de los ciudadanos llevan imbricados elementos políticos y comprensivos, por ejemplo, en su concepción de persona, que además de entenderla, desde el ámbito político, como un ser libre e igual, para unos se es persona desde la concepción y para otros desde el nacimiento; y estos son elementos que no resultan ajenos al debate político.

Una segunda ejemplificación de las diferencias epistémicas ha sido señalada por Richardson, Gutmann y Thompson: el caso de los fundamentalistas que no quieren que sus hijos cursen determinadas asignaturas. Esta negativa la basan en que dichas asignaturas imprimen enseñanzas contrarias a su religión y puedan llevar a sus hijos a pensar con autonomía y alejarse de las creencias en las que se formaron. En este caso, los autores señalados consideran que la exigencia de los padres no es aceptable porque éstos no cumplen con el criterio de reciprocidad: apelan a criterios que serían rechazados por otros padres en una sociedad pluralista. Es más, si esos padres no están de acuerdo con el principio de reciprocidad deberán aportar una alternativa aceptable para todos porque ese principio no es una doctrina comprensiva más, sino la base de la cooperación social. La escuela no educa en valores particulares, sino en otros públicos necesarios para la formación de los ciudadanos, que todos los padres comprometidos con términos equitativos de cooperación deberían compartir. Pero proponer meramente las propias creencias de uno no es válido como alternativa para todos.

Por otro lado, más allá del valor que se dé al enseñar a los hijos en las propias creencias, retirando a los niños de esas materias se les priva de adquirir conocimientos y capacidades que les permitan hacer juicios críticos, justificar sus propias acciones, y con ello a desarrollar aptitudes necesarias como ciudadanos para proteger las libertades y oportunidades, algo que es una obligación del Estado. Este es un prerrequisito para hacer exigencias recíprocas, por lo que su privación no es admisible.¹⁶

En tercer lugar, enseñar a los niños sobre distintos modos de vida no implica convertirlos a los mismos. Como ya mantenía claramente también Amy Gutmann en *La educación democrática*, educar *sobre* religión es diferente a educar *en* religión. Esta educación que permita a los jóvenes comprender los distintos modos de vida es esencial para potenciar el respeto entre los futuros ciudadanos. Por ese motivo, la autori-

¹⁶ GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp. 63-8.

dad educativa se comparte entre padres y escuela, ya que ésta tiene el deber de formar a buenos ciudadanos y ningún padre puede decir que buen ciudadano es lo que dice su religión.

Por su parte, Richardson, hace referencia a un caso singular ya señalado antes por Gutmann y Thompson en *Democracy and disagreement*: habla de unos fanáticos cristianos que negaban la dignidad humana, porque, según ellos, esta era una idea incompatible con sus creencias. Ante esta situación, Richardson adopta una perspectiva más abierta que la de los otros dos. Según dice, no parece correcto prohibirles que den razones basadas en sus propias creencias y en todo caso, lo más razonable es pedirles que tengan la voluntad de ofrecer razones que todos puedan compartir. Debemos admitir que no encontraremos razones que todos vayan a compartir. Habría que ver si hay un hueco en las creencias religiosas del otro para la idea de dignidad humana, sin excluir la exigencia de la virtud de razonabilidad, porque esta virtud se basa en la idea de respetar al otro como persona autónoma. Richardson apuesta por hacerles ver a los fanáticos que la idea de dignidad humana no es incompatible con sus creencias, tomando así a éstas en serio, y sobre esta base, que no tiene sentido ver la idea de dignidad humana como anatema y así, que democracia y Cristianismo no son incompatibles. Pero en todo caso, si se ve que los fanáticos no son compatibles en nada con la democracia, entonces Richardson no cree que sea posible alcanzar un pacto de convivencia con ellos. No obstante, este intento de ponernos en el lugar de aquellos que comparten creencias diferentes a las nuestras tampoco está libre de problemas, como mostraré en la siguiente sección.

En resumen, para estos autores el conflicto entre los que basan sus exigencias en sus doctrinas religiosas y las instituciones que apelan a valores políticos es que tiene lugar un choque de planteamientos, uno razonable y el otro irrazonable. Los primeros, basándose en sus creencias religiosas, defienden un punto de vista irrazonable por cuanto que no fundan sus argumentos en razones que todos puedan compartir, aunque a simple vista parezca lo contrario. Ellos, ciertamente, podrían decir: “yo educo a mis hijos como quiero y no deseo que estudien, por ejemplo, la teoría de la evolución. Tú edúcalos como quieras y respétame a mí en mi postura igual que yo te respeto a ti”. Ellos podrían entender que este es un argumento aceptable para todos: que cada uno eduque a sus hijos como quiera, por ejemplo, unos en el evolucionismo y otros en el creacionismo.

Pero el problema con este propósito de que cada familia tenga la libertad de elegir entre estas dos asignaturas, Evolucionismo y creacionismo, está en que se estaría equiparando una creencia sectaria e irracional con el conocimiento científico y laico comúnmente compartido. Es decir, se estaría obligando a unos niños a aprender una doctrina sectaria que contradice la compartida por el resto de ciudadanos y asentada en el razonamiento laico. Como señala Amy Gutmann, en una sociedad pluralista el modo de razonamiento compartido debe ser el laico, ya que articula de un mejor modo una educación común para todos los niños que sobre una determinada base religiosa, que, en todo caso, no sería compartida por el resto. Pero además, de ninguna manera se puede equiparar evolucionismo y creacionismo como si se tratara de dos modos de ciencia, porque sólo el primero es ciencia, no el segundo.¹⁷ No es razonable por ello permitir que los padres puedan elegir entre educar a sus hijos o en la ciencia o en sus creencias religiosas, ya que de este modo, se estaría rompiendo con el princi-

¹⁷ GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *La educación democrática*. Barcelona: Paidós, 2001, pp. 133-36.

pio de reciprocidad. Este principio requiere educar a los niños en unas mismas pautas de razonamiento, algo que sólo puede conseguirse sobre una educación científica y laica, al ser la única compartida por todos; y quien rechaza compartirla no puede esgrimir su deseo de una educación particular para sus hijos, sino otro modelo que sea común para todos.

Gerald Gaus va más allá de estos autores y señala directamente al pluralismo epistémico como el culpable de poner en serio peligro la posibilidad de articular una razón pública en la democracia deliberativa, y con ella la posibilidad de encontrar una solución a problemas como los planteados.¹⁸ Entiende que la democracia deliberativa tiene ese ideal de justificación tal que se deben buscar razones convincentes a todos, de modo que se rige por el ideal del consenso. Así una propuesta estará justificada si los demás miembros racionales y razonables de la sociedad, razonando de buena fe, la aceptan. Para ello debo dar razones que personas razonables consideren buenas. Esto último nos conecta con el otro pilar básico de la democracia deliberativa: la idea de persona razonable en el sentido definido por Rawls y que tomarán tal cual los defensores de esta teoría de la democracia: las personas que deliberan son gente que actúa de buena fe y no interesadamente y que aplican adecuadamente sus facultades de razón y juicio y razonan desde los criterios del sentido común.

Sin embargo, para Gaus este no es un criterio suficiente: no basta con que las personas razonables deliberen desde la buena fe, ya que puede ser que personas razonables sostengan creencias irrazonables, dado el pluralismo moral y cognitivo que caracteriza nuestras sociedades. Así dice que un ateo puede creer que las creencias religiosas no tienen ningún sentido. Desde luego, el ateo no pone en duda la razonabilidad del creyente, pero no puede aceptar las razones de éste en el debate, ya que no las considera razonables. Por ello, debemos detenernos en lo que sería una creencia razonable más allá de lo que una persona razonable tiene como tal. Pero articular ese criterio compartido de razonabilidad será para Gaus una misión imposible. La razón de ello está en que las personas, aun aceptando la razonabilidad de los demás, afirman la irrazonabilidad de las creencias de éstos. Es decir, para Gaus, vivimos en un mundo ideológicamente fracturado en el que no se trata de que existan distintas concepciones morales y religiosas incompatibles, sino que cada una niega la razonabilidad o incluso la racionalidad de las contrarias. Esto es así porque Gaus une la razonabilidad política y la epistémica. Las personas ven como verdaderas sus creencias, y falsas las del resto. Pero del mismo modo, al ver éstas como falsas, no pueden considerarlas razonables, es decir, dignas de respeto. Si los otros mantienen creencias falsas, no podemos aceptar sus argumentos, de ahí que consideren las creencias de los otros como irrazonables.

En cuarto lugar, las diferencias epistémicas entre los miembros de la deliberación resultan evidentes también en el caso de la deliberación llevada a cabo en el ámbito internacional. Este ha sido un tema poco tratado entre los teóricos de la democracia deliberativa. Sólo Amy Gutmann y Dennis Thompson le dedican una pequeña sección en su obra *Why deliberative democracy?*.¹⁹ En ella mantienen que en el ámbito político muchas decisiones afectan a ciudadanos de otros países, por ejemplo, la decisión de

¹⁸ GAUS, Gerald. "Reason, justification and consensus: why democracy can't have it all", en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*, Cambridge: The MIT Press, 1997, pp. 205-42.

¹⁹ GUTMANN, A y THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. 36-9.

invadir un país extranjero. En este caso, nos encontramos con que, partiendo del principio de responsabilidad expuesto en su obra anterior de 1996, tales decisiones deben ser justificadas en términos que acepten aquellos a quienes van a ser afectados por la misma. Ello implica que la justificación no debe ser dada sólo a los ciudadanos del país invasor, sino también, y sobre todo, a los del país invadido. Pero cuando se trata de explicarse ante ciudadanos de países extraños a nuestra cultura, ¿cómo podemos esgrimir argumentos que valgan para ellos? Tal vez aquellas cosas que en occidente se valoran por encima de cualquier otra, como los derechos fundamentales, sean minusvaloradas en otros países al valorarse en éstos más la vida futura que la presente. La solución para estos autores pasa por dar voz a los afectados de esos otros países y no pretender nosotros decidir en su nombre. De ahí que la primera medida necesaria sea hacer los foros internacionales más deliberativos.

Finalmente, podemos decir en respuesta a Guttman y Thompson que esas diferencias epistémicas que ellos sitúan en la esfera internacional se encuentran presentes incluso en el ámbito doméstico, dado el carácter intercultural de nuestras sociedades actuales. La relación entre la interculturalidad y la democracia deliberativa ha sido estudiada por Michael Rabinder James en su obra *Deliberative democracy and the plural polity*. En esta obra incide en la importancia que poseen las diferencias epistémicas en la deliberación entre personas de diferentes culturas. Tales diferencias impiden que pueda darse una comprensión completa del punto de vista del otro; sin embargo, sí es posible una comprensión al menos parcial, de ahí que la deliberación no sólo sea posible, sino además necesaria.²⁰

3.2. *La intencionalidad de lo mental*

La segunda gran dificultad a la que se enfrenta el propósito de los demócratas deliberativos de encontrar razones que todos compartan reside en la intencionalidad de lo mental. Este hecho consiste en la idea de que el hombre no actúa conforme es el mundo, sino conforme cree que es. Pensemos, por ejemplo, en los seguidores de Ptolomeo, para quienes era el sol el que giraba alrededor de la tierra y no al contrario.

Pues bien, algo parecido sucede en la deliberación, y en concreto con la idea de que en el foro público deben argüirse razones que todos puedan aceptar propuesto por los autores de la democracia deliberativa como un rasgo característico de la idea de persona razonable.²¹ Esto no ha sido advertido por autores como Gutmann y Thompson, ya que ellos presuponen que los ciudadanos saben perfectamente cuándo una razón puede o no ser compartida por todos, dada la influencia rawlsiana de su planteamiento. Sin embargo, estos autores parecen no atender demasiado al fenómeno de la intencionalidad de lo mental. Este hecho, unido al de las diferencias epistémicas, nos conduce a que el requisito de dar razones que todos compartan, supone en realidad que los ciudadanos presentarán las razones *que ellos creen* que serán compartidas por todos. Evidentemente, si esto es así, podría suceder que alguien presente de buena fe una serie de razones que él cree que serán compartidas por todos, pero que en realidad

²⁰ JAMES, Michael R. *Deliberative democracy and the plural polity*. Lawrence: University of Kansas Press, 2004, pp. 54-55.

²¹ WEITHMAN, Paul. "Deliberative character", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, n° 3, 2005, pp. 263-83.

están viciadas por un punto de vista prejuicioso o por una carencia de conocimientos de la situación que le hacen no evaluar ésta correctamente. Pero entonces, el resto de ciudadanos pensarán que tal persona lejos de ser razonable es en verdad un egoísta, al desconocer que en el fondo se está guiando por el bien común. Como consecuencia, si los ciudadanos creen dar razones aceptables pero que en realidad no lo son, la deliberación estaría viciada y no contribuiría a elevar el valor epistémico del proceso de toma de decisiones.

A esto se podría responder que los ciudadanos deberían reflexionar sobre el contenido de sus afirmaciones en el foro público. Pero, dadas las diferencias epistémicas, los ciudadanos reflexionarán sobre lo que ellos creen que los demás aceptarán como buenas razones, con lo que no se podrá ir muy lejos. Pongamos el ejemplo de una persona religiosa que basa el apoyo de una propuesta para limitar el aborto en razones religiosas. Para demócratas deliberativos como Gutmann y Thompson, como hemos visto en el caso de los fundamentalistas, las razones religiosas no son admitidas en el foro público, ya que no son públicamente compartidas. Pero si se impide al fundamentalista que ofrezca dichas razones y se le obliga a dar otras distintas, en primer lugar, sucede que tendrán que dar razones que valen para otros, pero no para él, con lo que no sería sincero consigo mismo; y por otro lado, perderán una habilidad para hablar en el marco de la razón pública y defender sus propuestas, ya que se le está imponiendo una carga epistémica de la que los ciudadanos seculares están liberados (al tener los primeros que traducir sus razones religiosas en otro tipo de razones seculares).²² Con el fin de evitar la subordinación cognitiva que implicaría esto para los ciudadanos religiosos, John Rawls aludía a la idea de la construcción de un “punto de vista público” (el de la razón pública), compartido por todos los ciudadanos de las sociedades democráticas, con independencia de su punto de vista particular, propio de la doctrina comprensiva de la que formen parte. Es desde este punto de vista compartido desde el que se podrán determinar qué razones son públicas.

Es aquí donde encontramos un punto de inflexión entre los planteamientos de Rawls y sus seguidores, por un lado, y el de Habermas y los críticos de aquél, por el otro. Para Rawls, al existir una cultura política compartida y al no tener los ciudadanos doctrinas totalmente comprensivas, podían distinguir qué planteamientos son públicos (basados en los valores de la cultura política) de los que no (basados en la autoridad religiosa, por ejemplo). Esta concepción es desarrollada por Rawls en su artículo “The idea of an overlapping consensus”. En cambio, sus críticos se centran en otra idea de este autor, expuesta en su artículo posterior “Revisión de una idea de razón pública”, en la que afirma que las doctrinas comprensivas para intervenir en el foro público deben cumplir con lo que denomina la “estipulación”, es decir, ofreciendo razones públicas, aquellas compartidas por todos los ciudadanos. Pero para los críticos esto supone que los miembros de dicha doctrina se verán obligados a traducir sus razones de religiosas a otras públicas. Ello supondrá imponer a los ciudadanos creyentes una carga epistémica de la que carecen los no creyentes. La clave de esta interpretación está en que para Habermas o Weithman no existe un punto de vista público, sino la confrontación de puntos de vista comprensivos particulares.²³

²² Estas tesis son defendidas por Habermas en su última obra *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

²³ La tesis de que en Habermas no está presente la idea de un punto de vista público entre las doctrinas comprensivas puede apoyarse de una forma evidente, en la visión que ofrece de las mismas doctrinas

La idea de Bohman de una “razón pública plural” va en esta misma dirección, como señalé anteriormente.

Este es el punto clave para comprender la deliberación entre personas religiosas y no religiosas en el marco de la democracia deliberativa; si cabe o no la construcción de un punto de vista compartido por todos los ciudadanos para deliberar sobre los asuntos públicos, como el tema de la religión en las escuelas públicas o el derecho al descanso en viernes o en sábado para miembros de religiones no cristianas. Pero también este punto se enfrenta al hecho de la intencionalidad de lo mental: si las personas deliberan desde posiciones cognitivas diferentes, por ejemplo, un creyente y un ateo, lo que cada cual considere un punto de vista público podría verse afectado por dichas diferencias, por lo que podría darse que la misma idea de “punto de vista público” resulte en la imposición de una perspectiva sobre las otras.

A esto se podría decir, sin embargo, que no basta con que alguien *crea* que una determinada perspectiva sea pública, sino que además *debe serlo*. Pero entonces se está introduciendo una exigencia que va más allá de las propias capacidades cognitivas de las personas. Es decir, según la teoría del conocimiento para que alguien, digamos Luís, conozca algo, por ejemplo *p*, deben darse dos elementos: primero, que Luís crea que *p*, y segundo, que además en el mundo se dé *p*.²⁴ Pero ciertamente, como ya estableciera Descartes, sólo de lo primero tenemos certeza absoluta; en cambio, de lo segundo no. Pensemos por ejemplo en la teoría del flogisto. ¿Diríamos hoy que los defensores de dicha teoría sabían por qué ardían los cuerpos? Es evidente que no, pues hoy sabemos que arden por la existencia del oxígeno. Pero, ¿y si mañana se descubre que no es por el oxígeno, sino por otra sustancia? Entonces deberíamos concluir que tampoco sabíamos nosotros la causa del origen de la combustión de los cuerpos. Nosotros creíamos que su origen estaba en el oxígeno, pero ello no sucedía así en el mundo. De ahí también que Karl Popper fije la contrastabilidad de las teorías científicas no en la verificabilidad, sino en la falsabilidad.²⁵

La deliberación se encuentra en una situación similar. Qué se establezca como punto de vista público puede ser algo diferente de lo que alguien considere que puede serlo. Porque, repito, nuestras creencias no se rigen por el mundo tal como es; son independientes de él. Ciertamente se podría decir que conviene dejar a un lado este enfoque tan estatista y optar por que el proceso deliberativo mismo pueda hacer ver a las personas el grado de razonabilidad de sus argumentos. El proceso deliberativo permite la transformación de preferencias en las personas razonables, y de ahí que puedan advertir que sus razones no son públicas. Pero, ¿y si alguien duda de que las razones esgrimidas por otros sean mejores que las suyas? Como dije, determinar el estándar de lo que es una razón pública puede no corresponderse con lo que algunas personas aceptan. Incluso si invitásemos a una persona a reflexionar sobre la irrazonabilidad de sus creencias lo haría sobre la base de lo que actualmente cree razonable, con lo que la transformación en su punto de vista se advierte complicada.

comprehensivas en “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. También se puede inferir esta tesis de su artículo “Crear y saber” y de su última obra *Entre naturalismo y religión*. Así, el planteamiento seguido por Habermas en los textos citados parece chocar de plano con sus ideas defendidas respecto de las pretensiones de validez en el acto de habla décadas atrás, que sí presuponían un ámbito intersubjetivo de comunicación. En obras como *Teoría de la acción comunicativa* o *Conciencia moral y acción comunicativa* no aparecían cuestiones del tipo que trata en los artículos de 1995 y 2002 o en la obra de 2006, lo cual parece indicar un cierto giro en su pensamiento hacia posiciones más cercanas a la hermenéutica.

²⁴ STROUD, Barry. *The quest for reality*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 135.

²⁵ Esta es la idea principal defendida en su obra *La lógica de la investigación científica*.

4. CONCLUSIÓN

Sin embargo, este argumento basado reiteradamente en la idea de la intencionalidad de lo mental no lo considero del todo acertado. En mi opinión tiene más consistencia el planteamiento rawlsiano, sobre la base de que en la actualidad los ciudadanos no participan de doctrinas totalmente comprensivas, sino que comulgan de diversas doctrinas y de un modo poco definido. Por ese motivo, cabe la posibilidad de encontrar un punto de vista público sobre la base de la existencia de una cultura política liberal compartida por todos. No obstante, del mismo modo he de reconocer que la piedra de toque del pensamiento liberal lo constituye el mismo pluralismo moral que asienta en su origen. En el momento en que en nuestras sociedades existen colectivos que no comulgan con la idea de razón pública por sus diferencias cognitivas (como sucede con los fundamentalistas), ¿hasta qué punto estaría permitido excluirles del foro público sólo por ello mientras su comportamiento sea razonable? Esta es una pregunta a la que intentaré responder en otra ocasión.

Ahora sólo querría poner el acento en una cuestión clave en el tema de las exigencias basadas en argumentos religiosos en el foro público: restringir el ámbito de lo público en una sociedad pluralista, o lo que es lo mismo, encontrar razones que todos compartan, resulta muy complicado, más aún cuando hay personas que toman como base de sus argumentos sus propias creencias religiosas. El modo de atajar este problema debe ser previo a todo intento de solución de otras cuestiones más empíricas, como es el caso de las polémicas relativas al evolucionismo en las escuelas, el descanso en viernes o en sábado o el empleo de indumentaria religiosa en los centros públicos. En este trabajo he tratado de reflejar que sin un ámbito compartido de deliberación, no será posible abordar estos otros problemas, y esto es algo que los autores de la democracia deliberativa parecen querernos decir. Qué marco podamos articular, es la misión que tenemos por delante en el ámbito de la filosofía política.

LA ILUSTRACIÓN EN LA FRONTERA: EL ESPÍRITU Y LA CULTURA EN HEGEL. (ENTRE EL PROYECTO DESEADO Y LA REALIDAD VIVIDA PARADÓJICAMENTE)

José M. Sánchez Fernández

Universidad de Castilla La Mancha

Abstract: *THE ILLUSTRATION IN THE FRONTIER: THE SPIRIT AND THE CULTURE IN HEGEL.*
(Between the wanted project and the reality lived paradoxically).

The present paper analyzes the concept of Illustration from a Hegelian perspective in the *Phenomenology of the Spirit* and the critic carried out starting from its installation in the reality like social project. Hegel's reflection shows us what supposes for the culture the movement characteristic of the Illustration. Our analyses will be centered in the three elements that make possible the Illustration from their interiority.

Keywords: Illustration, Belief, Understanding, Utility, Hegel.

INTRODUCCIÓN

Cuando pensamos en la Ilustración lo hacemos de acuerdo con una serie de estereotipos que consisten, principalmente, en la manifestación de su contenido y su expresión como proyecto de la Humanidad. La Ilustración se perfila entonces como un proceso artificial ascendente –frente al concepto de estado natural– a partir del cual los seres humanos racionales y cultos –formados (*sich bilden*)– proyectan sus vidas y acciones en atención a un ideal: ser más de lo que fueron. Este deseo de ser más se especifica incluso para cada acción de la vida cotidiana. En la idea de progreso descubrimos un contenido vinculado con su desarrollo en todos los niveles de la realidad. Vamos a ejemplificarlo en dos acciones de muy distinto origen y constitución.

Si, por ejemplo, construimos una máquina, ésta ha de ser: primero útil y servir para algo real. En segundo término, debe poder ser mejorada para que su contenido responda a una perfección interna que se manifieste en lo externo de su funcionalidad. En último lugar, tiene que ser empleada masivamente. El éxito de una máquina reside en su versatilidad, en que los usuarios extraigan de su contenido la totalidad de las funciones para las que fue diseñada. Además, a partir de estos elementos podemos encontrar una aplicación adecuada a las instancias que queramos. Sean éstas científicas, sociales, artísticas, culturales.

Por otro lado, pensemos en un artista y un ingeniero. Aunque el origen de sus acciones sea distinto, ambos reúnen en torno a sí las características de utilidad, perfección, funcionalidad, éxito y número. Estos caracteres expresan adecuadamente las más altas capacidades de cada integrante en la relación e igualan el valor social de ambos, incluso en dos profesiones de orígenes y técnicas tan dispares. Su diferencia estriba

en qué parcela evaluativa nos encontremos, en la del entretenimiento o, por contra, en la de la producción de infraestructuras. En el contexto de la Ilustración, ambas actividades son igualmente válidas y necesarias para el mantenimiento de la “máquina”. Una máquina que se compone de engranajes sociales y políticos, cuyo entramado y versatilidad los hacen adecuados para una realidad de constitución similar. La Ilustración se instaura en la realidad a partir de una analogía mecánica¹.

Pero la Ilustración se queda sólo en la superficie del proceso, en la realidad de los momentos que determina, ya que no puede ir más allá de ellos. Su límite se encuentra, por tanto, restringido al surgimiento de una serie de elementos mediados como los que señalamos con los términos de utilidad, perfección, funcionalidad, éxito y número, cuya vigencia acaba con el último destello de su realidad. Hegel señala este hecho de una manera clara y determinante en la *Fenomenología del Espíritu*, dedicándole toda una sección a la Ilustración, precisamente en el capítulo del Espíritu:

“Pero la Ilustración que lo recuerda, piensa reiteradamente sólo en el Saber contingente y olvida lo-otro, –piensa sólo en la mediación, que sucede a través de un tercero ajeno, no en aquella, en que lo inmediato es lo tercero mismo, a través del cual se media con el Otro, en efecto, consigo mismo”².

El propósito de nuestro artículo será el análisis del concepto de Ilustración desde la perspectiva hegeliana, así como la crítica que se lleva a cabo a raíz de su implantación en la realidad como proyecto social³. La reflexión que hace Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* nos mostrará la grandeza y la gran limitación que supone para la cultura el movimiento propio de la Ilustración.

I. EL PROCESO DE ILUSTRACIÓN Y SU CULMINACIÓN EN LA REALIDAD DEL ESPÍRITU

La *Fenomenología del Espíritu* representa dentro del sistema hegeliano la muestra más relevante de la culminación del pensamiento ilustrado, cenit que implica una crítica directa a sus fundamentos constitutivos. Por este motivo, la Ilustración constituye uno de los puntos de anclaje necesario para el desarrollo de su propio sistema filosófico. Los múltiples factores que vinculan la Ilustración con el argumento central de su sistema consisten, simplemente, en el desarrollo del Espíritu en la realidad del mundo. Pocos de estos factores resultan tan contundentes como para contrarrestar el poder que tenía la Ilustración al ser más que un periodo histórico, una realidad inestable.

Nuestro análisis se centrará en los tres elementos que hacen posible la Ilustración. Los dos primeros se perfilan desde el punto de vista esencial, que corresponde con el

¹ A este respecto véase Koselleck, R. *Crítica y Crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*: Trotta, UAM, Madrid, 2007. Para Koselleck la Ilustración posee un componente interno de origen médico, utilizado habitualmente para el “diagnóstico” y la “terapia” en la vida cotidiana.

² G.W. 9, (*Phä*), p. 308, líneas 32-36 (J. Redondo, p. 671). La citación de las obras de Hegel se realiza según la edición: HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*, München: Felix Meiner. *Phänomenologie des Geistes*; JIMENEZ REDONDO, M. (trad.). 2006. Abreviado G.W. 9 (*Phä*) (J. Redondo). *Jeaner Systementwurf III*. RIPALDA, J.M. (trad.), 1980. Abreviado G.W. 8 (*FR.II*) (Ripalda).

³ “De todas formas, es conveniente recordar que aquí –como en todas las figuras– la Ilustración es el “modelo” histórico de algo que ha de repetirse en cada conciencia y en su pugna por alcanzar una entera formación, por elevarse al “nosotros” filosófico. Toda conciencia ha de pasar por esta lucha interior entre la fe y la intelección (o razón “cultivada” ilustrada)”. Duque, F. *Historia de la Filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid, Akal, 1998. p. 522 (nota 1174).

surgimiento de la creencia (*Glauben*) y la comprensión (*Einsicht*). Esta última se establece de un modo ambicioso por encima del entendimiento y la razón, en tanto que estructura de pensamiento. A esta clasificación añadiremos un tercer elemento que nos proporciona la clave para la interpretación del periodo ilustrado: la utilidad⁴. Antes de desarrollar estos tres elementos, comenzaremos por lo más básico: por los antecedentes constitutivos de la Ilustración.

El proyecto ilustrado sigue al pie de la letra lo que Kant mostró claramente en su pequeño *Aufsatz* *¿Qué es Ilustración?*⁵ En este breve, pero contundente texto, Kant señala la ganancia que conlleva adoptar una nueva forma de vida racional a la que denomina ilustrada. La Ilustración es, en primer lugar, un proyecto que nos saca de la minoría de edad autoculpable⁶. En el presente artículo haremos patente la visión de Hegel como superación del proyecto kantiano ilustrado. La meta de dicho proyecto consiste no sólo en una nueva forma de vida y acción, sino en el establecimiento de una creencia plenamente racional que, como todas ellas, sustenta su contenido en el vacío de su constitución. Este no es otro que la ilusión y la esperanza de un mundo mejor.

Ante la vaciedad de contenido que supone la plasmación en la realidad de una ilusión, resulta pertinente mostrar cómo el texto kantiano establece en la Ilustración la nueva orientación de la humanidad en un mundo futuro racional, estable, y próspero. En este sentido, la crítica de Hegel frente a los estratos de la creencia y la vaciedad de la cultura occidental se adelanta, incluso a Nietzsche, al señalar los peligros de una Ilustración ascendente a la que, quizá, le falte una pizca de retorno. Este elemento es esencial en la filosofía de Hegel para el desarrollo de una realidad que sea plena.

A) La creencia y la confianza en el proyecto ilustrado

Para Kant, la Ilustración es un proceso basado en la confianza propia que tiene la razón como capacidad para conocer la realidad de modo uniforme y universal. Dicha confianza se resume en la sentencia incoativa latina “*¡sapere aude!*”: ¡atrévete a pensar!⁷ Por este motivo, pensar no es sólo un atrevimiento de espíritus osados que alcanzan la realidad plena tras un arduo trabajo como lo es para la *Fenomenología del Espíritu*. Pensar es algo más sencillo y, al mismo tiempo efectivo: creer en la Ilustración y confiar en su potencia nos devolverá una ganancia en forma de estabilidad y

⁴ Estos tres elementos se desarrollan paulatinamente a lo largo de las secciones II. *Ilustración* y III. *Libertad absoluta y terror* que podemos encontrar en *G.W. 9 (Phä)*, pp. 292-323 (J. Redondo, pp. 640-702).

⁵ Kant, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In *Kant Werke*. A.K. VIII, pp. 39 y ss.

⁶ El título del trabajo es: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”. El término que emplea Kant para minoría de edad es *Mündigkeit*: tutela. Dicho término contiene en su raíz el vocablo *Münd* y expresa que, quien se encuentra bajo tutela no tiene palabra, puesto que es otro el que habla por él. A este respecto H. Bausinger introduce en “Aufklärung und Aberglaube” In *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 37:3 (1963: Aug) pp. 345-362, dicha especificación para el término tutela: “Esta es una distinción remarcable (...) la superstición aparece aquí incluso como parte existente de la Ilustración, como un estrato de la tutela (*Mündigkeit*) y, a partir de aquí, quizá pueda ser comprendido que los primeros ilustrados, que se explican con dicha superstición, la registran reiteradamente sólo como curiosidad” Bausinger (1963), art. cit., pp. 347-48. El segundo término es el adjetivo autoculpable, que se denomina en alemán *selbstverschuld*. Hasta un niño, se encuentra dentro del ámbito de la culpabilidad respecto de la acción. Finalmente se emplean también los términos creencia (*Glauben*), utilidad (*Nützlichkeit*) y comprensión (*Einsicht*), los cuales veremos detenidamente en relación con el texto hegeliano.

⁷ *¿Qué es Ilustración*. Op. cit., p. 39.

prosperidad para todos. Precisamente por ello, Kant basa el contenido de la Ilustración en dos pilares fundamentales: la educación y la religión⁸.

Como contraste ante tal posición, encontramos el pensamiento de Hegel que, en un nivel distinto del kantiano (mucho más profundo, contradictorio y alejado de la uniformidad que supone lo creencial y la confianza), propone para el proyecto ilustrado un origen distinto al que denomina: *la lucha de la Ilustración contra la superstición*. Y, en este sentido, la lucha de la Ilustración contra sus propios errores⁹.

A modo de introducción podemos decir que la respuesta de Hegel a la Ilustración se basa en un proceso de constitución de la realidad distinto que el kantiano. Hegel nos muestra que el elemento central de la realidad es el Espíritu, cuyo recorrido se inicia al separarse o enajenarse (*sich entäussern*) de la Sustancia y constituirse como Sujeto. Este hecho implica un nuevo punto de vista respecto de la realidad del viviente (*Seiendes*) al que Hegel denomina simplemente “espiritual”.

El ser humano ilustrado se reconoce como tal en aquello que le constituye, puesto que piensa que progresar es la única manera de superar aquel ser-otro que fuera pretéritamente. Pero la realidad espiritual que propone Hegel significa, por encima de otros estratos, admitir y reconocerse frente al ser-otro, al cual se acepta como sí mismo (*Selbst*), precisamente en el doble movimiento de acción (exteriorización) y retorno (o interiorización): “El movimiento de su realización descansa, por ello, en que es el sí mismo como contenido, no puede ser entonces algo otro, porque es [ya] la Autoconciencia de la categoría”¹⁰.

Hegel introduce, a continuación, la cuestión de los límites que configuran el contexto, a la vez que el contenido de la realidad del ser humano. De modo que, encontrarse a sí mismo y reconocerse como tal, supone ser sólo aquello que se puede ser y no encaminarse más allá de su límite. Los límites y su extralimitación serán los responsables del desatino de aquel Espíritu que se cree absoluto y se encuentra, incluso, al margen de las restricciones internas que le constituyen propiamente.

B) La comprensión y el reconocimiento: principios de la realidad del Espíritu

La comprensión emerge como la capacidad de reconocimiento que se ejerce mediante el concepto de sí mismo: “una comprensión que reconoce la negación de sí misma como su realidad propia, como sí misma, o su concepto que se reconoce a sí mismo”¹¹. Dicha comprensión se estructura en tres niveles consecutivos, que se relacionan entre sí por medio del *Selbst* (de la mismidad) y se expresan en: 1) la comprensión pura o confianza¹²; 2) la referencia se establece respecto de la creencia como tal;

⁸ Kant sigue la línea que Rousseau perfilara en *El Emilio*, para su teoría sobre la educación y *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, donde descansan los principios de la religión civil de la sociedad.

⁹ “Esta naturaleza de la lucha de la Ilustración contra los errores (...) es, para nosotros, lo que es su lucha en-sí” *G.W. 9 (Phä)*, p. 297, líneas 10 y 12 (J. Redondo, p. 649). “Ilustración y superstición –que es frecuentemente una limitación honesta– muestra también frecuentemente un juego quizá inquietante, tras las bambalinas de las oposiciones más serias: Ilustración y creencia, razón y sentimiento, Ilustración y desigualdad social, Ilustración y absolutismo eliminan [dicha oposición], como no tendría que hacerlo, mientras se entrelazan todos estos problemas entre sí cotidianamente” Bausinger (1963), art. cit., p. 345.

¹⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p. 297, líneas 1-3 (J. Redondo, p. 649).

¹¹ *G.W. 9 (Phä)*, p. 297, líneas 8-10 (J. Redondo, p. 649).

¹² “La confianza sin reserva en los datos científicos mostrados empíricamente o realizados mediante la probabilidad, la actitud optimista-enciclopédica, que ha mantenido hasta hoy en la falsa creencia en

y 3) la relación que se produce respecto de la esencia absoluta, que abarca tanto a la comprensión, como a la referencia creencial. Estos tres momentos son los que componen el contenido de la Ilustración y en ellos se ve con más claridad la crítica a *Qué es Ilustración* de Kant, puesto que su núcleo es, precisamente, la creencia.

1) La confianza es una cuestión más básica que la creencia, ya que se constituye esencialmente desde la mismidad (*Selbst*) de la persona. Por este motivo, cuando deposito mi confianza en la Ilustración, realizo el mismo movimiento que se lleva a cabo en la figura de la Percepción: me engañó a mí mismo¹³. Para decirlo con más precisión, la confianza restringe la creencia al ámbito exclusivo de la legitimidad que busco, que no es otra cosa que mi fuero interno: “Cuando yo confío en que la certeza de mí mismo es, para mí, mi propia certeza, reconozco mi Ser para-sí en aquello que reconozco y es fin y esencia. La creencia es confianza, porque su Conciencia se refiere inmediatamente a su objeto”¹⁴. De este modo inmediato y, a través de la confianza, se acercan el *Selbst* y la realidad que constituye su relación.

En efecto, la Ilustración se desarrolla mediante la confianza que ponen sus integrantes en que tal proyecto desembocará en una nueva realidad y que ésta corresponderá con un futuro mejor. En dicho porvenir se llevará hasta la plenitud aquello que me es propio y me constituye como realidad espiritual: el *Selbst*¹⁵. Este movimiento consiste en la acción propia de la negatividad que me lleva a completar todas aquellas instancias que me faltan por conseguir o alcanzar cuando quiero desarrollarme como viviente pleno en la realidad: “La comprensión pura se establece negativamente frente a la esencia negativa de la Conciencia creyente”¹⁶. Por tanto, cuanto más me creo lo que hago y actúo como Autoconciencia, mayor es la restricción a la que debo someterme como Conciencia, si quiero reconocermé, retornar y ser-plena¹⁷.

2) La referencia¹⁸ es el segundo nivel donde se nos muestra la superación del estrato comprensivo inmediato de la confianza y de la individualidad. La Ilustración no

las posibilidades inductivas sin límites de las ciencias naturales –dicha actitud es en principio incluso supersticiosa– deja rebasar incluso a los ilustrados al menos, una vez más, sin remarcar el umbral de la superstición” Bausinger (1963), art. cit., p. 349.

¹³ La percepción (*Wahrnehmung*) y el engaño (*Täuschung*) caminan de la mano ya desde el Capítulo II de la *Fenomenología del Espíritu*. Incluso para la percepción de la libertad: “En esta comprensión de la libertad como indeterminación frente a algo otro, se muestra en que Hegel recoge las mismas determinaciones constituidas mediante lo subjetivo, no como Facultad (*Vermögen*) del conocimiento o del querer. Esto vale como retrospectiva para el empirismo, del que puede ser afirmado, o bien que sea la Facultad de la percepción sensible o la acomodación interna de la existencia subjetiva a la variabilidad del mundo material” Bohnert, J. “Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802”. En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35:3/4 (1981:July/Dec) pp. 531-551. (p. 540).

¹⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p. 297, líneas 34-37 (J. Redondo, p. 649).

¹⁵ “No es una experiencia de la persona, sino del *Selbst*, del sí-mismo. Ciertamente el sí mismo ostenta el valor máximo en la realidad y, por lo mismo, debe estar en unidad con todo *Selbst*, con todo sí-mismo. No es, por tanto, una búsqueda del modo de lograr la comunidad entre personas distintas, sino de mostrar la unidad universal, concreta de todos los *Selbst* en el descubrimiento de la trascendencia comunitaria del saber cierto de sí, que constituye la *Gewissen*, la conciencia moral” Artola J. “El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la Fenomenología del Espíritu”. En: *Racionalidad e idealidad*. Salamanca: San Esteban 1998. pp. 469-498. (1970), p. 483.

¹⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p. 299, líneas 24-25 (J. Redondo, p. 653).

¹⁷ “La comprensión pura, en tanto que es la Conciencia pura según el lado del *Selbst* que es para sí, manifiesta al otro como algo negativo de la Autoconciencia” *G.W. 9 (Phä)*, p. 299, líneas 29-31 (J. Redondo, p. 653).

¹⁸ “Esta forma consiste en proponer, en primer lugar, la oposición entre las determinaciones que se dan en una figura de la Conciencia, para mostrar cómo en esa misma oposición se halla la raíz de solución. Esta raíz necesita ser comprendida desde un punto de vista superior que sea capaz de englobar en una unidad dialéctica lo que un nivel de referencia más bajo no era capaz de considerar sino de modo abstracto y parcial” Artola (1970), art. cit., p. 476.

es sólo el descubrimiento del sí-mismo como realidad espiritual plena al contemplarse como “Espíritu absoluto”. Por el contrario, consiste en la construcción de un contexto adecuado, en cuanto al contenido y a su determinación, donde poder elevarnos como individuos hasta el autorreconocimiento que nos ubica en el lugar que habitamos. Dicho lugar, nuestra cultura, es un reino de acción (exteriorización) y contracción (o retorno) al contenido esencial del que surgimos:

“La razón, la comprensión, no es meramente vacía, en tanto que es lo negativo de sí mismo para sí y su contenido, sino plena, pero sólo en singularidad y límites; la esencia absoluta misma no le deja reunir (*zukomen zu lassen*) ni atribuir (*beizulegen*) nada, es su modo de vida completamente comprensivo, que se establece en su lugar y en su reino de la finitud y que sabe tratar el absoluto dignamente”¹⁹.

Este es el sentido que propone Hegel para la realidad de la Ilustración. Por este motivo, todo lo que caiga bajo la comprensión se reconoce como tal en el mundo del Espíritu y la realidad de la cultura, sin otra opción que la de someterse al retorno y equipararse, finalmente, al momento del que surgió, esto es, a la Conciencia y al ser-uno de la realidad:

“La Conciencia que es en su realidad y alteridad certeza sensible y posición (*Meinung*), retorna al camino de su experiencia y es, ulteriormente, el saber de lo negativo de sí mismo o de las cosas sensibles, es decir, existentes (*seiendes*) que contraponen su Ser para-sí indiferentemente”²⁰.

El proceso de exteriorización y retorno implica, por tanto, un movimiento constante en la revolución del contenido de las figuras que se enfrentan a sí mismas y contraponen su realidad a otras realidades que, parejas y autoconscientes, tratan de alcanzar su propio reconocimiento. La lucha por el reconocimiento no es tal siendo sólo referencia sino, en efecto, relación.

3) La relación (*Verhältniss*)²¹ es el tercer momento que emplea Hegel para delimitar el contenido interno de la Ilustración. Dicho momento consiste en una acción esencial que establece un vínculo simple con las instancias esenciales propias de su constitución: el Ser y la Nada. Ambas comportan los términos de la complementariedad absoluta que únicamente puede alcanzarse en lo especulativo. A partir de ellas, la respuesta al problema de la Ilustración muestra su paradoja mediante el contenido más pleno y la vacuidad más absoluta: “Ella tiene en el más allá mismo el vacío, en el que se refiere, por tanto, como realidad sensible”²². Por este motivo, Hegel concluye con uno de los textos más concisos, aunque esclarecedores de la *Fenomenología del Espíritu*. En dicho pasaje establece el único valor posible que tienen las relaciones esenciales:

“Entonces la forma es lo negativo en sí, y por ello lo contrapuesto; el Ser [vale] tanto como la nada; el en-sí como su contrario; o lo que es lo mismo, la referencia

¹⁹ G.W. 9 (*Phä*), p. 303, líneas 10-15 (J. Redondo, p. 660).

²⁰ G.W. 9 (*Phä*), p. 303, líneas 19-23 (J. Redondo, p. 660).

²¹ “El producto de la relación absoluta, como se produce en la tragedia del absoluto, es la esfera de la finitud ética, la sociedad burguesa. En ella se encuentra lo particularizado (*Vereinzelte*) como definitivo y, por ello, la Doctrina de Hegel [consiste en que] la parte sea para sí principalmente lo no verdadero, en el campo aprehensible de la eticidad” Bohnert (1981), art. cit., p. 549.

²² G.W. 9 (*Phä*), p. 304, líneas 5-6 (J. Redondo, p. 662).

de la realidad al En-sí como el más allá es, en efecto, tanto algo negado como una posición misma”²³.

Ni en la cultura, ni en la realidad de la Ilustración podemos encontrar más valor que el impuesto a tenor de las relaciones todo-nada. Dicha relación se representa en la apuesta hasta las últimas consecuencias por un modelo que, si bien formalmente adecuado, presenta a la hora de su aplicación múltiples problemas. De todos ellos Hegel toma conciencia particularizadamente.

II. EL ESPÍRITU SE ESTABLECE COMO REALIDAD Y CULTURA

Hegel es consciente de que el gran problema de la Ilustración consiste en encontrar un punto mediado en el cual pueda desarrollarse completamente. La experiencia es el lugar idóneo donde el Espíritu se nos muestra como aquella realidad que cumple con dicha condición por completo. El Espíritu²⁴ emerge entonces como realidad que no es sólo Sustancia –y contenido pleno al modo del género supremo spinoziano– sino sobre todo Sujeto y, como tal, inmediato, vigente, mediado e individual²⁵. Pero, no es suficiente que el Espíritu surja desde una animalidad, en algo así como un organismo con alas, aunque sin patas para aterrizar, ni cola para estabilizarse en el vuelo. El Espíritu constituye la base ontológica que desarrollará aquella realidad a la que los seres humanos denominamos cultura (*Bildung*).

El origen de la Cultura y la del Espíritu coinciden inmediatamente en la sustancia moral (*sittlich*) del Pueblo, aunque no terminan de hacerlo en la realidad por completo²⁶, puesto que les falta la *determinación* (*Bestimmung*) que los completa. Esta carencia se suplirá con el desarrollo del Espíritu en la experiencia, cuyo medio se encuentra en su exteriorización en la cultura. Podríamos decir, que al Espíritu le falta mundo o experiencia donde pueda ser pleno. Precisamente por este hecho, al Espíritu se le caracteriza como mundano, adjetivo que determina su residencia plena en aquello que le rodea y le constituye²⁷: la cultura.

El Espíritu es la individualidad más concreta²⁸ y, por tanto, encarnada e individualizada de la realidad. El Espíritu existe plenamente en la realidad de modo vivificado

²³ G.W. 9 (*Phä*), p. 304, líneas 10-14 (J. Redondo, p. 662).

²⁴ “En vez de Figuras sólo de la Conciencia, serán figuras de un mundo (*Welt*)” G.W. 9 (*Phä*), p. 240, líneas 6-7 (J. Redondo, p. 541).

²⁵ El Espíritu se despega de la Sustancia porque es lo-otro de ella. Esta acción conlleva movimiento, determinación, retorno y finalmente subjetividad: “Esta eliminación (*Auflösung*) y particularización [aislamiento] (*Vereinzelung*) de la esencia es el momento de la acción y del *Selbst* [mismidad] de todo; es el movimiento y el alma [como protoespíritu] (*Seele*) de la Sustancia y la esencia universal originada” G.W. 9 (*Phä*), p. 239, líneas 11-14 (J. Redondo, p. 538). A este respecto nos dice R. Wiehl en “Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre”. *Hegel Studien* n° 23 (1988): pp. 95-138 que Hegel realiza: “Una transformación de la ontología, en efecto, de la Sustancia a otra del sujeto” Wiehl (1988), art. cit., p. 125.

²⁶ “El Espíritu es la vida moral de un pueblo, en tanto que es su verdad inmediata; el individuo que es [su] mundo” G.W. 9 (*Phä*), p. 240, líneas 1-2 (J. Redondo, p. 541).

²⁷ “El mundo significa para Hegel la totalidad exterior a la Conciencia, pero concreta y determinada por la Conciencia misma. Por esta razón la primera forma espiritual es la del individuo que es un mundo, esto es, la unidad racional que ha conformado un mundo inmediatamente. Es el mundo de la ciudad antigua, la eticidad” Artola (1970), art. cit., pp. 469-70.

²⁸ “Esta Conciencia tiene su esencia en el Espíritu simple y la certeza de sí misma en la realidad de su Espíritu, que es el pueblo al completo y, por ello su verdad inmediatamente, que no es algo que no sea real, sino que existe y vale en un Espíritu” G.W. 9 (*Phä*), p. 242, líneas 14-17 (J. Redondo, p. 544).

(*belebend*), tanto que es capaz de generar, por sí mismo, el contexto en que se desarrollará: la experiencia que le sirve como espacio de juego. Esto sólo lo puede llevar a cabo de tres formas:

a) como Cultura, en cuyo mundo se abre y despliega en el modo elemental que supone la realidad (*Wirklichkeit*), a través de dos estratos bien diferenciados. El primero de ellos es la comprensión (como ya hemos señalado) y el segundo la Ilustración. Ambos momentos son las herramientas que emplea el Espíritu para dotar de valor a la realidad que se nos da desde nuestro nacimiento y que, casi por sí sola, determina lo que seremos en un futuro más o menos inmediato.

b) como Creencia (*Glauben*), cuyo origen es esencial y cuyo elemento inmediato es el pensamiento. En este nivel se juega la lucha entre las dos instancias tradicionales del Más allá (*Jenseits*) y el más acá (*Diesseits*). La mundanidad es el lugar donde opera la moralidad *manifiestamente*.

c) como Reconocimiento (*Anerkennung*) o elemento que actúa de baliza indicadora del nivel en que se encuentra cada individualidad²⁹. Sólo cuando ésta es plena, comenzará el desarrollo del Espíritu: “Pero por aquello que soy reconocido, me igualo principalmente con todo lo contrario de lo que excluye”³⁰. En efecto, aquella realidad que se encuentre reconocida poseerá la capacidad de abarcarlo todo, al menos con su acción e impulso, y nada le resultará ajeno e impropio. Hegel lo señala en el siguiente texto: “Lo que yo poseo (*besitze*) es una cosa, es decir, un ser para otro, completamente universal e indeterminado al ser sólo para mí; que yo lo poseo contradice sólo a su coseidad universal”³¹. Como podemos ver, la posesión de una realidad no implica más que su residencia temporal y, en este sentido, efímera en ella. Si trasladamos este hecho al Espíritu emergente, podremos comprobar que, precisamente a través de su propiedad (el mundo entero), se muestra el carácter efímero de su residencia en él. Mundo y Espíritu se copertenecen tanto como la Cosa y el *Dasein*.

El proceso que lleva a cabo el Espíritu rastrea su origen –como decimos incompleto– en la realidad que le precede para proyectarse hacia un futuro que no es otra cosa que presente (*Gegenwart*)³². Dicho proceso consiste en la separación definitiva de la Sustancia de la que proviene y su constitución plena como Sujeto e individua-

²⁹ “La filosofía es para Hegel, según la filosofía del Espíritu, su concepto universal meta-histórico. Su tarea es, por tanto, conocer la esencia del Espíritu, al mismo tiempo, como tal y en su contexto, con la naturaleza. Por ello se establece, al mismo tiempo, la tarea de indagar (*ermitteln*) el concepto del conocimiento filosófico y con este concepto, hacerlo al mismo tiempo, al concepto del concepto, que corresponde con aquél contexto esencial y es capaz de ser regido por él mismo” Wiehl (1988), art. cit., p. 124.

³⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p. 234, líneas 1-3 (J. Redondo, p. 531).

³¹ *G.W. 9 (Phä)*, p. 234, líneas 3-5 (J. Redondo, p. 531). Hegel lo señalaba ya en *Filosofía Real* cuando nos decía: “Una estaca clavada en una isla indica que yo quiero haber tomado posesión de ella”. “Ein Pfahl auf einer Insel eingeschlagen bedeutet, dass ich Besitz will von ihr genommen haben”. *G.W. 8 (F.R.II)*, p. 199, líneas 20-21 (Ripalda p. 177). Clavar una estaca, o proclamar un decreto es algo más que redactarlos o promulgarlos en voz alta. Lo que importa, no es sólo ser-reconocido, sino sentirse como tal reconocimiento: asumir la ley como propia.

³² Un presente que se hace pasado y futuro ya que constituye la propiedad más elemental del Espíritu. Este hecho se puede ver desde dos perspectivas fundamentales. La primera de ellas consiste en: “En el presente la moralidad se toma como existente y la realidad (*Wirklichkeit*) se establece de tal modo que no pueda encontrarse en armonía con ella” *G.W. 9 (Phä)*, p. 333, líneas 13-15 (J. Redondo, p. 720). Por tanto, el presente es la sustitución de la inmediatez que nos proporcionaba –en figuras anteriores– el *Dasein*. Y, en segundo término se establece la disimetría establecida entre la realidad y la moralidad: “Al mismo tiempo es la realización completa de la acción para la Conciencia, [puesto que] ella es el presente de esta unidad de la realidad y del fin” *G.W. 9 (Phä)*, p. 333, líneas 20-22 (J. Redondo, p. 720). Dicha disimetría no representa otra cosa que la importancia del fin en la acción.

lidad mediada³³. Y, por este motivo, por ser individualidad plena, comienzan los problemas para él.

II.1. Los problemas de la individualidad: los límites y su extralimitación

A lo largo del laborioso proceso de constitución de la realidad el Espíritu se encuentra con tres problemas que obstaculizan su desarrollo, a la vez que sirven de acicate para realizarlo al completo. La realidad individual que es el Espíritu se enfrenta a tres barreras, cada una de las cuales incrementa su complejidad a medida que le salen al paso. Dichos problemas se refieren a la vaciedad de contenido con que se encuentra el Espíritu: 1) cuando se eleva o asciende de la contingencia, 2) cuando pierde firmeza como individualidad y, finalmente, 3) cuando recupera su contenido por medio de la sustancia moral.

1) El primer problema es una advertencia previa que hace Hegel ante el proceso de constitución de la cultura y la Ilustración a partir de la realidad del Espíritu. Cuanto más alto se eleva tal realidad, más se aleja de la Sustancia y mayor es el peligro de que no sepa “retornar” a ella finalmente, ya que este es el objetivo último de la *Fenomenología del Espíritu*: la exteriorización y el retorno³⁴. El Espíritu se apoya en una profundidad insondable (*bodenlose Tiefe*) que le obliga a buscar su estabilidad, en última instancia, en aquello que le rodea y le constituye: en la realidad en movimiento.

Pensemos, por un momento, en aquellas características que nos definen a cada pueblo como cultura. Enseguida surge el lenguaje³⁵, la vestimenta, las costumbres, etc., y un sinfín de determinaciones que los antropólogos se esfuerzan por mostrarnos que, aun siendo completamente distintas en sus fenómenos responden, sin embargo, a la misma realidad. Ésta no es otra que la propia del ser humano: su *Selbst*. Ante semejante uniformidad de contenido, Hegel responde con un argumento contradictorio. La cultura y el *Selbst* se caracterizan por una carencia absoluta de uniformidad. Entonces, el Espíritu se encuentra en la realidad del ‘más acá’, de la mundanidad, frente a la Creencia que reside en el ‘más allá’, aunque ambas realidades constituyan la

³³ La tarea del Espíritu consiste en mostrar dicho proceso: “Aquí se produce, sin embargo, una dificultad: la procesualidad corresponde con el viviente (*Seiendes*) natural, porque y en tanto que ocupa una existencia espacial –en contraposición con la idea. Aunque el Espíritu, como fuera significante, no pertenece, como tal, a la naturaleza, sino que se introduce ulteriormente en la determinación de la idea (‘idealidad’ del Espíritu)” Wandschneider, D. “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel”. *Hegel Studien* n°18 (1983): pp. 173-199 (p. 186).

³⁴ El Capítulo VI se encuentra lleno de estas advertencias que cristalizarán en la sección *Libertad absoluta y el Terror* *G.W. 9 (Phä)*, pp. 316-323 (J. Redondo, pp. 688-702). El peligro real de la ausencia de límites –salvo los autoimpuestos– por parte del Espíritu en su acción incansable, le obliga a no poder siquiera reconocerse como tal. La carencia de reconocimiento constituye la tiranía y su resultado primero son el terror y la nada. La ausencia de contenido moral, real, de un mundo frío: “sin más significación que la de cortar la cabeza de una col o de beberse un sorbo de agua” *G.W. 9 (Phä)*, p. 320, líneas 12-13 (J. Redondo, p. 695).

³⁵ “A este respecto ha de ser valorado, en primer lugar, que Hegel discute el lenguaje dos veces, en su primer fragmento sobre la filosofía del Espíritu: la primera de ellas en la conexión que tiene la Conciencia con la ‘esencia’ del Espíritu; en segundo lugar, como lenguaje de un pueblo. El segundo contexto es especialmente instructivo –tanto respecto a las fuentes de Hegel, como para la significación de su pensamiento: es altamente probable que Hegel piense, en este punto en Herder, el cual lo había puesto de relieve en múltiples e influyentes escritos, que la comprensión (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*) –como el lenguaje mismo– tienen realidad sólo en un pueblo” Bienenstock (1989) “Zu Hegels erstem Begriff des Geistes” In *He-Stu* n° 24 (1989), pp. 27-54 (p. 29).

totalidad de la cultura. Lo que queremos mostrar con este primer problema es que el Espíritu representa en la experiencia el papel de saber del ‘esto’ que torna ahora en presente y única realidad, puesto que es: a) comprensión pura y b) resultado efectivo de la cultura. Dicha cultura nos obliga a actuar restringidamente, en el modo en que sólo la experiencia lo permite: “La comprensión es, por tanto, el Espíritu, que llama a gritos (*zurufft*) a toda conciencia; sed para vosotros mismos, lo que sois vosotros en sí mismos: racionales”.

2) El Espíritu no tiene más remedio que constituirse con firmeza, si no quiere desmenzarse por el camino, puesto que éste es el segundo peligro al que se enfrenta. Tengamos en cuenta que alejarse –enajenarse (*sich entäussert*)– de la Sustancia implica una pérdida de contenido irremplazable. Mucho más si una realidad espiritual pretende ser el Sujeto de su acción en la experiencia, constituyendo así su individualidad plena³⁶. Precisamente, la individualidad y el individualismo son los grandes temas de la contemporaneidad. Aquellos individuos que viven como privilegiados en la realidad y exteriorizan sus acciones como si el resto de la humanidad les tuviera que agradecer el mero hecho de que residan sobre ella, no se reconocen, sin embargo en deuda con nadie:

“Ambas esencias del mundo moral tienen su individualidad por ello en la Autoconciencia natural distinta, porque el espíritu moral es la unidad inmediata de la Sustancia con la Autoconciencia; –una inmediatez que aparece por el lado de la realidad y de la distinción, al mismo tiempo como el *Dasein* natural de [dicha] distinción”³⁷.

El hecho del reconocimiento ata a cada Espíritu de modo inexcusable a la realidad y al mundo. Esto implica tener que admitir que, por el hecho de ser individuos, son mundanos. Su acción no tendría más peso que otra, sino que sería, tan sólo, un momento diferente dentro de la determinación³⁸. Resulta notable que el desarrollo de la contemporaneidad (como herencia directa de la cultura inglesa), corre paralela al surgimiento de *clubes* formados por miembros exclusivos (*ausschliessbar*), seleccionados particularmente, frente a los que ‘por sus características’, no son merecedores de serlo. En el club, el ‘socio’ o integrante (*Mitglieder*) se encuentra plenamente individualizado al reconocerse integrado por medio de una o varias características personales, sean estas el dinero, la raza, el status social, el idioma, etc. Dichas características determinan, a la vez que excluyen, al resto de la realidad. Los clubes quieren ser islas dentro de la mundanidad, cuando no se reconocen realmente más que como penínsulas, cuya conexión con lo que les rodea, aunque pequeña, existe.

El Espíritu quiere olvidar la Sustancia y el contenido del que proviene. Pero, precisamente dicho olvido y abandono, le obliga a hundir aun más si cabe sus raíces en lo moral, ya que, fuera de su ámbito se encuentra perdido, desorientado y se reconoce como vacío: “Lo moral, en tanto que esencia absoluta y fuerza no puede experimentar ninguna

³⁶ “Por mor de esa unidad la individualidad es la forma pura de la Sustancia” *G.W. 9 (Phä)*, p. 253, líneas 24-25 (J. Redondo, p. 565).

³⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p. 248, líneas 22-27 (J. Redondo, p. 558).

³⁸ A este respecto Bohnert nos aclara las implicaciones que tiene el ser miembro de una sociedad: “La sociedad burguesa es la oposición a la positividad del organismo ético [en el *Naturrechtsaufsatz*]. Es la esfera de la singularidad, de la variabilidad, determinaciones, sentimientos, necesidades, moralidad y del criminal (*Verbrechen*). Es lo negativo y ha de ser el segundo estadio, en tanto que sus miembros integrantes (*Mitglieder*) tienen la limitación y necesidades [dentro] de su contenido vital” Bohnert (1981), art. cit., p. 548.

inversión (*Verkehrung*) de su contenido”³⁹. El Espíritu cuenta con la moralidad porque es la expresión formal del contenido de la Sustancia. Por este motivo, cada acción moral contribuirá al acrecentamiento de la realidad del Espíritu. Tanto da que sea positiva, en cuyo caso no conlleva mayores problemas, como que sea negativa y responsable completamente de ella⁴⁰. La paradoja propia de la moralidad consiste en el abandono del estado de inocencia (*unschuldig*), cuya acción consistiría, simplemente, en no hacer nada. Tal ausencia de acción nos lleva a desestimarla de la realidad del mundo⁴¹. Sin embargo, el culpable (*schuldig*) es aquél que actúa sólo bajo su propio interés. Hasta un niño se pecaría de ello ya que su acción es siempre interesada. La cultura y la educación se encargan de enseñar a los niños a compartir y ser generosos con los demás. Difícil tarea que algunos, incluso, no consiguen aprender a lo largo de su vida.

El Espíritu se alza como la única realidad que posee una vigencia tal que le permita determinar el mundo con un solo movimiento⁴². Este es el proyecto de la Ilustración, una cuestión de libertad, igualdad y fraternidad. Precisamente, este último elemento es el que nos iguala a todos los integrantes del ‘pueblo elegido’, ilustrado, racional, capaz de llevar a cabo un proyecto tan ambicioso. La fraternidad es, cuando menos, la característica básica y fundamental de la Ilustración puesto que, lo que nos hace *hermanos* e hijos de la misma madre: la *razón*, nos puede llevar a una lucha fratricida⁴³. Nuestro destino consiste en la búsqueda de la Sustancia propia que encarna nuestra identidad y se exprese en la doble característica contradictoria que posee el espíritu: la individualidad y la comunidad⁴⁴. Ambas colaboran efectivamente para la producción del mundo real, vivido y reconocido que será *nuestra Ilustración*. Este proceso cristaliza, a continuación, en el Estado de Derecho.

3) El tercer problema al que se enfrenta Hegel se refiere a la constitución moral del Estado de Derecho. Hegel no encuentra otro camino lícito para alcanzar un reconocimiento pleno que el del Derecho y la legalidad. Ahora bien, tengamos presente qué implica cada uno de estos términos cuando quieren llevarse a cabo completamente. Para alcanzar un reconocimiento pleno se necesitan dos acciones básicas: una

³⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p. 253, líneas 18-20 (J. Redondo, p. 565).

⁴⁰ “Por medio de la acción se ofrece la determinación de la moralidad, la certeza simple de ser la verdad inmediata y ubica la separación de sí misma, en sí como lo activo (*Tätige*) y en lo que surge contrapuesto para la realidad negativa” *G.W. 9 (Phä)*, p. 254, líneas 4-7 (J. Redondo, p. 566).

⁴¹ “Inocente (*Unschuldig*) es, por tanto, sólo la pasividad (*Nichttun*), como el Ser de una piedra, no de un niño” *G.W. 9 (Phä)*, p. 254, líneas 17-18 (J. Redondo, p. 566). La contraposición en el concepto de acción incluye al inocente y al culpable, vinculados por el término alemán *schuld*. El que actúa es responsable –y culpable– de lo que está haciendo, independientemente de ser consciente de ello. Por ello Artola especifica: “En última instancia, la reconciliación no es un remedio a una inocencia que pudo haber existido. No puede existir inocencia. El mal es necesario como momento del proceso. Pero la reconciliación es su disolución” Artola (1970), art. cit., p. 492.

⁴² Por este motivo, nos dice Hegel: “Su victoria (*Sieg*) es principalmente, su propio hundimiento (*Untergang*)” *G.W. 9 (Phä)*, p. 258, líneas 8-9 (J. Redondo, p. 574). Querer ganarlo todo en la realidad supone también el peligro de perderlo. Por ello es necesario una restricción que sólo puede ofrecernos el reconocimiento, como veremos en concreto en el Estado de derecho.

⁴³ En tal lucha, el poder y la facción se encuentran separados sólo por el lugar que ocupan: “La comunidad (*Gemeinwesen*) se mantiene a la defensiva y ofensiva de la pura singularidad y los hermanos encuentran su hundimiento recíproco los unos en los otros” *G.W. 9 (Phä)*, p. 257, líneas 21-23 (J. Redondo, p. 573). A continuación Hegel nos dice: “El lado negativo de la comunidad, que reprime interiormente la particularización de los individuos y exteriormente la acción misma, tiene en la individualidad sus armas” *G.W. 9 (Phä)*, p. 259, líneas 25-27 (J. Redondo, p. 577). Esta llamada a las armas de la individualidad refleja el carácter opuesto de los que actúan legítimamente, frente a los que lo hacen sin tal condición.

⁴⁴ “Entonces un pueblo es incluso individualidad y tan esencial sólo para sí, que las otras individualidades son [también] para él, [por eso] se saben excluidas y dependientes de él” *G.W. 9 (Phä)*, p. 259, líneas 22-25 (J. Redondo, p. 577).

autolimitación en la pretensión omniabarcante del Espíritu, al mismo tiempo que un retorno a las instancias originales, de las cuales surge tal realidad espiritual. Por tanto, retornar consiste en descender lo más bajo posible en el orden de la sustancialidad para que, una vez en ella, seamos autoconscientes y reconozcamos que nuestra propia realidad, no es otra cosa que un ser-mediado de acción individualizada⁴⁵. El retorno a la Sustancia no es un deseo personal, ni siquiera una obligación asumida. Su alcance es mucho mayor, puesto que configura la constitución de la individualidad plena. En caso contrario, cuando el individuo no quiere retornar, su constitución queda incompleta, ya que le falta el complemento que sólo puede ofrecer la acción sustancial. En este caso sólo habría exteriorización y acción impositiva en la realidad. El retorno, junto con el reconocimiento, son las únicas herramientas legítimas para la determinación completa de la realidad individualizada en que consiste el Espíritu⁴⁶.

El Estado de Derecho surge en este contexto como acción estable, moral y real⁴⁷. Pero, antes de entrar en él tengamos en cuenta que con cada acción de determinación comienza también la tiranía en el mundo. Si la acción no se separa de la necesidad del retorno y, en efecto, no se retorna, dicha acción continúa sin que haya límite físico o moral posible. En este caso, la restricción se convierte, precisamente, en su ausencia y podemos encontrarnos con lo siguiente:

“Al saberse como concepto interno de todas las fuerzas reales, la Autoconciencia monstruosa (*ungeheure*) es el señor del mundo, que se sabe como dios real; en tanto que sólo es lo formal mismo, no es capaz de domarlo, el libertinaje (*Ausschweifung*) monstruoso es su movimiento y autosatisfacción”⁴⁸.

Hasta este estado de cosas puede llegar un Espíritu que se crea absoluto en su acción determinante. Sus acciones sin límite no permiten que su composición como Autoconciencia mediadora sufra el, tan necesario como conveniente, proceso de retorno que implicaría, finalmente, el reconocimiento propio de su realidad. Podríamos decir que el Espíritu que se niega a retornar, niega a su vez la realidad que le constituye. Si dicha negación se efectúa conscientemente, nos encontramos con el caso más grave de enajenación que pueda darse: un Espíritu carente de Sustancia: “[Dicha Autoconciencia] vale, por lo tanto, mucho más que la esencia en y para sí; este ser-reconocido es su sustancialidad; aunque ella sea la universalidad abstracta, porque el contenido de este *Selbst* frágil (*spröde*), no está disuelto en la Sustancia”⁴⁹. Tomemos

⁴⁵ “Este reconocimiento expresa el desacuerdo (*Zwiespalt*) superado del fin moral y de la realidad, [como] el retorno (*Rückkehr*) al disfrute moral que sabe, que nada es válido, que no sea Derecho” *G.W. 9 (Phä)*, p. 256, líneas 2-4 (J. Redondo, p. 570).

⁴⁶ “La Sustancia aparece igualmente en la individualidad como el pathos mismo, dicha individualidad [la] vivifica (*belebt*) [la Sustancia] y se ubica por encima de ella; aunque ella sea un pathos que es, al mismo tiempo, su carácter; la individualidad moral es inmediata y se hace una con ésta, su universalidad. Ella tiene su existencia sólo en él [pathos] que hace posible no sobrevivir al hundimiento, que esta fuerza moral sufre a través de su enfrentamiento” *G.W. 9 (Phä)*, p. 256, líneas 9-14 (J. Redondo, p. 570).

⁴⁷ “El problema del Derecho como una figura del Espíritu lo trata el *Naturrechtsaufsatz* inmediatamente, de tal modo que se aclaran las formas de Filosofía del Derecho –Derecho abstracto, Moralidad, Eticidad en estas: Sociedad y Estado– como Unidades categoriales lógicas, donde antes no fueran de ningún modo pensables” Bohnert (1981), art. cit., p. 532.

⁴⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p. 263, líneas 9-12 (J. Redondo, p. 584). Pensemos en la magnífica película de S. Kubrick *La naranja mecánica* en la que Alex, un joven violento, caprichoso y cruel realiza actos de vandalismo racional perfectamente planificados, cuyas consecuencias le llevan a reconocerse como una Autoconciencia sin límites, ávida de poder y dominio sobre los demás.

⁴⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p. 261, líneas 12-15 (J. Redondo, p. 580).

conciencia de que el Espíritu más fuerte es el que no se encuentra reconocido porque cree que lo puede todo, aunque su victoria no consista en otra cosa que en el hundimiento y en la fragilidad (*Sprödigkeit*) de su propia constitución. La conocida imagen de un gigante con pies de barro.

III. CONCLUSIÓN. UTILIDAD, VERDAD Y COMPRENSIÓN: MOMENTOS CLAVES DE LA ILUSTRACIÓN

La utilidad es la primera característica externa de la Ilustración frente a otras formas de subjetivación de la realidad. Ser útil consiste en aplicar el esquema original de la comprensión a la realidad de la cultura que nos llamaba “a ser racionales”. En este sentido, la Ilustración se nos muestra como el medio más eficaz de llevar a cabo completamente dicha consigna: “Por contra, la razón es un medio útil para limitar este rebasamiento (*Hinausgehen*) conveniente o, quizá, retenerlo en sí mismo principalmente en lo determinado; entonces [dicho rebasamiento] es la fuerza de la Conciencia”⁵⁰. Como vemos, la Conciencia lucha siempre por atenerse a su propia realidad, aun a costa de ser la ‘culpable’ de restringir los límites de acción del Espíritu a su propia interioridad. La Ilustración posee, además, otra forma de ‘contención’, que no es precisamente racional, aunque se disfrace con argumentos y formas similares. La autolimitación de la creencia que expresa el *autoconvencimiento* de su propia realidad: “La referencia a la esencia absoluta o la religión es, de entre todas las utilidades, la más útil (...) Entonces la creencia es, por cierto, este resultado positivo de la Ilustración”⁵¹. La creencia implica, podríamos decir que hasta emocionalmente, a los integrantes y copartícipes de ella. Mediante la herramienta de la creencia la Ilustración se autoprotege creando discursos útiles que la determinan conceptualmente de un modo completo y necesario:

“Entonces la Ilustración se conduce hacia la Conciencia creyente no con principios propios, sino con aquellos que tiene en ella [la Conciencia] misma. Así pues reúne sólo su pensamiento propio, que coincide en él sin conciencia; entonces [la Ilustración] lo interioriza [recuerda] (*erinnern*) sólo en otro pensamiento a través del único modo que ella tiene, aunque siempre olvide al uno por el otro”⁵².

La Ilustración precisa de distintos grados de utilidad para que puedan ser aplicados convenientemente a las situaciones determinadas que lo requieran. La utilidad consiste en seguir la creencia más adecuada para cambiarla a continuación –si es el caso– por otra aún más pertinente. Éste será el caso del pragmatismo norteamericano de J.S. Mill y W. James. El pragmatismo propone para la realidad un punto de vista susceptible de ser completado y sometido totalmente al valor de la creencia⁵³. La creencia actúa

⁵⁰ G.W. 9 (*Phä*), p. 305, líneas 5-7 (J. Redondo, p. 664).

⁵¹ G.W. 9 (*Phä*), p. 305, líneas 20-21 y 24 (J. Redondo, p. 664).

⁵² G.W. 9 (*Phä*), p. 306, líneas 13-17 (J. Redondo, p. 666).

⁵³ W. James nos presenta su pragmatismo como una forma elaborada de apuesta positiva por la realidad en la que toda acción consiste en una creencia, cuya consecución provocará el surgimiento de un futuro mejor: “Ahora no puedo hablar oficialmente como pragmatista; todo lo que puedo decir es que mi propio pragmatismo no pone objeciones que me impidan tomar partido por esta perspectiva moral, y renuncie a la demanda de una total reconciliación (...) Estoy dispuesto a considerar al mundo como un lugar realmente arriesgado y aventurado, sin por ello volverme atrás y exclamar ‘yo no juego’” James, W. *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Traducción, introducción y notas a cargo de R. del Castillo. Ed. Alianza, Madrid, 2000. La edición original es: *W. James. Pragmatism and The meaning of Truth*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1975, pp. 141-42.

formalmente orientando las acciones sociales, cuya base descansa en el éxito previsto para su consecución. Tal es el nivel de vaciamiento de la realidad que: “La Ilustración misma, que interioriza (*erinnert*) la creencia en la contraposición de sus momentos aislados, se ilumina ya al menos sobre sí misma”⁵⁴. La Ilustración no necesita, por tanto, de otras realidades para completarse, sino que se basta consigo misma. Es tal su capacidad de autonomía y autojustificación que no le importa modificar sus principios originales, sustituyéndolos por otros en virtud de una adecuación más precisa. Siempre que éstos últimos resulten más útiles y, en este sentido, provechosos:

“La Ilustración es sólo este movimiento, la acción inconsciente del concepto puro, que se reúne al mismo tiempo como objeto, aunque lo tome para algo otro que tampoco conoce la naturaleza de dicho concepto, que es, en efecto, lo que no se distingue, lo que se separa absolutamente”⁵⁵.

La única verdad que admite la Ilustración es aquella que proviene directamente de su propia comprensión. La Ilustración crea un tejido (*Gewebe*) a partir de las herramientas que le proporciona el Espíritu en el mundo experiencial de la creencia: “la realidad, como objeto para la Conciencia real de la comprensión pura— es la utilidad”⁵⁶. Utilidad, verdad y comprensión⁵⁷ caminan juntas en el desarrollo de la Ilustración.

En Hegel el esquema ilustrado se repite coherentemente. La realidad sustancial se recuperará sólo por medio de leyes, decretos y normas, los cuales forman parte del sistema de la Legalidad. Pensemos que la Ilustración se está imponiendo en toda Europa como expresión del pensamiento racional. Dicha imposición lleva consigo la aparición de ciertas singularidades que ejecutan sus acciones, sobreponiéndose a la mundanidad y la acaparan, haciéndola suya. Hegel hace una referencia implícita en sus textos no sólo a la figura de Napoleón⁵⁸, sino sobre todo, al fundador de la religión civil del Estado, Rousseau, y al representante más radical de ella, Robespierre⁵⁹. El primero de ellos impulsó teóricamente la Revolución Francesa y el último la culminó de la forma más drástica en que podía imaginarse: violenta y sangrientamente. Hegel extrapola este estado de cosas al proceso de constitución de la sociedad en general. Dicha sociedad, integrada por individuos, cuyo contenido se configura por medio de creencias, establece su tejido al margen de la reciprocidad y del retorno como si es-

⁵⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p. 306, líneas 28-29 (J. Redondo, p. 667). “Al mismo tiempo se acerca el concepto de experiencia de los ilustrados a lo experimental al menos en tanto que, aquí la experiencia cotidiana y por ello frecuente se ubica frente a lo excepcional, supuesto que se funda en la superstición; pero también esto afecta un poco a la superstición, que se sabe justamente en un campo excepcional” Bausinger (1963), art. cit., p. 348.

⁵⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p. 307, líneas 7-11 (J. Redondo, p. 668).

⁵⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p. 314, líneas 6-7 (J. Redondo, p. 683).

⁵⁷ “La verdad permanece aquí al servicio de lo útil; y la superstición se representa posteriormente de modo significativo [como] la imagen de la enfermedad y que, sin embargo la salud: sea ya la verdad presentada. Una imagen sólo —aunque muestre, sin embargo cómo se relativiza la pretensión de Ilustración absoluta y de verdad” Bausinger (1963), art. cit., p. 356.

⁵⁸ “Un punto ha de emerger en el discurso: la guerra. En la orientación de Hegel sobre la efectividad ética de la guerra, como había sido representada en la ‘*Fenomenología del Espíritu*’, se ha recurrido a una negación, mejor aún, al entusiasmo disculpante de Hegel por Napoleón. Dicha interpretación abarca, que en la correspondencia interna en el pensamiento de Hegel sobre la guerra, toma ya este lugar en 1802, por tanto, con anterioridad a que Hegel hubiera oído desfilar en Jena al Espíritu-universal (*Weltgeist*)” Bohnert (1981), art. cit., p. 545.

⁵⁹ A éste último le debemos el título *Libertad absoluta y Terror* de la sección III, Capítulo VI *Espíritu*.

tuviera sordo (*dumpf*)⁶⁰, nos dice Hegel. Tal sordera es la que no quiere escuchar las voces de la comprensión y del retorno que le llamaban, casi a gritos a ser racional. No supone gran esfuerzo pensar la cercanía que tiene este estado de cosas con la teoría de las tres transformaciones que Nietzsche propuso en *Also Sprach Zarathustra*⁶¹, sobre todo, el estado de León, el cual no sólo cree que lo puede todo, sino que actúa al margen de la conciencia de sus errores.

En efecto, el Espíritu que no puede retornar se reconoce finalmente como el serviente más desgraciado de entre todas las existencias, puesto que su acción absoluta se convierte en incapacidad para contemplarse, incluso como error. Entonces el error (*Irrtum*) emerge como un tipo de acción (*ihr Tun*) propia⁶² de la Ilustración, la cual lucha por eliminarla, ya que la considera un tipo más de superstición. Esa es su frontera.

⁶⁰ “La creencia ha perdido el contenido, que completaría su elemento, y se desploma en un sordo tejido del Espíritu en sí mismo” *G.W.* 9 (*Phä*), p. 310, líneas 22-23 (J. Redondo, p. 675). El término *dumpf* significa en un registro más bajo ser tonto o cabezota. En todo caso este término indica siempre lo obtuso de las personas a las que se les aplica.

⁶¹ En las tres transformaciones (*Die drei Verwandlungen*) Nietzsche nos aclara: “Yo os nombro tres transformaciones del Espíritu (*Geist*): como el Espíritu se convertirá en Camello, y del camello a León y finalmente de éste a Niño (...) Pero en el desierto de la soledad sucedió la segunda transformación: aquí en el león, el Espíritu es el que quiere apresar la libertad y ser [el] Señor en su propio desierto. Él busca ser aquí su último amo: quiere ser su enemigo y último dios, quiere luchar por la victoria con el gran dragón. ¿Qué gran dragón es al que el Espíritu no puede denominar ni Señor ni Dios? ‘Debes’ (*Du-sollst*) dice el gran dragón. Pero el Espíritu del León contesta ‘Quiero’ (*ich will*)”. *Nietzsche Werke*, Band 4, (1980) In *Kritische Studienausgabe*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1998, pp. 28-30.

⁶² La acción es siempre intencional en Hegel y responde a una estructura que Artola señala como: “El egoísmo o la hipocresía del moralista no son vicios éticos, sino realizaciones fallidas de esa dimensión ontológica que no es, sino que se muestra a sí misma y, por ello, debe mostrarse entera no parcialmente. Esta es la razón por la que no se exige una conversión moral, una rectificación de conducta, sino una aceptación de lo que se es” Artola (1970), art. cit., p. 498.

QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS. UNIDAD DIDÁCTICA PARA UN CURSO DE INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Francisco Saurí

fransau@alumni.uv.es
<http://fmsm1962.googlepages.com>

Abstract: This paper offers a selection of philosophers and concepts about philosophy of mathematics. The aim is linking the basic concepts of philosophy of mathematics with some of the most representative philosophers of the history of philosophy. The target is a history of philosophy introductory course.

Keywords: Hume, Kant, Plato, philosophy of mathematics, history of philosophy, course.

En este trabajo pretendo identificar los conceptos y las doctrinas de los autores relevantes para trazar el hilo conductor de una unidad dedicada a la filosofía de las matemáticas para un curso de introducción a la filosofía. No pretendo proporcionar una metodología o un conjunto de actividades para los alumnos. La unidad forma parte de una práctica ya asentada, y que creo no hará falta cambiar pese a las reformas, que sustenta la asignatura de historia de la filosofía de segundo de bachillerato en dos pilares. El primero la limitación a unos pocos autores y textos principales en la línea de lo exigido en la prueba de acceso a la universidad. El segundo pilar lo constituye la limitación a unos problemas o temas filosóficos que son comunes a la mayoría de los autores principales. Esto no quiere decir dejar de lado el resto de los autores que el currículo de la historia de la filosofía de segundo de bachillerato exige. Pero sí que su aparición tiene un papel menos estelar. En la presente propuesta el tema es la filosofía de las matemáticas y los autores principales Platón, Hume y Kant

* * *

Siguiendo a Dummett puede considerarse que hay cuatro preguntas fundamentales sobre el contenido de la filosofía de las matemáticas: 1) ¿Cómo sabemos que nuestras teorías matemáticas son verdaderas? 2) ¿Sobre qué son las matemáticas? En otras palabras, si un enunciado matemático es verdadero ¿qué lo hace verdadero? ¿En virtud de qué es verdadero? 3) ¿Las verdades matemáticas son verdaderas por necesidad? Y si lo son ¿cuál es la fuente de esta necesidad? 4) ¿Cómo es posible aplicar las verdades matemáticas a la realidad externa? Y ¿en qué consiste esta aplicación?

EL ORIGEN DE LAS MATEMÁTICAS Y EL EMPIRISMO MATEMÁTICO

A las preguntas de cómo sabemos que las proposiciones matemáticas son verdaderas y qué es lo que hace a una proposición matemática sea verdadera podemos responder acudiendo al origen de las matemáticas. En esta sección comenzaremos haciendo un breve esbozo de cómo pudieron surgir los primeros conceptos matemáticos para luego explicar cómo este surgimiento podría hacer plausible cierta hipótesis sobre el origen de los conceptos matemáticos.

Es indudable que las matemáticas tienen su origen en las actividades de contar y medir, aunque el cómo sea más difícil de establecer. La mejor hipótesis de la que disponemos se basa en los hallazgos arqueológicos en Mesopotamia (Maza 2008).

Entre el milenio VIII y IV aJC existieron fichas que tenían la función de describir cantidades de productos, animales o cualquier elemento de la actividad económica. La forma de hacerlo debe haber sido aditiva durante largo tiempo. Así, en caso de disponer de cinco animales, se representaría tal cantidad por cinco fichas, pongamos por caso, en forma de cilindro. Si, en cambio, se quería registrar cinco jarras de aceite, se emplearían cinco ovoides con una marca. De este modo, cada ficha representaría una unidad del producto cuya naturaleza viene representada por la forma de la ficha y la cantidad presenta una representación aditiva. Con ello tenemos la condición necesaria para la aparición de los números que es el establecimiento de una correspondencia uno-a-uno entre los elementos a contar (animales, jarras) y los elementos contables (fichas); pero todavía no tenemos números.

Pero desde muy pronto las fichas debieron ser transportadas en algún tipo de envoltura, sean bolsas de cuero o similares. En algún momento, la forma de transporte se simplificó envolviendo estas fichas en esferas huecas de barro. Estas burbujas de arcilla pueden en muchas ocasiones presentar signos externos. Esto permite formular una hipótesis sencilla y atractiva sobre la funcionalidad de fichas y burbujas.

Dos campesinos, por ejemplo, desean hacer un trueque de productos. Uno entregará varios animales a cambio de un número de cestos de grano. Cuando llegan al acuerdo difieren el pago al objeto de que algunos de sus trabajadores acuda a las tierras del otro para recoger el objeto del intercambio. Pero, de algún modo, ha de sellarse el acuerdo. La forma de hacerlo será moldear las fichas que representen las cantidades que cada uno entregará y dárselas al otro envueltas en una burbuja de arcilla. De este modo, los trabajadores de cada uno se presentan en las tierras del otro con la burbuja recibida. Allí mismo se rompe y se encontrarán las fichas que representan aquello que debe entregarse al poseedor de la burbuja.

Conviene prestar atención a las marcas realizadas en el exterior de la burbuja y que se han mencionado anteriormente, pues se supone que representan sobre la burbuja las fichas que permanecen dentro de la burbuja, a modo de recordatorio de lo que contiene. Éste sería el vínculo entre las fichas y los signos exteriores. Así, con el tiempo, estos signos van haciendo inútiles las fichas del interior de la burbuja. Sin las fichas, las burbujas se fueron transformando dando paso a las tablillas donde la representación numérica será plana a finales del IV milenio aJC.

Las tablillas así inventadas servían para registrar cantidades diversas del mismo producto o de productos diferentes. Al corresponder, por ejemplo, a entradas distintas por el proveedor, o cualquier otra circunstancia, resulta adecuado registrar también el total de la cantidad registrada. Eso se hacía habitualmente en el reverso de la tablilla. Por ejemplo, una tablilla que registra, pongamos nueve jarras de cerveza, tanto en su

anverso, a la izquierda (por ejemplo, cinco compradas a Fulano y cuatro compradas a Sotano), como en su reverso, a la derecha. Este es un caso especialmente simple de suma por cuanto lo único que se hace en el reverso es presentar las nueve jarras agrupadas. De este modo, la suma consiste exclusivamente en repetir cada uno de los signos utilizados para contar. Pero desde el punto de vista aritmético, las cantidades a sumar pueden rebasar la simple enumeración de sus elementos, con lo que nos encontramos en una situación más compleja. Y esta es una de las razones de la aparición de los sistemas de numeración, pues es en este tipo de caso cuando se aplica el sistema de numeración vigente para reunir en un solo resultado la acción aritmética emprendida. Esto último solía depender del producto, de la misma manera que por tradición contamos los huevos por docenas y no por decenas y para el tiempo utilizamos el sistema sexagesimal (una hora son sesenta minutos, cada uno de los cuales son sesenta segundos).

Las transacciones y contabilidades comerciales se realizaban pesando los productos objeto de comercio (lana, cereal, estaño, etc.) y tasando su valor en la plata correspondiente, que actuaba a modo de moneda no acuñada. Actuaba en la triple función bajo la cual se constituye la moneda: como unidad de cuenta; como medio de intercambio, dado que podía incluirse como parte de la transacción comercial; y también como medio de pago, tal como se deduce de numerosos documentos de venta y préstamos. Los problemas algebraicos que generaban estas transacciones hicieron que los mesopotámicos fueran capaces de resolver sistemas de ecuaciones lineales de hasta tres incógnitas o ecuaciones de segundo grado.

Las primeras unidades de medida parecen haber sido las referidas al peso, como es de suponer dado lo dicho antes. Sin embargo, durante el tercer milenio aJC se fueron constituyendo unidades cada vez más estandarizadas tanto de longitud, como de superficie o volumen. Ello fue impulsado por el nacimiento de las ciudades estado y el crecimiento de las relaciones comerciales entre ellas, así como entre el pueblo y la ciudad, hechos que impulsaban el establecimiento de acuerdos para realizar medidas comunes de los productos intercambiados.

Las unidades de medida de superficie eran cuadrados y rectángulos (más secundariamente, los triángulos) de determinadas longitudes en sus lados. Es fácil darse cuenta de que “enlosar” mediante estas unidades requería multiplicar, es decir, sumar reiteradamente. Es por ello que las escuelas de escribas debían dedicar un cierto tiempo a la práctica de la operación de multiplicar dos longitudes a lo que hay que unir la práctica subsiguiente en la transformación de las unidades resultantes de esta operación en sus múltiplos. El objetivo básico en este aspecto consistía en expresar el resultado de la medida con la menor cantidad de unidades posible, al objeto de que operaciones posteriores ofreciesen menos dificultad.

En el caso de un triángulo rectángulo de cateto una unidad, el área puede obtenerse sin más que multiplicar la mitad de la base por la altura, es decir, que el área de un triángulo de estas características se toma como la mitad del cuadrado de la misma base y altura que el triángulo, una relación que puede extenderse a cualquier otro triángulo, en particular uno equilátero (que, sin embargo, presenta el inconveniente de que la altura no es un valor inmediato, pero que también se puede calcular mediante raíces cuadradas, aunque el algoritmo utilizado por los mesopotámicos era un tanto inexacto).

Conocían lo que luego se ha llamado el teorema de Pitágoras en el sentido de que usaban longitudes de cuerda de 3, 4 y 5 unidades de largo para formar un gran ángulo recto para la construcción y para la medición de terrenos.

La medición de campos irregulares se hacía troceando el campo en cuadrados, recángulos y triángulos. Por otra parte, se pueden utilizar estas figuras simples para aproximarse a superficies curvilíneas. De una forma parecida se actuaba con las unidades de volumen necesarias para calcular las medidas y trabajos de canales y edificios.

Todo lo dicho anteriormente ha intentado transmitir la mejor hipótesis sobre cómo se obtuvieron los primeros conceptos matemáticos que sin duda son los propios de la geometría y la aritmética. Pero también hace plausible que los conceptos matemáticos proceden, en cierta medida, de cómo es el mundo físico, del mundo que captamos mediante nuestros sentidos. David Hume podría ser encuadrado en esta posición en su *Tratado de la Naturaleza Humana* (véase el Libro I, Parte II, de esa obra). Nuestros sentidos, según Hume, dan lugar a las impresiones que son copiadas por nuestras ideas, las cuales son reorganizadas por nuestra actividad mental dando lugar a ideas complejas. Un tipo de idea compleja son las relaciones y dentro de ellas Hume destaca aquellas que dependen enteramente de la comparación de ideas: la semejanza, los grados de cualidad y las proporciones de cantidad. De estas tratan las matemáticas que, para Hume, son básicamente la geometría y la aritmética.

Sin embargo, las matemáticas para Hume no tienen como objeto, estrictamente hablando, una fiel reproducción de las impresiones recibidas. Hume introduce cierta creatividad de la mente mediante la imaginación a la hora de producir las ideas de las matemáticas, las figuras y los números. Ambos se originan a partir de lo inexacto de la percepción sensible (Tratado SB 45 y ss.) mediante el mismo proceso que conduce a que creamos en la existencia continua de los cuerpos (Tratado SB 198). Para Hume, por tanto, las ideas matemáticas son producto, hasta cierto punto, de nuestra actividad mental. Aunque una vez formadas, encontramos en ellas relaciones que dependen de esas mismas ideas, generando así verdades que dependen exclusivamente de esas relaciones entre las ideas.

Conviene no confundir la posición de Hume con la atribuida a John Stuart Mill. Según Mill, las verdades de la matemática son verdades sobre el mundo físico, aunque de un carácter más general. Las verdades matemáticas serían las verdades más generales de todas (Dummett 1998, pp. 125-126). Por tanto, en la posición de Mill, las verdades matemáticas proceden del mundo físico. Pero no es esta la posición de Hume. Para Hume, las ideas las que tienen su origen en la sensación pero las verdades matemáticas son verdades sobre las relaciones entre las ideas, no sobre lo percibido.

Sin embargo, ya Descartes había interpretado de otro modo el conocimiento matemático, señalando en la “Sexta meditación” de sus *Meditaciones metafísicas* que “cuando imagino un triángulo, aun no existiendo acaso una tal figura en ningún lugar, fuera de mi pensamiento, y aun cuando jamás la haya habido, no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu; y ello es patente porque pueden demostrarse diversas propiedades de dicho triángulo” E insiste en que “Y nada valdría objetar en este punto que acaso dicha idea del triángulo haya entrado en mi espíritu por mediación de los sentidos, a causa de haber visto yo alguna vez cuerpo de figura triangular; puesto que yo puedo formar en mi espíritu infinitud de otras figuras, de las que no quepa sospechar ni lo más mínimo que hayan sido objeto de mis sentidos, y no por ello dejo de poder demostrar ciertas propiedades que atañen a su naturaleza”.

Descartes apunta a dos características que hacen que el saber matemático sea peculiar. En primer lugar, que no puede ser producto de la actividad de mi mente, pero

tampoco, en segundo lugar, producto del mundo físico percibido. La razón es, para lo primero, el carácter demostrativo de las matemáticas. Para lo segundo, la creatividad matemática.

EL CARÁCTER AXIOMÁTICO Y DEMOSTRATIVO DE LAS MATEMÁTICAS. EL LOGICISMO

Como ha mostrado la exposición anterior sobre las matemáticas mesopotámicas, éstas tenían un carácter práctico. Ello se ve confirmado por el hecho de que, en las tablillas conservadas en los museos, no hay textos seguidos donde se explique nada y sólo de forma excepcional aparecen procedimientos generales y no ejemplos con números. No obstante, los problemas concretos están organizados en tipos y ordenados empezando por los más simples, a los que se tratan de reducir los más complicados. De manera que implícitamente existe una percepción abstracta y general de los procedimientos, aunque se expongan mediante ejemplos numéricos, a la manera en que los manuales de latín incluyen paradigmas concretos de declinaciones y conjugaciones (rosa-rosae, amo-amas-amare). Es decir, lo importante no son los valores numéricos, sino el esquema subyacente que ejemplifican. Así el rasgo común de estas matemáticas es que consisten en técnicas de cómputo numérico y no en indagación teórica sobre propiedades aritméticas, geométricas o algebraicas. De hecho, no hay nada semejante a una demostración.

Pero los antiguos griegos darán a las matemáticas la forma demostrativa en la que se nos presenta tradicionalmente (Solís y Sellés 2005, caps. 1 y 2). El impulso definitivo de esta forma de las matemáticas hay que buscarlo, por una parte, en la escuela eleática (s. VI aJC) y en su primer representante Parménides. De él procede la primera argumentación deductiva consciente que conservamos; en ella basaba su doctrina de que el cambio es una apariencia. El hincapié en la prueba de los eléatas, su fijación por el argumento adecuado, se extenderá a todos los aspectos del saber en Grecia incluyendo las matemáticas.

Por otra parte, parece que fue Tales de Mileto es el primero que da alguna especie de demostración de las siguientes proposiciones: que son iguales los ángulos opuestos formados por dos rectas que se cortan; que dada la base de un triángulo y sus dos ángulos queda determinado el resto; que el ángulo inscrito en una semicircunferencia es recto y el Teorema de Tales.

Por su parte, a los seguidores de Pitágoras se debe la demostración de la irracionalidad de raíz de 2 (esto es, que no se puede expresar como una razón –como un quebrado– entre dos números naturales). Y es precisamente novedad absoluta el hecho de que lo demostrado es inseparable de la prueba deductiva, a diferencia de todos los demás casos expuestos en que la verdad del teorema se conocía antes de una prueba lógicamente rigurosa. Los antiguos griegos siempre fueron conscientes de que ellos eran los inventores de esa organización deductiva del saber matemático.

Los pitagóricos también tienen un importante papel en la demostración de proposiciones a partir de otras tomadas como principios o “elementos”, organizando el corpus de conocimientos deductivamente. Es lo que ahora se conoce como axiomatización, pues a dichos elementos o principios se los llama actualmente axiomas. La primera organización en “elementos” que se conoce aparece en la segunda mitad del siglo V aJC por obra de Hipócrates de Quíos, quien sin embargo no era pitagórico.

Las dos obras culminantes que conservamos de este quehacer griego, aparecieron separadas por una generación, son *Los Analíticos* de Aristóteles y *Los Elementos* de

Euclides. En la primera obra se formula una parte llamada silogística de lo que luego hemos conocido por teoría lógica cuantificacional clásica (esta última es la lógica necesaria para la deducción en matemáticas). En la segunda obra, la de Euclides, se organiza axiomáticamente, en elementos, la geometría conocida como Geometría euclídea en honor al propio Euclides. Se trata de la geometría que utilizamos al tratar con segmentos, figuras planas, polígonos, círculos, sólidos geométricos, áreas, volúmenes, etc.

Como ilustración de qué es y cómo procede una axiomatización se puede acudir a la Teoría de Conjuntos. La teoría de conjuntos matematiza un concepto relativamente sencillo de entrada como es el de conjunto, colección o clase. Pensemos en ese concepto: ¿qué es un conjunto? Podemos dar sinónimos: colección de cosas, clase de cosas, reunión de cosas. O podemos analizar lo que indican en común esas expresiones: cosas diferentes, llamadas elementos, que forman un todo. Pero lo que busca el matemático es la exactitud ¿cuándo podemos decir que tenemos un conjunto? La respuesta que encontraron los matemáticos fue la pertenencia. La Teoría de Conjuntos es una definición de “conjunto” pero también de “pertenencia”. Lo que caracteriza a un conjunto es que a él le pertenecen sus elementos; o dicho de otra manera, los elementos de un conjunto son sus miembros, los elementos de un conjunto son miembros del conjunto.

¿Cómo se determina la pertenencia a un conjunto? ¿Cómo determino qué cosas pertenecen a un conjunto? Todas las cosas que tienen la misma característica o relación forman un conjunto determinado. En lógica se diría que todas lo que comparten el mismo predicado forma un conjunto. Por ejemplo, el conjunto de las cosas que son blancas, el conjunto de los coches, el conjunto de los gatos, el conjunto de los números naturales, el conjunto de las personas que se aman, el conjunto de los bosques de más de 10 hectáreas, el conjunto de los conjuntos que no son elementos de sí mismos, etc.

El último conjunto citado tiene un papel fundamental en la filosofía de la matemática, pues plantea la denominada Paradoja de Russell, llamada así en honor a su descubridor Bertrand Russell, la cual obligó a transformar el criterio para determinar cuándo tenemos un conjunto.

Fue Ernst Zermelo quien propuso la corrección al concepto de conjunto que mejor ha caído entre los matemáticos y que se denomina Axioma de Especificación. Zermelo propuso que formásemos conjuntos a partir de conjuntos ya dados. Por tanto, un conjunto ya no venía dado solamente por el conjunto de cosas que tenían en común una propiedad o una relación (un predicado, para la lógica) sino que un conjunto viene dado de la siguiente manera: tenemos un conjunto A , dentro de ese conjunto A tenemos el conjunto B de las cosas que tienen tal propiedad o relación (o tal predicado).

El problema de esa corrección es que hay que garantizar que existen conjuntos previamente dados para poder aplicar el nuevo criterio. Por tanto, hacen falta los axiomas necesarios que dicen que existe lo siguiente: un sólo conjunto sin elementos, que existen infinitos conjuntos, que se pueden formar conjuntos uniendo otros conjuntos y que existe un conjunto infinito.

A partir de estos elementos es posible deducir casi todas las propiedades que se consideran propias de un conjunto, si se añade el criterio de identidad de conjuntos que viene recogido en el Axioma de Extensionalidad: dos conjuntos son el mismo si tienen los mismos elementos. Como se acaba de decir con esto axiomas es posible deducir casi todas las propiedades que caracterizan un conjunto; cuando se trata de matemáticas complicadas hacen falta otras características y, consiguientemente, nuevos axiomas pero no es necesario entrar en ello.

Así pues, desde los griegos, las matemáticas han presentado el aspecto axiomático - demostrativo que las caracteriza. Recordemos que Descartes hacía del carácter demostrativo de las matemáticas la razón para separarlas de los sentidos, de la percepción del mundo físico. La deducción, como una forma de demostración, también se da en las ciencias empíricas, pero tiene un papel distinto. En física, por ejemplo, puede comenzarse aceptando como conceptos básicos los obtenidos por observaciones inexactas y como sus primeros principios las generalizaciones de tales observaciones. Pero rápidamente el físico refina sus conceptos y hace observaciones más exactas. Procede a contruir una teoría, tan precisa como sea posible y puede así hacer complejas deducciones desde ella. Pero el propósito científico de hacer esto es llegar a resultados que puedan ser puestos a prueba mediante una observación ulterior; si ocurre una refutación habrá que revisar la teoría. Por el contrario, en matemáticas, el objetivo de los razonamientos deductivos es establecer directamente la verdad de la conclusión obtenida, establecer la verdad del teorema. Lakatos ha ilustrado que un contraejemplo convincente a un pretendido teorema puede llevar a la revisión de los axiomas de una teoría. Pero en matemáticas, como Wittgenstein señaló, es suficiente que el contraejemplo sea descrito, mientras que en una teoría empírica debe garantizarse que existe el contraejemplo encontrándolo en el mundo físico (Dummett 1998, p. 126).

De este modo, las matemáticas tienen una estructura axiomática y deductiva que las hace peculiares: las proposiciones matemáticas o verdades matemáticas son teoremas, lo cual quiere decir que han sido demostradas. Las premisas últimas de la deducción en las teorías matemáticas son los axiomas. Éstos, como ya hemos visto, no han sido probados, por eso se llaman “axiomas” y no “teoremas”. Pero ¿qué decir entonces de la verdad de los axiomas?

Existe una concepción de las matemáticas que ha querido hacer de la deducción el rasgo diferenciador exclusivo de las matemáticas. Se trata del logicismo. Sus representantes más importantes fueron Gottlob Frege y B. Russell y sus orígenes se pueden rastrear en Leibniz.

Los logicistas, como la mayor parte de los estudiosos de la matemática, piensan que la inferencia de los teoremas a partir de los axiomas en matemáticas se puede hacer por mera deducción lógica. Las deducciones son razonamientos en los que, a menos que cuestionemos las reglas lógicas de acuerdo con las cuales procede la deducción, sólo podemos cuestionar la conclusión si cuestionamos las premisas, dicho de otra manera, si las premisas son verdaderas la verdad de la conclusión está garantizada.

Los logicistas pensaron que es posible deducir las matemáticas sólo de las propias teorías que formulan las reglas de la deducción, de tal modo que las matemáticas solo serían una complicación de la lógica, pero no distinta de ella. Pero la Paradoja de Russell echó por tierra esta concepción. Los axiomas a los que hay que acudir para resolverla, en opinión de la mayoría de los lógicos y matemáticos, no se pueden considerar como parte de la lógica. Por tanto, se suele pensar que el logicismo no consigue demostrar que todas las matemáticas se deducen de las teorías lógicas.

PLATONISMO. CONOCIMIENTO A PRIORI Y CONOCIMIENTO A POSTERIORI

A la pregunta por la verdad de los axiomas de las matemáticas, hemos respondido en primera instancia, con el empirismo y luego con el logicismo. Sin embargo, existe una doctrina más antigua que proviene de Platón. Platón mantenía que nuestro

mundo físico, conocido por los sentidos, era una copia imperfecta de otro mundo de donde procede el alma humana y los modelos de las cosas del mundo físico, las ideas o formas (cuidado: no hay que confundir “idea” en el sentido de Platón, con el sentido mental de “idea”). Nuestra alma porta con ella el conocimiento de las ideas que son olvidadas en el nacimiento, por lo que conocer es recordar el conocimiento que, aunque olvidado, permanece en nuestra alma. Simplificando, la doctrina de Platón es que conocer en matemáticas es conocer cierto tipo de ideas, por ejemplo los números o las ideas que se representan mediante figuras (de triángulo, círculo, etc). Las matemáticas sirven para conocer el mundo físico en la medida en que éste es una copia de las ideas o formas.

Podemos ver la motivación de las tesis platónicas en la geometría. Un círculo, por ejemplo, se define en geometría como una figura plana compuesta por puntos que equidistan de uno dado. Pero nadie ha visto en realidad esa figura ni se podrá ver jamás. La forma circular exacta de los geómetras no se encuentra entre los objetos sensibles. Lo que vemos con frecuencia son figuras –un plato, una rueda, la luna llena–, objetos materiales que también llamamos círculos y que resultan ser, en la forma, aproximaciones al círculo definido en geometría, pero no ese círculo mismo. Platón extrae entonces la conclusión de que la forma de círculo ha de existir, no en el mundo físico, sino en el mundo de las formas.

Ha habido otras versiones de platonismo. Se ha hablado, por ejemplo, de intuición matemática como una capacidad especial para entrar en contacto con el mundo de las formas. Por su parte, la versión de los filósofos pertenecientes al racionalismo moderno es tributaria de un platonismo cristianizado. Para los racionalistas el mundo de las ideas se imagina como la mente de Dios y nuestra alma es creada por éste con ciertas ideas innatas (aquí “idea” sí tiene un sentido mental) que nosotros podemos encontrar en nuestra mente con el debido entrenamiento. Si volvemos al ejemplo dado sobre los conjuntos, un racionalista diría que la idea de conjunto es una idea innata, puesta por Dios, y que lo que hacemos es analizarla para obtener los axiomas y de ahí deducir teoremas.

El platonismo introdujo una forma novedosa de conocer diferente de la que proporciona nuestra percepción. Este tipo de conocimiento ha recibido el nombre de conocimiento a priori. Cuando el conocimiento de la verdad de una proposición puede obtenerse independiente de la experiencia del mundo físico se dice que su verdad es conocida a priori; en caso contrario la verdad de la proposición se conoce a posteriori (para abreviar, se habla de proposiciones a priori y proposiciones a posteriori).

Para el platónico o el racionalista, las matemáticas son conocidas a priori. No solamente los teoremas se deducen de axiomas, sino que los propios axiomas no proceden de la experiencia sino, en el caso de Platón, del mundo de las formas y, en el caso de los racionalistas clásicos, del análisis de ideas innatas puestas por Dios en nuestra mente. Por el contrario, autores empiristas como Hume negaban las ideas innatas. Por tanto, para los empiristas, la única fuente de las ideas matemáticas es la experiencia y, como ya se ha señalado antes, la actividad de la mente. Sin embargo, también las verdades matemáticas son a priori (en la terminología de Hume, relaciones de ideas), porque las verdades matemáticas dependen de las relaciones que existen entre nuestros conceptos independientemente de la procedencia de éstos.

LA UNIVERSALIDAD DE LAS MATEMÁTICAS

Establecer regularidades siempre se ha considerado un conocimiento deseable del mundo porque nos permiten saber a qué atenernos, prever cómo se comportan las cosas. Ejemplos de regularidades son:

1. A la noche le sigue el día; 2. Los objetos sólidos no atraviesan paredes si no las rompen; 3. Juan fuma; 4. Los pájaros son aves que vuelan; 5. Tu perro muerde; 6. La velocidad media de un cuerpo es el espacio recorrido dividido por el tiempo transcurrido; 7. Mi gato es cariñoso; 8. La longitud de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es la raíz cuadrada de la suma de los cuadrados de los catetos (teorema de Pitágoras); 9. Pedro y Sandra se aman; 10. El pez grande se come al chico; 11. Esta mesa de la derecha es mayor que esta otra de enfrente; 12. Este muro es alto; 13. El yeso sin aditivos es blanco

Las regularidades anteriores nos permiten saber que no debo intentar salir de la habitación si no es por la puerta, que más vale no acercarse al perro de Fulano, mientras que acercarse a mi gato no ofrece peligro, que si cogí el coche a las tres y llegué a las seis e hice 300 Km., la velocidad media de mi coche fue de 100 Km/h, etc.

Las regularidades de nuestra lista, podemos dividir las en dos clases. Por un lado, tenemos aquellas regularidades que se refieren a cosas concretas (3, 5, 7, 9, 11, 12): a una o varias personas (Pedro y Sandra, Juan), a animales (mi gato, tu perro) o a cosas (la mesa de la derecha y la mesa de enfrente, este muro, etc.); por el otro, están las regularidades que se refieren a tipos de cosas (1, 2, 4, 6, 8, 10, 13). En el caso de estas últimas, cuando decimos “Los pájaros vuelan”, no hablamos de ese o aquel pájaro sino de todos los pájaros, de todo aquello que es un pájaro; y lo mismo pasa con los días y las noches, y los objetos sólidos y las paredes. Al hablar del yeso puro, estamos hablando de todos los trozos de yeso puro. En el caso 10, no estamos hablando de un pez grande y otro chico, sino de los peces grandes y pequeños en general. Las proposiciones que formulan las regularidades sobre tipos de cosas se denominan proposiciones universales o generales, por lo que podemos hablar de regularidades generales. En el caso de las primeras, las regularidades que se refieren a cosas concretas, las proposiciones que las formulan se denominan singulares.

La ciencia suele tener interés en las proposiciones generales o universales. Es evidente que si tenemos que resolver un problema nos interesa el problema concreto. Por ejemplo, podemos querer resolver el problema de la medida que debe tener un tablón de madera de modo que apoyándolo sobre un muro nos permita subir a él empujando una carretilla. Pero el que la resolución sea rápida y sencilla dependerá de que quien debe resolverlo sepa un poco de geometría y sepa cuál es la inclinación óptima para poder empujar una carretilla cuesta arriba. Y saber geometría implica conocer ciertas verdades generales sobre rectas, círculos, triángulos, etc., que aplicaremos en el caso concreto que nos interesa.

Para un platónico, algunas proposiciones generales o universales hablan de las ideas o formas. Las ideas o formas son un tipo especial de entidades, no sólo porque, como se ha visto en la sección anterior, están en otro mundo, sino porque las ideas o formas son generales o universales. Al entrar en contacto con las formas, entramos en contacto con algo que es común a todo aquello de lo que decimos que tiene tal o cual forma. La forma de la justicia es algo que comparten todas las acciones justas. Igualmente la triangularidad es algo que comparten todos los triángulos. Nuestro conocimiento de la justicia o de la triangularidad es universal, vale, respectivamente,

para todo lo justo y para todo lo triangular. Frente a las entidades particulares (para abreviar los particulares), como esta injusticia o este triángulo, están las entidades universales (para abreviar los universales), la justicia o la triangularidad. En consecuencia, el platónico se compromete con la tesis de que los universales existen independientemente de los términos generales de nuestro lenguaje. Esta postura se denomina realismo de los universales.

Si se entiende por concepto el significado de un término general, el realismo de los universales puede formularse como la tesis de que los universales existen independientemente de los conceptos que tenemos cada uno en nuestra mente.

La postura contraria es la del nominalista. Un nominalista, como es el caso de Hume, niega que existan los universales independientemente de nuestro lenguaje. Y esto tiene interesantes consecuencias para la filosofía de las matemáticas. Recuérdese lo que se ha dicho antes sobre el origen de nuestras ideas matemáticas para Hume. Nuestros sentidos, según Hume, dan lugar a las impresiones que son copiadas por nuestras ideas, las cuales son reorganizadas por nuestra actividad mental dando lugar a ideas complejas cuyas relaciones ya no depende más que de las ideas mismas dando lugar a las relaciones de ideas cuyas verdades no dependen de la experiencia.

Pero, como se ha visto antes, las ideas para Hume son siempre particulares. Mi idea de triángulo o de círculo o de conjunto es siempre la idea de este triángulo, de este círculo o de este conjunto. La demostración matemática procede realmente utilizando una figura particular y, por tanto, una idea particular, y no una idea general. Sólo mediante generalización se alcanza la validez universal de la demostración realizada. Y esa generalización, según Hume, se alcanza mediante el lenguaje, mediante los términos generales. Es decir, lo relevante aquí es que, para Hume, al operar geoméricamente no manejamos términos generales, conceptos o ideas generales sino particulares. Y es que Hume tiene una concepción visual de las ideas, una idea es como un espectáculo ante un espectador. Esto, que en general es un defecto de la filosofía de la mente de Hume, pues no da cuenta adecuada de la mayor parte de la actividad mental, dota a la filosofía de las matemáticas de Hume de cierta ventaja.

Como después señalará Kant (quien, sin embargo, no era nominalista), los razonamientos geométricos (y los aritméticos, en la medida en que hasta el siglo XIX el fundamento de las matemáticas tiene carácter geométrico) se basan en la consideración de casos particulares que luego son generalizados. Así cuando Euclides, y cualquier sucesor suyo hasta el siglo XIX, demostraba a partir de sus axiomas un teorema, para Kant, lo hacía construyendo unas figuras concretas sobre el papel o en la imaginación y luego generalizaba el resultado para todas las figuras (Shabel 1997).

NECESIDAD EN MATEMÁTICAS. PROPOSICIONES ANALÍTICAS Y SINTÉTICAS

Hasta ahora han surgido al menos dos características fundamentales del saber matemático: la matemática es deductivo - axiomática y universal. Pero existe otra característica relevante. La mayor parte de los filósofos, como la mayor parte de la gente, han considerado que las verdades matemáticas tienen una forma de ser verdaderas que es peculiar en cierto sentido. Por ejemplo, colocamos unas bacterias en un portaobjetos, tres primero y luego otros dos. A continuación contamos todas las bacterias para comprobar si en este caso 3 y 2 suman 5. Supongamos que contamos 6 bacterias ¿Consideraríamos esto como una refutación de la proposición, o, por lo menos, como

una prueba de que la proposición no se aplica a las bacterias? Es claro que no. Pensemos o que nos hemos equivocado o que las bacterias se han reproducido.

¿Por qué las matemáticas tienen este estatuto especial? No es una buena respuesta decir que no podemos imaginar un universo en el que un teorema matemático fuese falso: probablemente hay muchas cosas que no podemos imaginar y que sin embargo pueden ser de otra manera. Para dar cuenta de esta peculiaridad de las matemáticas se recurre al concepto de necesidad. En esta sección se explicará primero el concepto de necesidad y sus tipos, para luego introducir la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas; finalmente veremos qué tipo de necesidad han atribuido los filósofos a las matemáticas y con qué tipo de proposiciones, analíticas o sintéticas, han sido identificadas las proposiciones matemáticas.

Ya se ha dicho que las regularidades generales son importantes para el conocimiento. Pero la ciencia y la filosofía se fijan en un tipo concreto de regularidades generales: las regularidades necesarias. El surgimiento de la filosofía y la ciencia está ligado a la eliminación de los dioses, espíritus y entidades semejantes como origen de los fenómenos naturales y sociales. Éstos, en manos de los dioses, son caprichosos. Desaparecida la creencia en aquellos y bajo la necesidad de la naturaleza, dichos fenómenos están sujetos a regularidades generales necesarias y se formulan mediante proposiciones necesariamente verdaderas (proposiciones necesarias para abreviar).

Son ejemplos de regularidades necesarias de la naturaleza (Díez y Moulines 1997, cap. 5):

19. Todos los metales se dilatan al calentarlos; 20. Todos los cuerpos cargados eléctricamente con cargas del mismo signo se repelen con una fuerza proporcional al producto de sus cargas; 21. Nadie puede levantarse tirándose de los cordones de los zapatos; 22. Todas las esferas de uranio tienen menos de 1m de radio.

Estas regularidades necesarias de la naturaleza se denominan regularidades nómicas o, también, leyes de la naturaleza. Igualmente se dice que las leyes de la naturaleza son nómicamente necesarias. Aquí la palabra “necesario” significa que no puede ser cambiado, que siempre es así y no puede ser de otra manera, que no hay alternativas, no hay otras posibilidades. Observemos nuestro ejemplo (22) “Todas las esferas de uranio tienen menos de 1m de radio”. No puede ser de otra manera, nunca podrá haber una esfera de uranio de más de un metro de radio, es algo permanente. Porque cuando se acumula cierta cantidad de uranio se produce una reacción nuclear. Por eso, desde un punto de vista lógico, “es necesario que p” se define como “no es posible que no p”, es decir, p no puede no ser verdadera. Por tanto, una proposición es nómicamente necesaria cuando y sólo cuando su negación implica una contradicción, evidentemente suponiendo que las leyes naturales que creemos conocer lo son.

Por otra parte, necesario se opone a contingente. A diferencia de lo necesario, que no tiene alternativas, lo contingente es aquello que puede o no ocurrir. Son los casos de regularidades accidentales o accidentes. Por ejemplo, son regularidades accidentales:

23. Todas las esferas de oro tienen menos de 1m de radio; 24. Todos los bípedos implumes son humanos; 25. Todos los cuervos son negros; 26. Siempre que voy a ver al Levante UD, éste pierde.

Esta distinción que hacemos entre leyes científicas y accidentes es muy evidente en el caso de las esferas de oro y uranio, ejemplos (22) y (23). El que no exista una esfera de oro de 1m es algo accidental: si tuviésemos el tiempo, dinero y paciencia para reunir todo ese oro, bien pudiera ocurrir que construyésemos tal esfera. Sin embargo, eso no podría ocurrir con la esfera de uranio porque las leyes naturales lo im-

piden: como ya sabemos, cuando se reúne cierta cantidad de uranio, éste comienza una reacción nuclear. Por tanto, hay en las regularidades nómicas algo que no hay en las regularidades accidentales. Eso es lo que intenta recoger el concepto de necesidad. Así, en el ejemplo (25) tenemos que los cuervos son negros pero podemos pintar uno de blanco. Por eso “es contingente que p” se define como “ni es necesario que no p ni es necesario que p”, esto es, puede ocurrir tanto que p como que no p.

Los conceptos como necesario o contingente se denominan conceptos modales, pues se refieren al modo de ser verdaderas las proposiciones. Así, cuando una proposición es necesaria tiene una “fuerza” especial en su verdad de la que carece la proposición contingente.

Los conceptos modales, necesidad y contingencia, han sido introducidos atendiendo a la necesidad que muchos filósofos suponen existe en el mundo físico. Pero también existen otras nociones de la necesidad. En lo que aquí nos interesa conviene tratar la necesidad conceptual.

Para ello, hay que comenzar recordando la distinción entre las regularidades que se refieren a cosas concretas y las regularidades entre tipos de cosas. Consideremos ahora algunos ejemplos de nuestras regularidades entre tipos de cosas, formuladas en proposiciones universales, junto a algunas formulaciones alternativas que seguramente consideraremos que tienen un significado equivalente:

2. Los objetos sólidos no atraviesan paredes si no las rompen; 2bis. Un objeto sólido no atraviesa una pared si no la rompe

4. Los pájaros son aves que vuelan; 4bis. Un pájaro es un ave que vuela

10. El pez grande se come al chico; 10bis. Los peces grandes se comen a los peces chicos

13. El yeso sin aditivos es blanco; 13bis. Los trozos de yeso sin aditivos son blancos

Si se observan estos ejemplos se cae en la cuenta de que estas regularidades no sólo hablan de cosas en general (de todos los pájaros, de todos los peces grandes, etc.). Tanto los ejemplos 2, 4, 10 y 13, como las formulaciones alternativas 2bis, 4bis, 10bis y 13bis podemos interpretarlas fácilmente como que dicen, más o menos, lo mismo. Pero, sin embargo, pueden interpretarse con dos matices distintos. Consideremos los ejemplos 4 y 4bis. Cuando digo que los pájaros son aves que vuelan o que un pájaro es un ave que vuela, puedo querer destacar que los individuos que se clasifican como pájaros hay que incluirlos en el conjunto de aquellos animales que se denominan aves pero que tienen la peculiaridad de volar, frente a otras aves que no vuelan, como por ejemplo, los pingüinos o las avestruces. Sin embargo, también puedo querer destacar cuáles son los rasgos que hacen que algo sea un pájaro o que podamos aplicarle el nombre de pájaro o caracterizar la conducta de los pájaros. Pensemos que (4bis) es la respuesta correcta a la pregunta ¿qué es un pájaro? para alguien que habla en castellano (o sea, que conoce la lengua; pensemos en un inglés que hace la pregunta anterior: le podríamos contestar “a bird”). Igualmente, a la pregunta ¿Qué es el yeso? parte de la respuesta correcta es que es una especie de piedra blanca.

Habitualmente, cuando hacemos preguntas como las anteriores preguntamos por la descripción o caracterización de las cosas a las que puede aplicarse tal término. Pero también decimos que preguntamos por la definición o significado de un término general (nombre común, adjetivo). Como es habitual referirse al significado de un término general como un concepto, entonces la definición en el sentido descrito, nos proporciona el concepto de algo: el concepto de pared, de fumar, de solidez, de amar, de gato, de velocidad, de mesa, de morder, de noche, de cuadrado, etc. No son con-

ceptos Pedro, Sandra y Juan; y tampoco lo son mi gato, ni este muro, ni tu perro o esta mesa; son personas, animales o cosas concretos (aunque conviene prestar atención a que para poder referirnos a los de la última lista de cosas concretas sí que hacemos uso de conceptos).

Vamos con algunos ejemplos más:

14. Las aves son animales; 14bis. Un ave es un animal

15. Los solteros no están casados; 15bis. Un soltero no está casado

16. Los hermanos tienen el mismo padre y la misma madre; 16bis. Ser hermano de alguien es tener el mismo padre y la misma madre

17. Las superficies verdes son coloreadas; 17bis. Lo verde está coloreado

En todos los ejemplos anteriores, puede decirse que estamos estableciendo regularidades entre nuestros conceptos. Es decir, formulamos proposiciones cuya verdad depende de los propios conceptos utilizados. Si queremos explicar qué es un soltero diremos que es alguien que no está casado o si nuestro primo, de corta edad él e hijo único, nos pregunta qué quiere decir que Fulanito es hermano de Sotanita, le diremos que Fulanito y Sotanita tienen los mismos papá y mamá.

Esto permite introducir la diferencia de proposiciones según su estructura semántica. Según su estructura semántica las proposiciones las podemos clasificar en analíticas y sintéticas. Una proposición es analítica cuando su verdad depende solamente de cómo están articulados nuestros conceptos. Las sintéticas serían las demás.

Considérese el ejemplo 17. Un ciego de nacimiento que hablase español sabría perfectamente que la proposición (17) "Las superficies verdes son coloreadas" es verdadera. Pero no podría decir de qué color es la camisa que llevo. El primer caso es una proposición analítica. El segundo habría de formularse en una proposición sintética: "mi camisa es de color verde", pongamos por caso.

Cuando formulamos proposiciones analíticas expresamos regularidades sobre nuestros conceptos, como en los ejemplos 4 y 14 a 17. Cuando eso no ocurre tenemos proposiciones sintéticas, como en los ejemplos 2, 10 y 13, así como 1, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 12 y 13.

Obsérvese que las regularidades conceptuales son necesarias. Es decir una proposición analítica es necesariamente verdadera: si la negamos, la proposición resultante implicará una contradicción, evidentemente dando por sentada la verdad de cierta articulación de nuestros conceptos (tal articulación de conceptos incluiría, claro está, nuestros conceptos lógicos).

Quine señaló que la distinción entre proposiciones sintéticas y analíticas era muy dudosa porque los criterios utilizados no podían ser claros. Consideremos, por ejemplo, el concepto de matrimonio. Para muchos es la unión de varón y mujer y rechazan el matrimonio entre personas del mismo sexo; otros opinan lo contrario. Aquí los conceptos de matrimonio varían según la postura que adoptemos. Pese a la crítica de Quine, la distinción apunta al hecho de que una cosa es nuestro lenguaje y otra el mundo en el que nos desenvolvemos. Si se parte de una tal distinción en un sentido o en otro, la distinción entre proposiciones por su estructura semántica tiene sentido.

Por tanto, hemos visto dos tipos de necesidad: la necesidad física, propia de las leyes de la naturaleza según ciertos filósofos y la necesidad conceptual, propia de las proposiciones analíticas.

El Empirismo lógico mantuvo que las verdades matemáticas son regularidades conceptuales, esto es, las proposiciones matemáticas son proposiciones analíticas. Como antecedente histórico acudían a Hume.

Habitualmente la posición de que las proposiciones matemáticas son proposiciones analíticas suele encontrar la objeción siguiente: si las matemáticas son regularidades sobre nuestros conceptos ¿por qué sirven para hacer cálculos sobre el mundo físico?

El propio Hume hace de esta dificultad un argumento al insistir en el *Tratado sobre la naturaleza humana* en que la matemática, por ejemplo la Geometría, no es ciencia exacta (Tratado, Libro I, Parte II, Sección IV, especialmente SB 39 y ss). La forma habitual de entender esto es que Hume se está refiriendo a la aplicación de la matemática. En cuanto aplicamos la matemática, debemos controlar los resultados que obtenemos con ella para saber si podemos fiarnos. El que de la Geometría se sigan determinadas conclusiones o se supongan ciertas cosas, por ejemplo los puntos sin dimensiones o los planos sin grosor o la infinita división de una recta, no quiere decir que el mundo de nuestra experiencia se atenga a tales conclusiones o supuestos sin más. Habrá que comprobarlo y determinar en qué medida ello es así. De ahí que Hume rechace la infinita divisibilidad de la materia por el mero hecho de que se sigue como conclusión de los presupuestos de la Geometría al ser aplicada al mundo físico.

La respuesta habitual a la pregunta de porqué sirven las regularidades conceptuales para hacer cálculos sobre el mundo físico es que los conceptos matemáticos parten de la experiencia aunque no se ciñan a ella. Así se suele interpretar a Hume; los conceptos matemáticos son producto de un proceso de idealización de lo que la experiencia nos proporciona, literalmente, un proceso productivo de la imaginación y una generalización. En ciertas condiciones, tales conceptos son un reflejo acertado de la realidad, por lo que las conclusiones que lleguemos a través de ellos, nos servirán para el mundo de la experiencia.

En resumen. Se ha considerado la necesidad física, propia de las leyes de la naturaleza y la necesidad conceptual. Una posición posible respecto a la necesidad sería atribuir a las matemáticas la necesidad propia de las leyes de la naturaleza: sería una forma de empirismo matemático extremo análogo al de Mill, el cual se ha visto en la sección 1.1. Según otros autores, la necesidad conceptual es la propia de las matemáticas, pues éstas no son más que regularidades de nuestros conceptos que, en la medida en que éstos captan adecuadamente el mundo de la experiencia nos permiten su conocimiento. Es el caso de Hume. Frente a estas posiciones, los platónicos sostienen que la necesidad matemática tiene un carácter especial debido al carácter ontológico especial de sus objetos: los entes matemáticos son un caso de formas. El mundo de las formas no es el mundo físico sino uno diferente. Pero cualquier platónico estaría de acuerdo en que las verdades sobre ese mundo de las formas serían necesarias.

Para los primeros, las proposiciones matemáticas son conocidas a posteriori, mientras que para los dos segundos, las matemáticas son conocidas a priori. Pero mientras el empirista Hume identifica el conjunto de las proposiciones analíticas con el conjunto de las proposiciones conocidas a priori, el platonismo y el racionalismo moderno no identifican ambos conjuntos. Tomemos el caso del platónico. Para un platónico conocemos a priori el mundo de las formas. En la medida en que nuestros conceptos no reflejen ese mundo de las formas, habrá proposiciones conocidas a priori que no serán analíticas y cuya necesidad no será conceptual sino de otro tipo. De manera análoga el racionalista moderno puede mantener proposiciones a priori que son analítica y también otras proposiciones a priori que no son analítica. En este segundo caso, el carácter a priori del conocimiento de una proposición aparece ligado al innatismo: Dios puso en la mente de cada persona creada determinados conceptos y verdades, entre los que se encuentran los conceptos y verdades de las matemáticas.

LA FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS DE KANT

Anteriormente ya se han trazado dos parejas de conceptos que son fundamentales para situar el conocimiento matemático: analítico - sintético, a priori - a posteriori. Desde el punto de vista humeano, ambas parejas vienen a coincidir. No hay proposiciones a priori que no sean relaciones de ideas o proposiciones analíticas. Las proposiciones sintéticas son a posteriori.

Sin embargo, esta postura tiene una dificultad. Recordemos la estructura deductiva de las matemáticas: los teoremas se deducen de los axiomas. Todo argumento deductivo tiene la peculiaridad que si las premisas son verdaderas la verdad de la conclusión está garantizada. La pregunta entonces es qué se puede decir de la verdad de los axiomas. Si somos humeanos, los axiomas se obtendrán a partir de las ideas que luego serán generalizadas mediante términos generales. Pero recuérdese que las ideas, aunque son obtenidas a partir de la experiencia, sufren una transformación debida a la imaginación. Y entonces, nada garantiza su objetividad, porque está claro que si las ideas no son fieles copias de la realidad, entonces las conclusiones que saquemos a partir de ellos tampoco lo serán.

Se puede ver en Kant un intento de aprender de las lecciones de Hume pero con la garantía de objetividad que pretendía el racionalismo. Y Kant cree que encuentra esos conceptos en las relaciones espaciales y temporales entre las cosas y lo que él denomina categorías. Tales relaciones espaciales y temporales, así como las categorías son, para Kant, innatas. Esto, para Kant, garantizaría su objetividad.

En su *Crítica de la razón pura*, en la parte “Estética trascendental”, Kant denomina intuición a la captación de seres individuales, de particulares. Para Kant, los seres humanos sólo pueden entrar en contacto con individuos mediante la sensibilidad. Por tanto, todas nuestras intuiciones son sensibles, pertenecen a la experiencia sensible. Por ejemplo, ver este árbol, oír la campana de la iglesia cercana, ver este capullo de rosa, etc.

Toda intuición tiene dos partes: la forma de la intuición y la materia de la intuición. La forma de la intuición la constituye el espacio y el tiempo. El espacio es el marco en el cual situamos los particulares que intuimos y a la vez el conjunto de las relaciones espaciales que guardan entre ellos. Con el tiempo pasa algo parecido; en él situamos los acontecimientos. Kant señala que sólo podemos representarnos el tiempo espacialmente, por lo que lo que digamos del espacio podemos extenderlo al tiempo.

Las relaciones espacio-temporales y constituye lo único objetivo de cada intuición. Si queremos decir algo objetivo de un hecho de la experiencia concreto, sólo podemos hablar de las relaciones que las cosas mantienen en el espacio y el tiempo. Así, las relaciones de posición, distancia, tamaño, el trascurso del tiempo, la velocidad (distancia recorrida dividida por el tiempo transcurrido), etc. sí que son objetivas. Por el contrario, los colores, los olores o los sabores, que constituyen la materia de una intuición, no pueden ser objetivos. Por ejemplo, observamos un capullo de rosa roja mecido suavemente por la brisa. La longitud del tallo, la velocidad de la oscilación, el tamaño del capullo son relaciones concretas objetivas del hecho. El matiz del color o el aroma no lo son.

Para Kant, toda intuición tiene su forma: la forma de una intuición no puede no estar y todas las intuiciones tienen su forma. Como la forma de cada intuición está constituida por el conjunto de relaciones de espacio y tiempo que posee la intuición, entonces las relaciones espaciotemporales de las intuiciones son necesarias y univer-

sales (no pueden no estar y están en todas las intuiciones), lo que para Kant es un criterio infalible de que tales relaciones espaciotemporales de una intuición son conocidas a priori, esto es, independientemente de la experiencia. Es más, para Kant las relaciones espaciales y temporales no tienen su origen en la experiencia, no tienen nada de empírico, proceden exclusivamente de nuestra mente: son, en terminología kantiana, intuiciones puras. Por tanto, nuestra captación de las relaciones de espacio y tiempo son intuiciones puras a priori. Las matemáticas consisten en el estudio de tales intuiciones puras a priori.

Kant señala que los conceptos y juicios de las matemáticas se extraen de la forma de las intuiciones. Todas las intuiciones tienen una parte que Kant denomina intuiciones puras, el espacio y el tiempo, que siempre están presentes en toda intuición, lo que, para Kant, tiene como consecuencia que cualquier proposición verdadera sobre tales relaciones será a priori y pura (sin nada empírico), y eso es lo que las hace objetivas. Los conceptos correspondientes del espacio y el tiempo surgen de la generalización de las intuiciones correspondientes.

Por su parte, para Kant, los axiomas de las matemáticas son juicios (=proposiciones) a priori pero sintéticos, esto es, juicios sintéticos a priori. Para entender lo que esto quiere decir, es importante destacar que Kant deshace la identificación que se podría seguir de la postura de Hume entre analítico y a priori, por una parte, y, por otra, entre a posteriori y sintético. Recuérdese que la distinción a priori - a posteriori es una distinción que habla del origen de nuestro conocimiento, si proviene o no de la experiencia. Por su parte, la distinción entre analítico y sintético es una distinción semántica que sitúa la verdad de una proposición, respectivamente, en la articulación de nuestros conceptos o no. Recordemos que Hume sólo admitía dos tipos de conocimientos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Las relaciones de ideas son a priori, es decir, se conocen independientemente de la experiencia sensible; en concreto, se conocen analizando las relaciones que hay entre las ideas. Por tanto, las relaciones de ideas de Hume se formularán en juicios a priori y analíticos. Hume además, piensa que un juicio a priori sólo puede ser analítico, por lo que para él, se identifican los juicios que son analíticos y los que son a priori: un juicio analítico será a priori y si es a priori será analítico. Dicho de otra forma: las únicas verdades a priori que hay son las verdades conceptuales que se formulan mediante los juicios analíticos. Por su parte, las cuestiones de hecho se conocen a posteriori, mediante la experiencia sensible. Como no pueden ser juicios analíticos, serán sintéticos. Por tanto, las cuestiones de hecho se formulan en juicios sintéticos a posteriori.

Pero Kant añade un tercer tipo de juicio: los juicios sintéticos a priori. Dicho de otro modo, para Kant, un juicio a priori no tiene que ser analítico siempre, como pensaba Hume, sino que también puede ser sintético. Así pues, para Kant, el que un juicio sea a priori no significa automáticamente que sea analítico, puede ser sintético. Por tanto, Kant piensa que además de las verdades a priori que se expresan en juicios analíticos, las verdades conceptuales, hay otras verdades a priori. Y en consecuencia, Kant distingue entre juicios analíticos (siempre a priori) y juicios sintéticos que pueden ser a priori y a posteriori.

Para entender qué significa en Kant un juicio sintético a priori conviene comenzar señalando qué entiende Kant por juicio analítico. La razón es que la definición de Kant no coincide con la que es habitual en la actualidad y ha sido formulada más arriba, sino que es mucho más estrecha, y ello pese a que fue Kant quien introdujo la distinción entre juicios (=proposiciones) analíticos y sintéticos. Kant define los juicios

analíticos como aquellos en que el predicado pertenece al sujeto. Esto supone que los conceptos limitan sus relaciones a que el concepto que hace de predicado afirma una característica del concepto que hace de sujeto. Por ejemplo, es un juicio analítico en el sentido kantiano: un soltero no está casado. El concepto de soltero incluye entre sus subconceptos o notas el de ser varón, humano, no casado, etc. Decir que un soltero no está casado afirma un subconcepto, no estar casado, del concepto de soltero. En la actualidad, las proposiciones analíticas se entienden en un sentido más amplio porque la lógica formal actual ha avanzado desde Kant, permitiendo entender la mayor riqueza de relaciones que realmente existen entre los conceptos.

De hecho, la lógica que conocía Kant no era suficiente para las deducciones en matemáticas. Como señala Kant, partiendo del concepto de figura triangular y el concepto de sus ángulos no podemos llegar nunca a la conclusión de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a un ángulo recto. Igualmente, el doce de la suma de siete y cinco no es producto del concepto de una suma de siete más cinco si nos atenemos a la lógica y a la concepción de los juicios analíticos de Kant. Por eso los juicios matemáticos no pueden ser analíticos en el sentido de Kant. Y si no son analíticos, deben ser sintéticos.

En Kant, un juicio sintético une dos conceptos mediante una intuición. Es decir, una proposición sintética, para Kant, es el producto de unir dos conceptos a través de una intuición. Recordemos que las intuiciones, para Kant, nos las proporciona siempre la sensibilidad. Toda intuición tiene una parte empírica que se formulará mediante un juicio sintético a posteriori y que es contingente. Pero toda intuición tiene también una parte pura, que es necesaria y universal y, por tanto, según la doctrina de Kant, a priori. Cuando nos limitamos a hacer juicios sobre la parte pura de una intuición hacemos juicios matemáticos y son sintéticos a priori.

Finalmente, queda la explicación de Kant de la aplicación de las matemáticas para el conocimiento científico. Simplificando, en la parte llamada “Analítica trascendental” de la Crítica de la razón pura, Kant argumenta que tenemos conocimientos innatos que garantizan que nuestras intuiciones se pueden medir. Se trata de conceptos y proposiciones puros a priori. Kant denomina a dichos conceptos categorías de la cantidad y la cualidad; y a las proposiciones axiomas de la intuición y anticipaciones de la percepción.

LA FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS DESPUÉS DE KANT

Como señala Dummett (1998, pp. 128 y ss.), pese a su importancia, en el siglo XIX la mayor parte de los matemáticos se movieron en una dirección que chocaba con la de Kant. El siglo XIX vio un importante esfuerzo por parte de los matemáticos para introducir rigor en el Análisis, esto es, la teoría de los números reales, racionales como $1/3$ o irracionales como raíz de 2 o pi. Esto era necesario debido a las antinomias generadas por los intentos del siglo anterior para fundamentar el cálculo en la noción de infinitésimos (números infinitamente pequeños distintos de 0); aunque un motivo casi igualmente fuerte fue hacer el análisis independiente de nociones geométricas que eran las que servían de base a la mayor parte de las matemáticas desde los griegos. Normalmente esto se describía como liberar el Análisis del recurso a la intuición porque Kant, como se ha visto, denominaba “intuición pura” a la captación de las relaciones de espacio y tiempo que era la base de las matemáticas.

El primero en acometer la tarea de liberar al análisis de la intuición fue el matemático y filósofo checo Bernard Bolzano. Como filósofo fue una excepción por la poca influencia que Kant ejerció sobre él. Como matemático, estaba determinado a eliminar la intuición del análisis, y probar desde axiomas todo lo que pudiese ser probado, no importaba cómo de obvio pudiese parecer cuando se pensaba en términos geométricos. Una razón para esto fue lo que parece obvio intuitivamente puede no ser verdadero. Si pensamos en una función continua en un intervalo (incluyendo los puntos extremos) representada por una curva en un papel, parece intuitivamente obvio que, en el intervalo dado, cualquier curva debe tener una pendiente excepto en un número finito de puntos; cuando, por ejemplo, la curva está hecha de dos segmentos de línea recta en ángulos diferentes, no hay pendiente en el punto en el que se encuentran las dos líneas. Sin embargo, Bolzano obtuvo el primer ejemplo (aunque no lo publicó) de una función continua en un intervalo pero que no era diferenciable en ningún punto del intervalo. Expresado geoméricamente, esto estaría representado por una curva continua que no tuviese pendiente en ningún sitio; naturalmente, no se puede dibujar, excepto una sucesión de aproximaciones a ella. Sin embargo, incluso cuando lo que parece obvio es de hecho verdadero, en opinión de Bolzano, sigue siendo necesario deducirlo y hacerlo sin invocar ideas ajenas de espacio o tiempo: las matemáticas están interesadas no sólo en establecer verdades sino en determinar qué verdades reposan sobre otras. Así, es obvio “para la intuición” que, si una curva continua al principio de un intervalo está debajo del eje X y al final del intervalo sobre el eje X, debe cruzar el eje X en algún punto del intervalo. En términos puramente aritméticos esto se convierte en el teorema del valor intermedio, con la consecuencia de que si una función continua tienen un valor negativo al principio del intervalo y un valor positivo al final del intervalo, debe tener el valor 0 en algún lugar del intervalo. En 1817 Bolzano publicó un intento de prueba de este teorema, el cual, aunque no sin errores, contribuyó notablemente al programa de liberar el análisis de su dependencia de la intuición espacial.

Para obtener el deseado rigor en la teoría de los números reales el método fundamental en las matemáticas ya lo conocemos: la axiomatización. Pero una axiomatización más rigurosa que la de Euclides, la cual no había sido suficientemente cuidada. En el caso que nos ocupa, consistiría en aislar los rasgos fundamentales de los números reales, en los que pueden hacerse descansar todas las deducciones conocidas de los teoremas sobre ellos. Estos rasgos fundamentales pueden entonces ser supuestos como axiomas y todo lo que se desee probar sobre los números reales está obligado a ser deducido de ellos.

Pero si deseamos además no suponer la existencia de entidades que satisfagan los axiomas hace falta construir los números reales. Su significado aquí está ligado a la fuente común de la que tanto Kant como otros autores han tomado el término: Los Elementos de Euclides. Muchas de las demostraciones en esta obra se formulan como problemas que plantean construir con regla y compás figuras geométricas. Ese es el origen de esta expresión.

Recuérdese que considerábamos un doble proceso: axiomatización y construcción. Por su parte, la axiomatización nos muestra qué rasgos debe tener un sistema de entidades para calificarlo como sistema de números reales y, por otro lado, llevar a cabo la construcción garantiza que no necesitamos suponer la existencia de un sistema que satisfaga los axiomas sino que proporcionamos tales entidades a partir de otras de las que ya disponemos.

Como se trata de un concepto que aparecerá más adelante, resulta necesario ilustrar el concepto de construcción. Aquí se hará mediante la explicación de la construcción de Richard Dedekind de los números reales. Dedekind supone que pueden tomarse los números racionales, que abarcan los enteros y fracciones de enteros tales como $3/8$, como dados. Su construcción de los números reales comienza con la idea de que un número irracional (aquellos cuya expresión decimal tiene infinitas cifras, por ejemplo, raíz cuadrada de 2) tiene una posición determinada con respecto a los racionales: todo número racional es o más pequeño o más grande que un número irracional. Considera entonces una “cortadura” en los racionales. Una cortadura es una partición de todos los racionales en dos clases, una inferior y otra superior, tales que ninguna clase es vacía, todo racional pertenece a una y sólo una de las clases, un número racional más pequeño que un elemento dado de la clase inferior también pertenece a la clase inferior, y uno más grande que uno dado de la clase superior también pertenece a la clase superior. Una de tales cortaduras es la que divide los racionales en todos los que son menores o iguales que $8/5$ (la clase inferior) y todos los más grandes que $8/5$ (la clase superior). Otra es la que los divide en aquellos cuya raíz cuadrada es menor que 2 (la clase inferior) y aquellos cuya raíz cuadrada es mayor que 2 (la clase superior): ninguno está fuera, puesto que no hay ningún número racional que sea la raíz cuadrada de 2. Es evidente que una cortadura debe ser de estos tres tipos: (1) la clase inferior tiene un elemento que es el mayor, pero la superior no tiene un elemento que sea el menor (nuestro primer ejemplo $-8/5-$ era de este tipo); (2) la clase superior tiene un elemento que es el menor, pero la clase inferior no tiene un elemento que sea el mayor; (3) la clase inferior no tiene un elemento que sea el mayor, y la clase superior no tiene un elemento que sea el menor (el segundo ejemplo $-$ raíz cuadrada de 2 $-$ era un caso de este tipo). Los números reales pueden identificarse con las clases superiores de las cortaduras que no tienen menor elemento en la clase superior (los tipos 1 y 3). En unos casos, como el ejemplo de $8/5$ (cortadura tipo 1), coinciden con los números racionales; en otros casos, como en el ejemplo de la raíz cuadrada de 2 (cortadura tipo 3), coincide con un número irracional. Con los números racionales e irracionales tenemos el conjunto completo de los números reales.

EL FORMALISMO

Pese a lo dicho en la sección anterior, la influencia de Kant no desapareció. El formalismo es una posición en filosofía de las matemáticas que sigue siendo fiel a Kant en esencia aunque recoge las pretensiones de la eliminación de la intuición pura en el sentido de intuición geométrica. Su autor más importante es David Hilbert. Un formalista hilbertiano considera que el lenguaje, en concreto el lenguaje matemático, puede reducirse a operar espaciotemporalmente con signos. Y saca como consecuencia que nuestros conceptos matemáticos pueden ser expresados, como pensaba Kant, en operaciones sobre las relaciones de espacio y tiempo. Sin embargo, cuando Kant decía esto pensaba básicamente en la geometría (construir figuras y sólidos geométricos). Cuando los formalistas hablan de operaciones sobre las relaciones de espacio y tiempo piensan en los sistemas formales.

Un sistema formal (Koerner 1968, “Logicismo”) es una teoría axiomatizada en la que se ha sustituido el lenguaje natural por un conjunto de signos que obedecen a reglas que se reducen a operar sobre relaciones espacio - temporales con los signos. Por ejemplo,

formar oraciones es construir una hilera de signos con un orden dado. Para ilustrarlo podemos recurrir a la formalización de la lógica cuantificacional de primer orden (recuérdese lo dicho sobre la introducción a la lógica como supuesto de estas clases). También podemos recurrir a la formalización del propio Hilbert de la aritmética. Recordemos aquí los axiomas de la aritmética, esto es, la definición del concepto de número natural:

1. 0 es un número natural
2. Si x es un número natural el sucesor de x es un número natural
3. El 0 no es sucesor de ningún número natural
4. Para todo x e y si sus sucesores son iguales entonces x e y son iguales
5. Dada una propiedad, si 0 tiene esa propiedad y si para un número natural cualquiera la tiene él y su sucesor, entonces todo número natural tiene la propiedad.

Según Hilbert, la materia de estudio de la teoría elemental de los números es el conjunto de los signos “I”, “II”, “III”, “III”, “IIII”, etc. más el proceso de producir estos signos empezando con “I” y añadiendo cada vez otro trazo después del último trazo del signo anterior. El signo inicial “I” y la regla de producción proporcionan juntos los objetos de la teoría. Se utilizan letras minúsculas para designar cifras no especificadas. Para las operaciones hay dos signos. El signo “=” que indica que dos cifras pueden sustituirse mutuamente y el signo “<” que indica que la cifra de la izquierda está contenida en la de la derecha. Con estos signos pueden definirse (introduciendo los signos correspondientes) la adición, la sustracción, la multiplicación y la división y se pueden expresar sus leyes.

Por su parte, el axioma 5, denominado principio de inducción matemática, se formaliza así: a) “I” tiene cierta propiedad, b) si cuando cualquier expresión trazo posee la propiedad entonces la posee la siguiente (la formada añadiendo un “I” a la inicial) entonces se verá que la propiedad la posee cualquier expresión-trazo que puede producirse. Aquí el verbo “ver” no es gratuito. Se supone que todas las operaciones descritas se reducen a operaciones en el espacio y el tiempo.

Así, por una parte, el formalismo es heredero de Kant. Por otra parte, el formalismo es una forma de nominalismo. Para el formalismo, como para cualquier nominalismo, no existen los conceptos correctos o incorrectos. Los conceptos nos los inventamos nosotros. Por tanto, los conceptos matemáticos y sus teorías correspondientes con sus axiomas son producto de nuestra imaginación. El único requisito es que no haya contradicciones en el concepto (expresado en el conjunto de los axiomas).

El formalismo tiene en contra los denominados Teoremas de Incompletitud de Gödel formulados por Kurt Gödel en 1931. Una consecuencia de estos teoremas es que es imposible presentar un sistema formal para la aritmética que consiga reunir todos sus teoremas sin caer en una contradicción.

INTUICIONISMO

El concepto fundamental del intuicionismo es uno que ya hemos nombrado: la construcción. Para un intuicionista (Koerner 1968, “Intuicionismo”) una construcción es una entidad mental y en ningún caso se pueden identificar con entidades lingüísticas. Las construcciones no son oraciones del lenguaje natural ni de un lenguaje o sistema formal aunque puedan expresarse en ellos.

Al tratarse de una entidad mental tampoco, en opinión de los intuicionistas, tiene carácter espacial. Aquí se separan de Kant. Kant pensaba que los fenómenos menta-

les eran sólo temporales, no espaciales, pero pensaba que su representación sólo podía ser espacial como en el caso de los fenómenos físicos. En sentido intuicionista, la construcción tiene el sentido complementario a la axiomatización que hemos visto anteriormente pero con peculiaridades que la restringen.

Como ilustración, podemos considerar la explicación intuicionista del significado de una operación lógica: ésta no se hace especificando las condiciones de verdad de las oraciones complejas en términos de las oraciones que las constituyen. Por el contrario, lo que se hace es especificar cuándo una construcción es una deducción de una oración cuyo signo principal es la operación en cuestión, supuesto que se sabe la deducción de las oraciones que la constituyen. Por ejemplo, una deducción de una conjunción “A & B” es algo que deduce A y también deduce B. Una deducción de “A o B” es algo que o deduce A o deduce B. Una deducción de “no A” es una operación de la que podemos decir, aplicada a cualquier deducción de A, conducirá a una contradicción; por tanto garantiza que nunca encontraremos una deducción de A.

Desde esta perspectiva muchas verdades lógicas de la lógica clásica siguen valiendo, pero no todas. Por ejemplo el Principio de Tercero excluido “A o no A” no es válido. Por lo que se ha dicho, para poder afirmar el principio de tercero excluido en un caso concreto se debe tener una deducción de A o una deducción de no A. Pero dado lo dicho también puede darse el caso que ni tengamos una deducción de A y tampoco una de no A. Podemos sencillamente no saber si existe una deducción para A o para no A.

Debido a esta posición, existen procedimientos de deducción que no son admisibles para un intuicionista por lo que, en ese caso, la matemática intuicionista trata de reconstruir las matemáticas existentes con sus procedimientos restringidos. La mayoría de los matemáticos no están por la labor y creen que estas restricciones no están justificadas.

De todos modos, el intuicionismo encierra una posición metafísica que muestra su filiación kantiana. Los matemáticos y lógicos no intuicionistas señalan que las afirmaciones deben ser o verdaderas o falsas y eso supone que hay una realidad objetiva que de alguna manera produce esa verdad o falsedad. Otra cosa es que nosotros lo sepamos o no, pero se supone siempre que las afirmaciones son o verdaderas o falsas. El intuicionismo se niega a aceptar ese supuesto metafísico de una realidad que nosotros no podemos captar directamente. Para el intuicionismo no puede aceptarse como verdadero aquello que no tiene una prueba en su favor para nosotros. No hay verdad independiente del sujeto. Esto es idealismo y el idealismo intuicionista es de raíz kantiana.

BIBLIOGRAFÍA

- DUMMETT, M. (1998) “The Philosophy of Mathematics” en Grayling, A. C. (ed.) *Philosophy 2: Further Through The Subject*, Oxford University Press, 1998.
- HUME, D. (1739) *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Tecnos, versión de Félix Duque (1977), 1988, (SB se refiere a la paginación de la edición Selby-Biggem)
- KANT, I. (1781) *Crítica de la razón pura*, versión de Pedro Ribas (1978), editorial Alfaguara, 1983.
- KOERNER [KÖRNER], S. (1968) *Introducción a la filosofía de la matemática*, Editorial Siglo XXI, 1968.
- DESCARTES, R. (1641) *Meditaciones metafísicas*, Editorial Alfaguara, versión de Vidal Peña, 1977.
- DÍEZ, J. A y MOULINES, C. U. (1997) *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Editorial Ariel, 1999.
- MAZA GÓMEZ, C. (2008), *Matemáticas en la antigüedad* <<http://www.personal.us.es/cmaza/portada.html>>
- SHABEL, L. (1997) *Mathematics in Kant's Critical Philosophy. Reflections on Mathematical Practice*, London: Routledge, 2003.
- SOLÍS, C. y SELLES, M. (2005) *Historia de la ciencia*, Editorial Espasa, 2005.

EN TORNO A LAS NECESIDADES: H. MARCUSE Y A. HELLER

Teresa Aguilar García

Doctora en Filosofía
ytemas@yahoo.es

Abstract: This text analyzes the theoretical positions of Marcuse and Heller on the necessities. Agnes Heller destroys the classic Marxist dichotomy between false and true necessities, betting for an individualistic and critical vision to the Marxist concept of “necessity”, and Herbert Marcuse proposes the creation of new necessities of social liberation.

Keywords: unreal/real necessities, unsatisfied society, false/true necessities, social liberation.

LAS NECESIDADES EN LA TEORÍA CRÍTICA DE MARCUSE

Sólo se pueden producir necesidades nuevas si empezamos por cambiar los mecanismos que producen las necesidades tal y como son hoy y para hacer esto tiene que existir la necesidad de suprimir los viejos mecanismos. Este es el círculo aquí presente y no sé cómo se sale de él.

Herbert Marcuse. *El final de la utopía*.

La teoría crítica de Marcuse es uno de los últimos proyectos antropológicos interesados en el surgimiento de un nuevo tipo de individuo. El interés centrado en el sujeto como agente que posibilitará la transformación de la sociedad en libre, y que contempla aún al individuo como ser social ocupante de un mundo sobre el que puede influir y con el que establece un compromiso que le hace ser activo. La sociedad que Marcuse abandonó en 1979, iniciaba el giro hacia el individualismo que por ser metodológico, activamente aplicado por el imperialismo capitalista, se volvía inaprensible y colocaba al sujeto en una posición atomística guiada por intereses mediáticos. La separación individuo/sociedad se hacía laxa. Ante este estado de cosas, cuyo peligro radica en la ausencia de necesidad de cambio social, Marcuse ve el callejón sin salida del individuo del capitalismo avanzado. Pues si para la sociedad libre sólo existe un acceso, que es a través del cambio radical de la realidad existente, y éste no puede darse porque los agentes sociales encargados de hacerlo no tienen necesidad de cambio, ni rechazo alguno del orden establecido, entonces las posibilidades de liberación son mínimas. Su modelo social es dialéctico en tanto que ve en la negación del estado de cosas establecido el surgimiento de la liberación de la existencia humana total, además de holístico, al entender al sujeto inmerso en un proceso social que trasciende lo individual y exige un cambio cualitativo, del sistema mismo en su conjunto.

“Es la totalidad lo que está en cuestión” (Marcuse, 1972:133), dice en *El hombre unidimensional*. Pone en primer lugar la “necesidad de cambiar las condiciones de existencia intolerables”, la necesidad de liberación de la sociedad actual, como requisito previo del cambio que conducirá a una sociedad libre. Esta necesidad básica es objetivamente demostrable pero subjetivamente irrealizable ya que aún siendo constatable el grado de opresión, injusticia, desigualdad, los sujetos no sienten subjetivamente esa realidad como tal y por tanto no pueden aspirar al cambio de lo establecido. Marcuse se pregunta: ¿Cómo podemos considerar la aparición de estas necesidades y satisfacerlas en el interior de la sociedad establecida y en contra de ella, es decir, con anterioridad a la liberación? (1986:144). En diversas partes de su obra responde a la impotencia con la que se declara en *El final de la utopía*: “Es esta una dialéctica a la que no encuentro salida”; señalando cuáles pueden ser los agentes capaces de promover el cambio:

- La actitud en contra de las maniobras del sistema totalitario capitalista, mediante una contragestión. En *Final de la utopía*.
- Los sujetos capaces de llevarlo a cabo, aquéllos que por ser los excluidos del sistema están libres de su alineación: los “outsiders”, *El hombre unidimensional*.
- El arte como idea reguladora para transformar el mundo. La dimensión estética puede cambiar la conciencia y los impulsos de los hombres, en *La dimensión estética*.
- La imaginación, como motor del cambio, en *La dimensión estética*.
- La conciencia, en definitiva, como el único lugar posible de gestación del cambio: “La conciencia, la más apreciada institución moral del individuo civilizado” (Marcuse, 1976:61).

Marcuse encuentra en los intersticios de la sociedad la fuente del cambio esperado, en el fondo buscando como Marx la contradicción del sistema que acabará quebrándose por alguna parte. Así, propone el nacimiento de nuevas necesidades por la vía de la contragestión:

Si es posible imaginarse la génesis de esas nuevas necesidades como desarrollo radical de las necesidades existentes, o si para liberar esas necesidades ha de volver la dictadura de las ideas, no la del proletariado sino una contraadministración, contragestión. No hacer nada útil en el sentido de la sociedad dominante, sino sólo lo que está libre de la servidumbre de la utilidad (Marcuse, 1986:34).

Así la contragestión práctica comienza cuando los individuos se resisten a ser adoctrinados ideológicamente desde el propio sillón de casa, haciendo uso de la apatía frente a lo que se les impone mediáticamente.

Sin embargo Marcuse, consciente de que ya no es la clase proletaria la encargada de la transformación, y ante la evidencia del cambio como necesidad objetiva social, explica cómo la necesidad subjetiva es reprimida a través de la satisfacción imaginaria de las necesidades que constituye manipulación ideológica. Por tanto reconoce que los “outsiders” y hippies pueden tomar el relevo de los proletarios, aquellos en quienes Marx depositó la confianza en el cambio, por considerarlos libres de las necesidades represivas de la sociedad capitalista. Y ello porque en la sociedad unidimensional que analiza la clase dominada está integrada en el terreno de las necesidades dirigidas o

falsas que reproducen el capitalismo monopolista. Pero la no detectabilidad de la clase encargada del cambio no exime de la lucha:

El hecho de que hoy no podamos identificar una clase específica como fuerza revolucionaria no es una excusa para no usar todas las posibilidades para detener los mecanismos de represión en el individuo (Marcuse, 1972:145).

En este punto Marcuse reivindica otra nueva liberación, la liberación de las necesidades que son obsoletas en nuestra sociedad, que son las represivas, las irreales, entre ellas la del trabajo en un mundo que tecnológicamente podría hacer efectiva su liberación. Hasta el punto de que habla de una "tecnología de la liberación" (1972:142) en la que convergen técnica y arte, trabajo y juego, reino de la necesidad y reino de la libertad, así como la satisfacción de las necesidades instintivas.

En esta fase en la que se ha conseguido una sociedad libre, es la tecnología la que libera haciendo posible esa sociedad estética, sociedad como obra de arte a la que aspiraba Marcuse. "La necesidad de la transformación humana nos conduce a la dimensión estética o a la razón de la sensibilidad como alternativa a la racionalidad dominante." Y es cuando apela al tipo de liberación más abstracto o de mayor alcance, la liberación de la conciencia humana. Para ello exige la separación entre el reino de las necesidades y el de la libertad, pues éste no puede existir sino fuera de aquél. Considera que la tecnología hoy hace posible la supresión del trabajo alienado que modifica por completo el reino de las necesidades. Sólo cambiando el sistema de producción actual que nos sumerge incesantemente en el reino de las necesidades, podremos alcanzar el reino de la libertad, haciendo equivaler producción/producto en función de necesidades reales. Marcuse apunta a la liberación de la conciencia humana a través de la liberación de la sociedad actual que implica la liberación de las necesidades represivas o inducidas o creadas, en oposición a las necesidades biológicas, vitales o radicales que trascienden el mero plano de la satisfacción de deseos materiales, la liberación del ser humano o su emancipación, en definitiva mensaje frankfurtiano. Marcuse hace recaer en la conciencia la posibilidad del cambio social, porque es su necesidad lo que hará posible la mejor liberación que es la de la conciencia. Pero sólo es posible resaltar la conciencia como el último reducto donde las condiciones objetivas para la liberación encuentren eco si se tiene una buena dosis de esperanza en el hombre entendido como conciencia, y admitiendo que es en esa conciencia alienada, privada de su recto juicio y posibilidades, donde se encuentra el germen para una sociedad que pasa por la creación de un nuevo sujeto, es decir, de una nueva conciencia. Lo que Marcuse pretende es que los ocupantes de las nuevas sociedades tomen conciencia de su realidad, caigan en la cuenta de que la auténtica libertad no es la que prometen las sociedades consumistas.

Poder elegir libremente entre mercancías o servicios no es necesariamente ser libre si se está condicionado en cuanto a las necesidades de estas mercancías o servicios (Masset, 1972:35).

Su teoría de las necesidades tiende a la destrucción de las falsas necesidades que inventaría en toda su obra: necesidad de luchar para vivir, "de ganarse la vida", el principio de rendimiento. La necesidad de adaptarse, de no desentonar, la necesidad de una producción dispendiosa y unida a la destrucción, etc.; y a la sustitución por otras nuevas no esclavizantes ni regidas por el principio del rendimiento, sino del placer.

Ve en la reducción de necesidades la vía de la liberación humana, haciendo suya la máxima de que no es más feliz quien más tiene sino quien menos necesita, posición contraria a la de los ahora sistemas neoliberales cuya construcción y mantenimiento se erige en la proliferación de necesidades y las vías para la satisfacción de las mismas mediante el sistema de mercado libre. El cambio a lo cualitativo que potenciaba Marcuse, significaba intercambiar las múltiples necesidades mercantilistas que genera el capitalismo avanzado por las vitales que son cualitativas, para las que no importa el número y sí la cualidad, que afectan a toda la existencia humana: necesidad de paz, de felicidad, de belleza, de tranquilidad, etc. (Masset, 1972:37). Estas necesidades vitales, cualitativas, son biológicas en el sentido en que los seres, para su funcionamiento como organismos, las requieren, necesidad de libertad como felicidad no mediada represivamente. Por lo tanto se trata de necesidades vitales, reales, contrarias a las necesidades falsas que perpetúan el sistema de producción establecido y que no poseen el cariz de biológicas en tanto no satisfacen los instintos de la especie: “Sobre la base biológica de las necesidades no sublimadas, las necesidades sublimadas se desarrollarán en ella libremente, y la energía erótica, desarrollándose en forma social, suscitará en ella “la cooperación y la solidaridad en el establecimiento de un mundo natural y social” que rechazará la dominación y la presión represiva y cuyo principio de realidad no será otro que la paz”.

Concluyendo, ¿qué entiende Marcuse por liberación y qué papel juegan las necesidades para su consecución, así como la represión? Marcuse piensa en una civilización no represiva, liberada y supone que la represión excedente, la impuesta por el sistema de dominación, debe ser motivo suficiente para generar nuevas necesidades tendentes a la disolución de la represión, a la desalineación. Siendo que para salir de esa enajenación necesitan los sujetos precisamente la conciencia crítica que les está siendo ahogada, es en esa encrucijada donde se centran los esfuerzos de Marcuse por superar el callejón sin salida. Es decir, se hace necesario un cambio revolucionario, total, de la sociedad capitalista, destruyendo el principio de rendimiento sobre el que se sustenta: cambio en la forma de producción y en la orientación hedonista en detrimento de la calvinista, para abrazar resueltamente una sociedad libre regida por el principio del placer. Esto supone una lectura freudiana que ya no justifica el progreso a base de la represión humana, sino que se contempla fruto de la liberación del humano por la máquina, ya posible técnicamente, y de la reivindicación de una dimensión estética, felicitaria, libre de retorcidos procesos sublimadores.

LA TEORÍA DE LAS NECESIDADES DE AGNES HELLER

Una posible jerarquización de la polarización binaria que Marcuse encuentra entre las necesidades y las prioridades entre ellas, establece la oposición necesidad de cambio/ necesidad de permanencia como el primer antagonismo que tiene que superar el individuo del capitalismo avanzado. Propone la primacía de las necesidades radicales, reales, sobre las imaginarias, falsas necesidades, en tanto que necesidades sociales prevalentes sobre las individuales. Son vitales, nuevas, sobre las presentes y represivas. Propone que las nuevas necesidades sean fruto del deseo común y así necesidad se convierte en deseo único de cambio, no en el mantenimiento de múltiples deseos, siempre candentes, que genera el sistema de mercado; deseos siempre encauzados por las misivas del poder dominante. Marcuse ve una violenta oposición entre la realidad

y el deseo que le impulsa a transformar esa realidad a través del deseo de otra nueva, mejor, que abandone definitivamente el antagonismo entre lo que hay y lo que debería haber. De la inexacta equivalencia entre los dos términos en torno a los que hasta ahora gira la existencia humana, el ser y el deber ser, Marcuse extrae la urgencia de disolución de antagonismos, que es la disolución de la represión, pues no es necesaria. Apostando por una humanidad guiada por el principio del placer y no el de rendimiento, realidad y deseo habitan un mismo territorio, mundo en el que las falsas necesidades (de trabajo, de conservación de la vida...) dejan de esclavizar al individuo y en el que deja de sacrificarse el principio auténtico por el que debe guiarse la sociedad.

Toda la exposición marcusiana se traduce en “gran narrativa” para las generaciones posteriores a Marcuse que califican su teoría social como perteneciente a las políticas redentoras o salvadoras en las que ya no es posible creer. Y no es que el panorama político pueda dejar de verse sin el antagonismo entre una realidad y un deseo que pretende trascenderla, sino que las lecturas de este mundo ya en pleno desarrollo de aquél capitalismo que Marcuse llamó avanzado, se articulan en torno a esquemas que no incluyen terminologías marxistas o utópicas, prefiriendo una integración, que no pasa por asimilación, del estado económico y político quizá por la desesperanza propiciada por el fracaso de los sistemas socialistas.

Es así como las necesidades dejan de articular el proceso de liberación humano que llevaban a cabo las antropologías socialistas y pasan a ser consideradas como índices de satisfacción de una sociedad insatisfecha.

La pensadora Agnes Heller, discípula de Lukács, escribe una revisión de la teoría de las necesidades en Marx, tras haber tomado un giro antiantropológico en su explicación de la sociedad, después del fracaso de las políticas de izquierda. Así, detecta en su revisión, que aquéllas necesidades radicales al estilo de Marx por las que abogaba, no tienen razón de ser dado que todas las necesidades son forzosamente verdaderas o reales desde el momento en que el sujeto autónomo las siente. No hay validez en la separación entre reales/irreales pues esta diferenciación es paradójica, ya que si algo es necesario no puede ser a la vez innecesario. E implica adoptar la postura demiúrgica que decide qué es necesario y qué no.

La separación entre verdaderas/falsas, que redundaba a su vez en reales/irreales, implica la idea de conciencia manipulada que es la que impediría que los sujetos manifestaran sus verdaderas necesidades, a lo que Heller replica que el que apela a un nivel de conciencia correcto en que las necesidades imaginarias se reemplazarían por reales, se coloca en una posición demiúrgica siendo que su conciencia debiera estar manipulada igualmente, si no, ¿cómo podríamos saber que su conciencia no está fetichizada? Por tanto, sobre la base de que no existe un criterio válido para bipolarizar las necesidades pues la conciencia no es garante de tal separación, todas las necesidades son reales y deben satisfacerse porque son concretas “Uno no tiene “una” necesidad, uno tiene necesidad de esto o de lo otro. Todas esas necesidades concretas son reales, porque la persona las “tiene”, son las necesidades que tiene”. Además sólo los deseos son inconscientes, con lo que la separación inconscientes/conscientes tampoco tiene sentido. Una vez deshechas todas las distinciones entre necesidades que desbaratan una lectura marxista de las necesidades que en esa dicotomía ve la posibilidad de cambio social, Heller admite que todas las necesidades son individuales: “Necesidad es una categoría social, pero las necesidades son siempre individuales” y el límite de todas ellas viene definido por el imperativo kantiano:

Todas las necesidades deben ser reconocidas de manera equitativa excepto la satisfacción de aquellas que impliquen a otras personas como meros medios (Heller, 1996:84).

El único problema que Heller ve tras la desaparición de dichas dicotomías es una cuestión que sin embargo es plenamente marcusiana: ¿Pero quién va a llenar el vacío entre las necesidades adscritas y la ausencia de satisfacciones? ¿Cómo se eliminará la anomalía? Heller encuentra nuestras sociedades actuales pobladas de satisfactores socialmente atribuidos pero que no están al alcance de muchos. La solución es acortar la diferencia entre necesidades adscritas y provisión de su satisfacción, ante el fracaso de una gran narrativa ineficaz a través de necesidades radicales. Las necesidades no articulan el estado social que podría reclamar el cambio social, son reducidas a individuales (las necesidades como sentimiento consciente de que falta algo) y en ausencia de una falsa conciencia que las haría bivalentes, son reconocidas todas por igual según la supuesta autonomía del que las porta. En su lugar, la insatisfacción, como concepto que guía las nuevas sociedades, ejerce de “fuerza motivadora” y mantiene en funcionamiento todas las instituciones. La búsqueda y la lucha radican en la necesidad de insatisfacción que según Heller se desea, la necesidad de no sentirse completamente satisfechos:

Los hombres y las mujeres modernos no poseen la necesidad de sentirse completamente satisfechos porque si de ellos dependiera, eso significaría el final de la búsqueda y la lucha, que después de todo es nuestro elemento vital. Significaría claudicar ante cualquier desarrollo posterior (Heller, 1996:189).

Piensa que vivimos en sociedades permanentemente insatisfechas, caracterizadas por la expansión de necesidades y deseos, pero que sólo aquéllas necesidades formuladas como exigencias son racionales, pasando a ser irracionales las radicales no teorizables, es decir, no legitimadas por el sistema. La única conciencia que es válido esgrimir, frente a las demodés conciencias manipuladas, es la de aceptar la insatisfacción como inherente al sistema y “como primer requisito para exigir la legitimidad” (Heller, 1996: 176).

El cambio no es necesario para los pensadores desilusionados de la izquierda en términos cualitativos, y esas necesidades no cuantificables que reclamaba Marcuse, desaparecen en un mundo actual no sostenible por la dialéctica de la liberación a través de las necesidades. En su lugar se admite que la distribución moderna de necesidades es totalmente cuantitativa: “La cantidad sigue siendo el núcleo de la cualidad”, y “la crítica de necesidades debe de ser de carácter personal” (Heller, 1996: 80 y 118). No sabemos si la gente no puede ser feliz de otra manera o no quiere, disolviendo las diferencias entre lo que es válidamente necesario y lo que no lo es, abstrayendo al mismo tiempo la existencia de un sistema monetario altamente desarrollado que inculca necesidades en los sujetos a favor de su propio mantenimiento. Relegar las necesidades a mero compendio de sentimientos incapaces de jugar un papel decisivo en la lucha por la libertad humana, supone garantizar que tal libertad no será alcanzada por tratarse de necesidad abstracta y social y por tanto no teorizable.

Sin embargo, la tesis de la sociedad insatisfecha no puede responder de su propia insatisfacción, y resulta incongruente pues facilitaría la idea de cambio cuando más bien lo que provoca es la asimilación del individuo a la insatisfacción, al sistema de insatisfacción de la escalada de necesidades concretas. El individuo insatisfecho lo es

de manera concreta, su insatisfacción no es política y parece que no puede ser radical ya, por el fracaso de las políticas que llama redentoras; así las necesidades radicales no pueden ser satisfechas más que individualmente pues la articulación de un orden social distinto es ya impensable por no factible. Por eso las necesidades son siempre individuales, y entra en la dimensión de la vida privada como único lugar posible donde alcanzar la satisfacción. Pero el problema del individuo como sujeto necesitante y el sistema idóneo donde tales necesidades pudieran satisfacerse de la manera más óptima para todos sigue en pie.

Se traslada la óptica desde la revolución a la reforma, pero no creyendo que el sistema aún es reformable como creía Lukács, sino pensando que no lo es, al menos de manera radical, y que no queda más remedio que colocarse en el plano del individuo que no es demasiado trascendente, es decir, que ante su incapacidad de ir más allá de lo dado, no tiene otra opción que trabajar en la línea de lo existente y plantear las soluciones a los problemas sociales desde una perspectiva intrasistémica. En este contexto el callejón sin salida de Marcuse, que es el callejón sin salida de la modernidad, se desvanece, porque lo que se considera muerto es el propio sujeto.

Sin embargo, pese a la falta de ese sujeto que ya pertenece a la pasada modernidad, se detecta y se requiere un plano de vida cotidiana, exclusivamente individual, desde el que se ven las nuevas sociedades. Como observa Ventós:

Vuelco sobre la esfera individual obviando la social, la búsqueda de la felicidad vía individuo-sensación, haciendo abstracción de la teoría y del arte, relegándolos a favor de la satisfacción individual (De Ventós, 1998:156).

Habla de una “disolución psicológica de lo social” en la que se contempla la carencia como “estigma personal”. “Es más, al gravitar la responsabilidad sólo sobre el individuo, las tomas de posición colectivas o revolucionarias pierden todo sentido” (De Ventós, 1998:251). Tesis que se corresponde con la marcusiana que afirma cómo la sociedad ha invadido las raíces de la existencia individual, incluso inconsciente. Lo social no existe sino como suma de individualidades y cada una de ellas separadamente ha de hacer frente a la fragmentariedad proyectada de la sociedad en cada una de sus mentes. Clima que favorece la ausencia de necesidad de teoría, de una explicación que al cabo no se corresponde con la realidad y por supuesto con la necesidad de cambio:

La realidad aparece como una cuestión de sentimientos o de sensaciones, de relaciones y negociaciones personales, con lo que el tema del cambio social desaparece a favor del tema del cambio de carácter dejando en cualquier caso intacta la estructura de dominación (De Ventós, 1998: 260).

CONCLUSIÓN

El proyecto trascendente de Marcuse, única vía para escapar al círculo que planteaba en *El final de la utopía*, debe abandonarse¹ a juicio de quienes no encuentran

¹ “El proyecto de que este mundo puede ser trascendido y de que una sociedad libre de la jerarquía social, de los conflictos sociales, etc., podría alcanzarse mediante la negación absoluta y práctica de la presente fase del entramado moderno, debe ser abandonado. El mesianismo, o el impulso de redención, es asunto de religión, no de política ya que sus límites son trascendentes. Es una ilusión peligrosa”. Heller, A. “Una revisión...”, p. 117.

diferencia alguna entre las necesidades humanas y que al admitir la satisfacción de todas ellas por igual está contemplando indirectamente también la posibilidad de que las radicales sean satisfechas. El problema es que la necesidad de cambio en nuestras sociedades actuales no se entiende como necesidad social, precisamente por invalidar una polarización de necesidades, se mueve en la esfera individual, los sujetos de nuestras sociedades aspiran a un cambio individual que no rebasa la esfera de su vida privada, deseando más que necesitando un cuerpo distinto, un poder adquisitivo mayor o un status socioeconómico mejor, en definitiva también una vida mejor, pero entendida desde un paradigma intraindividual que no contempla al otro sino como adversario o medio en el peor de los casos y en el mejor como otra mónada más que aspira a su vez a la construcción de un universo propio de deseos satisfechos. Sin embargo la salida del callejón sigue implicando la impugnación de este estado de cosas, tan indeseable que a veces la crítica se hace insuficiente.

LAS IDEAS GNOSEOLÓGICAS Y POLÍTICAS DE M. SACRISTÁN: DEFENSA DE LA ABSTRACCIÓN Y POLÍTICA DE LA CORDURA

Vicent Agut i Martínez¹

Abstract: There is an evident intention of practising a gnoseological thinking in Sacristan as an introduction to politics of mesotés. We will divide this paper into two sections: 1) Heidegger and modern logic: a critic to objection of abstraction. It's important to outline that abstraction presides different ways to access to reality. 2) *mesotés* and gandhism as alternatives to millenarism thinking. If we consider that there is not a demonstrative proof in absolute sense, i. e., that reason is limited, so we have to conclude that in politics there is not a point of view of God that we could imagine with success.

Keywords: gnoseological thinking, abstraction, praxis, mesotés.

En lo que sigue queremos establecer qué tipo de nexo existe, según M. Sacristán, entre lo gnoseológico, cuya idea-madre es la idea de verdad –que hoy se halla en trance de replanteamiento–², y cuyo fundamento supone la abstracción, y su apuesta por una política de la cordura. Como subraya M. Rosa Borrás, nuestro autor siempre concibió el hombre según su dimensión cognoscitiva y su capacidad para convertir ésta en motor de su libertad³.

Me parece que Sacristán fundamenta esa conexión sobre tres soportes: **1)** Defensa de la abstracción; por ejemplo: frente al misticismo heideggeriano y el convencionalismo de la lógica. En su *Introducción a la lógica y al análisis formal*, leemos lo siguiente: “Una ciencia, una investigación o una teoría se caracterizan por las especiales abstracciones básicas que constituyen el punto de vista según el cual se va a considerar la realidad”⁴. Abstractar significa aislar mentalmente, establecer un filtro que nos permita la representación del objeto formal, etc. No supone el suplantamiento de lo real y sí establecer, por decirlo según Ortega, cuál es el lugar ideal de la cosa y según qué sistema de realidades⁵. Abstractamos porque no hay otra manera de sentar las bases de un saber consciente susceptible de comunicación y discusión. En su opinión, la abstracción preside todas las vías racionales de penetración en la realidad⁶. **2)** Especial interés merece, una

¹ vicent.agut@terra.es

² Sacristán Luzón, M.: “Verdad: desvelación y ley”, en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, II, Barcelona, Icaria, 1984, 15-55, p. 16.

³ “Entrevista a M. Rosa Borrás”, en Salvador López Arnal y Pere la Fuente: *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, p. 399.

⁴ Sacristán Luzón, M.: *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 17.

⁵ Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 80-81.

⁶ *Introducción a la lógica y al análisis formal*, p. 17.

vez subrayada su apuesta por la abstracción, su distinción entre la creencia racional y la irracional. Escribe nuestro autor: “La contraposición saber-creer esconde, en realidad, la contraposición verdadera, que es la que se da entre la creencia racional y la irracional”⁷. Sacristán nos propone construir con precisión el conjunto de deficiencias gnoseológicas de la idea reguladora “creencia racional”⁸. Semejante tarea, si aceptamos que el campo de la creencia racional más característico del filósofo es la concepción del mundo, constituye una de las claves que permite establecer un hilo conductor en su pensamiento. Leemos lo siguiente en “La tarea de Engels en el “Anti-Dühring””: “Una concepción del mundo no es un saber, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito. Esta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acríficas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, “inconscientes” en el sujeto que obra o reacciona”⁹. Entre estos principios o creencias y la realidad –que nos envuelve, y que resulta constituida por estos principios (incluida la idea de verdad)–, no existe una relación reflejo-reflejante. Que exista una formulación explícita de la concepción no significa que luego vaya a ser fácil determinar cuál es la concepción realmente activa. Necesitamos de ellas, por ejemplo, cuando nuestro objetivo es fijar nuestras expectativas. Debemos distinguir entre la concepción y el conocimiento científico; pero en ningún caso establecer un *Korismós* entre ambos planos¹⁰. **3)** Finalmente, si tenemos en cuenta los actuales condicionamientos económicos, Sacristán opina que debemos liberarnos del corsé milenarista. No existe un Reino de los Cielos ni un Juicio Final. Somos, ya en un sentido biológico, la especie de la *hybris*, del pecado original y de la soberbia, esto es, la especie exagerada¹¹. Debemos abandonar el optimismo dieciochesco y el idealismo objetivo hegeliano.

Dividiremos nuestro trabajo en dos apartados: 1) La defensa de la abstracción frente a Heidegger y el convencionalismo lógico. Ambos resbalan, dicho zubiristamente, sobre el problema de la realidad. 2) La fundamentación de una nueva política: *mesotés* aristotélico y gandhismo frente a milenarismo escatológico. Frente a una cultura de la contradicción, que idolatra la negación de la negación, Sacristán nos advierte que lo difícil, o sea, aquellas cuestiones que más nos importan, justamente por vitales, casi siempre son inciertas.

1) LA DEFENSA DE LA ABSTRACCIÓN: SACRISTÁN CONTRA HEIDEGGER Y EL CONVENCIONALISMO LÓGICO

Debemos distinguir entre la abstracción vulgar y la abstracción científica. El lenguaje científico, a diferencia del lenguaje étnico –que es mucho más apto para reflejar

⁷ Sacristán, M.: “Un problema para tesina en filosofía”, en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, II, pp. 353-354, p. 354.

⁸ *Ibidem*, p. 355.

⁹ Sacristán, M.: “La tarea de Engels en el “Anti-Dühring””, en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, I, Barcelona, Icaria, 1983, p. 28.

¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹¹ Sacristán, M.: “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, 9-17, p. 10.

la cotidianidad y las experiencias de la vida subjetiva—, tiene que adoptar formas que resultan sumamente artificiales para el sentido común. Estamos obligados a abstraer por dos razones: 1) porque no podemos percibir todo al mismo tiempo. Nuestros sentidos, dicho brevemente, sólo conocen fragmentaria y simplificadamente. 2) El lenguaje común, que resulta el vehículo del pensamiento cotidiano, sólo funciona según determinados niveles de abstracción. Como señala M. Sacristán: “Todo nombre común es un abstracto en un sentido lógico, y no sólo los nombres que llama abstractos la gramática, como “bondad”, “maldad”, etc. También “perro”, “mesa” o “árbol” son abstractos. El perro no es ningún dato de los sentidos”¹². En su opinión, los términos “perro”, “mesa”, “árbol”, cuando se usan refiriéndose a su significado —por ejemplo: “el perro es un vertebrado”—, no representan directamente ningún dato de los sentidos, sino una abstracción. En la abstracción siempre hay receptividad; pero también hay la intervención activa del hombre, ya que se trata de destacar rasgos más o menos aislados y reconstruidos.

Ya en “Verdad: desvelación y ley” (1953), aunque lejos de la madurez que luego alcanza en *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959), Sacristán convierte la idea de trascendencia en el hilo conductor de su trabajo. Queda formulada la cuestión, en ese momento, del siguiente modo: ¿qué puede aportar el “inmanentismo de la libertad” (Heidegger y Ortega), cuya idea principal es que la verdad es saberse a sí misma o saber futurizante, cuando el positivismo conduce a la coseidad del ser? ¿Acaso no hay otras epistemologías más prudentes y respetuosas con los datos científicos? En opinión de Sacristán, el positivismo es más consecuente con los principios que inspiran nuestra tradición filosófica y científica moderna; pero el probabilismo, el relativismo y la teoría de la correspondencia explican más y mejor la investigación física¹³. Sacristán considera la analítica fundamental como la vía que nos permite fundar la verdad en general —incluida la verdad científica— y considerar críticamente un planteamiento epistemológico, que si bien merece ser reconocido en sus éxitos, resbala cuando se trata del problema de la trascendencia; de hecho, aunque la actitud del positivismo es cercana del “verse a sí mismo”, esto es, conocerse en su limitación, luego no es capaz de dar cuenta de la verdad en su constreñimiento. Somos tan finitos que se nos escapa la constricción de la verdad, esto es, su recubrimiento. En ningún caso el inmanentismo de la libertad conduce hacia posiciones místicas o esotéricas con respecto a la verdad científica. En opinión de Sacristán, la dificultad radica en establecer la idea de verdad según los diferentes grados de originariedad.

¿Hasta qué punto, sin embargo, el inmanentismo de la libertad puede ofrecernos una versión ontológico-existencial del positivismo? Sacristán, que siempre considerará fundamental la problemática de la trascendencia, pronto dará por cerrada esta vía y con ello, dicho brevemente, todo intento que persiga hacer compatibles pensamiento científico y análisis ontológico. Resulta sumamente reveladora ilustrativa, por ejemplo, su actitud con respecto al último Lukács¹⁴.

De ningún modo significa la recuperación de la abstracción, como problema epistemológico fundamental, una vuelta a un punto de vista premoderno. Debemos situar-

¹² Sacristán, M.: *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 14.

¹³ Sacristán, M.: “Verdad: desvelación y ley”, en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, II, p. 52.

¹⁴ Sacristán, M.: “Sobre Lukács”, en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, *El Viejo Topo*, 2005, pp. 166-169. Edición a cargo de Salvador López Arnal. Prólogo de F. Fernández Buey y epílogo de Manuel Monereo.

nos a partir de Kant y volver a plantear la problemática de la trascendencia. Leemos en *Las ideas gnoseológicas de Sacristán* lo siguiente: “Un problema preside toda la historia de la filosofía del conocer, hasta el punto de que sus diversas soluciones dan a menudo la caracterización más generalmente admitida del pensamiento de sus autores. Escepticismo, idealismo, realismo en todas sus versiones, materialismo gnoseológico, son conceptos para cuya introducción es obligado apelar a criterios referentes al modo de resolver el problema de la trascendencia del conocimiento”¹⁵. Denuncia Sacristán que ha habido, a partir de la teoría kantiana del conocimiento, y su radicalización en manos de Heidegger, un intento por obviar el problema. La idea de que la razón no descubre en la realidad sino lo que ha puesto en ella supone, en manos de Heidegger, que ignoremos en qué medida el pensamiento científico se nutre del pensamiento y el lenguaje precientíficos –conexión ésta que sí ha sido reconocido como problema por la historia de las ideas gnoseológicas y los físicos contemporáneos¹⁶. En opinión de Sacristán, la formulación kantiana del problema invierte la presentación clásica del problema de la receptividad gnoseológica: lo que en Aristóteles implica, según se dice en *De anima*, el postulado que dice que “el alma es en cierto modo todas las cosas”¹⁷, esto es, la afirmación de una íntima conexión entre la razón y el ser –precisamente por finitud de la misma–¹⁸, en Kant, la subsunción de las intuiciones bajo los conceptos, que nunca suprime la heterogeneidad entre ambos polos, consiste en considerar el concepto como lo primeramente dado en la crítica kantiana¹⁹. Al buscar un *tertium* (el esquema transcendental) entre ambos polos, según Sacristán, Kant cierra la vía a una concepción dialéctica de los problemas gnoseológicos²⁰.

¿En qué consisten y cuáles son las razones últimas de la recusación heideggeriana de la abstracción? Estamos ante el problema de la originariedad: “El pensamiento abstractivo no es inquiriente, no conoce la pregunta sobre el Ser. Y tampoco es creador: no nombra la realidad, como la poesía. El pensamiento abstractivo se ejerce siempre sobre algo ya dado. Lo dado al pensamiento abstractivo como punto concretísimo de partida depende de la situación histórica en que se ejerce”²¹. Es decir: el pensamiento abstracto es derivativo; y depende necesariamente de lo originario. Nos ofrece una buena fórmula del concepto; pero, eso sí, una fórmula vacía según Heidegger. Precisamente la palabra poética, que hay que concebir como una festividad inaugural, y no el concepto, nos permite habitar el mundo en su ser mismo. El verdadero pensamiento es posibilitación del mundo y no, dicho zubiristamente, patencia de lo dado. Como certeramente ha visto Cristina Lafont, la esencialización heideggeriana del lenguaje en su función de apertura, que encumbra el lenguaje poético, nos obliga a situarnos por detrás de los procesos de designación que fundamentan nuestro aprendizaje²². Mi opinión es que Sacristán, cuando considera la abstracción como la vía que nos permi-

¹⁵ Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 29. Edición a cargo de F. Fernández Buey.

¹⁶ *Ibidem*, p. 176.

¹⁷ Aristóteles: *De anima*, 3, 8, 431b21.

¹⁸ Especialmente importantes son los comentarios que hallamos en sus “Apuntes de filosofía de la lógica” (1962), pp. 241-242.

¹⁹ *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, p. 179.

²⁰ *Ibidem*, p. 179.

²¹ *Ibidem*, p. 207.

²² Lafont, C.: ““Apertura del mundo” y referencia”, en M. Teresa López de la Vieja (ed.): *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, Madrid, FCE, 1994, p. 286. De la misma autora: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

te poner las bases de un saber donde puedan usarse los conceptos verdadero y falso, nos sitúa en la misma línea. En conclusión: abstraemos, y nos vemos obligados a ello, porque, dicho contra Heidegger, no podemos salvar el escollo de nuestra finitud valiéndonos de la palabra poética. No hay tal pastoreo del Ser en un sentido lingüístico, ni siquiera, dicho sartreanamente, según un modo irrealizativo; indiscutiblemente, sí hay en todo ello un problema verdadero: si la poesía, que no consiste primeramente en hilvanar de conceptos, y donde hay una esencialización de la palabra –por decirlo orteguianamente: en segunda potencia–, nos permite descubrir la realidad y en qué medida. Aunque no sea nuestro tema de hoy, mi opinión es que esta esencialización de la palabra poética, por naturaleza fallida, sólo puede cumplirse en términos éticos²³.

Es el momento de referirnos a sus “Apuntes de Filosofía de la lógica”. Detrás de estos análisis hay, indiscutiblemente, una apuesta por un concepto de racionalidad que no elude las cuestiones de fundamentación. Ya en 1957, en su magnífico trabajo sobre Scholz²⁴, se sitúa en esa línea de pensamiento: ¿hasta qué punto el sintacticismo de los lógicos permite explicar en qué medida un sistema formal puede dar cuenta de los lenguajes naturales? ¿Puede el lógico proceder sin explicar qué significan los términos “individual” o “variable”? En opinión de Sacristán, que cree ser fiel a la intención del proyecto de Scholz, no hay por qué mantenerse fieles a Platón hasta el final; de hecho, precisamente es Aristóteles, y no Platón, quien más cerca ha estado del mundo mental de Scholz y quien más ha trabajado para construir ese universo²⁵. Sacristán organizará ahora la discusión del siguiente modo: 1) no encontraremos una definición de lo lógico ni una investigación conceptual sobre la naturaleza de lo lógico. Hay en la investigación contemporánea una actitud de desprecio hacia los problemas de fundamentación conceptual²⁶. En opinión de Sacristán, no podemos ignorar la cuestión: ¿cómo deben interpretarse los signos formales, el artefacto, en relación a una teoría no formal?, y creer que es posible discutir cuál es la naturaleza del *ens logicum*²⁷. 2) La situación es análoga a la que plantea la existencia simultánea del físico laboratorio y del físico teórico. Ambos difieren en la medida que se ocupan de la realidad según perspectivas diferentes; pero ambos integran, una unidad sistemática²⁸. Entre el cultivador del algoritmo lógico y el filósofo de la lógica existe una relación en cierto modo similar. ¿Y a qué horizonte nos remite una distinción como ésta? Estamos ante el problema filosófico del alcance de la semántica, donde no podemos pasar por alto las consecuencias que se derivan de las investigaciones de Gödel y Church sobre cuestiones de completud y decidibilidad: la finitud de la razón. En resumen:

²³ Algo que merecería atención es, en mi opinión, la vía de conexión de Heidegger con el pensamiento místico; y sobre todo ver qué tipo de acceso a la realidad permite ésta. Me parece que sería productivo contraponer Edith Stein a Heidegger en este asunto y ver, por ejemplo, cómo una mística como la de San Juan de la Cruz conduce, por utilizar la terminología de González Faús, a una mística de la misericordia. Para un tratamiento de la cuestión puede consultarse el trabajo de Xabier Pikaza: *Amor de hombre, Dios enamorado. San Juan de la Cruz: una alternativa*, Madrid, Desclee Broker, 2004. Desde el punto de vista estético, mi opinión es que no muy otra es la postura de Marcuse: *La dimensión estética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. Antes que exaltación de lo que hay, y por decirlo a la manera de San Juan, el arte se constituye en presencia-encarnada o presencia-enamorada en el mundo.

²⁴ Sacristán, M.: “Lógica formal y filosofía en la obra de Henrich Scholz”, en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, II, pp. 56-89. El objetivo de Sacristán en este trabajo es marcar distancias con respecto a Scholz: la polémica contra el positivismo, al mantener intactas las pretensiones leibnizianas, se verá frustrada por idealismo.

²⁵ *Ibidem*, pp. 88-89.

²⁶ “Apuntes de filosofía de la lógica”, p. 222.

²⁷ *Ibidem*, p. 224.

²⁸ *Ibidem*, p. 225.

“Esto significa que en cualquier investigación lógica de un nivel interesante desde el punto de vista de la posible aplicación a la formalización de teorías científicas, el concepto de verdad es el de la tradición filosófica y la razón “natural”, lisa y llanamente el aristotélico, con lo que la problemática conceptual y filosófica resulta inserta en la investigación lógica técnico-formal”²⁹. Como señala nuestro autor, la misión principal del estudio semántico del lenguaje formalizado consistirá en definir el concepto “expresión verdadera” en dicho lenguaje³⁰. Y el instrumento principal de ese método no es otra que la noción de interpretación, esto es, una representación biunívoca de los símbolos algorítmicos por otras entidades. Debemos mantenernos fieles al sentido y a las motivaciones del método semántico y no limitarnos a estudiar, como Tarski, los lenguajes formalizados en cuanto expresión de ciertas teorías lógicas y matemáticas. Plantea Sacristán el siguiente interrogante: “¿Qué sucedería en cambio si, como debiera ser obligado en lógica general, los lenguajes considerados no fueran sólo los más cómodos desde el punto de vista sintáctico, sino todos los lenguajes apofánticos, la discursividad racional en general?”³¹. Debemos abandonar la idea de una hipotética diversidad esencial entre los lenguajes naturales y los lenguajes formalizados –una heterogeneidad que no ha sido probada³². Especialmente sugerentes me parecen los comentarios que siguen: “Si un enunciado formal no dijera en ningún sentido absolutamente nada sobre la realidad, entonces no tendría sentido discutir acerca de su verdad o falsedad, y, consiguientemente, tampoco tendría sentido concebir la lógica como ciencia del conocimiento”³³. Y plantea lo siguiente: ciertamente podemos eliminar de la noción de lógica la idea de verdad, y atenarnos únicamente a las reglas, pero entonces perderemos de vista su naturaleza como lenguaje. Por escasa que pueda ser su significación final, según Sacristán, no hay que pasar por alto que si las verdades formales tuvieran otro origen que la experiencia –es decir: si fueran fruto de una capacidad de conocimiento a priori–, entonces no habría razón para caer en la cuenta que la lógica tiene una historia, esto es, que se ha enriquecido a lo largo del tiempo³⁴. 3) Encontramos en la doctrina neopositivista de lo formal una notable paradoja: la radicalización del principio empirista supone acabar disolviendo el concepto de realidad en el de sensación³⁵. Planteado brevemente: nos lleva a trazar una suerte de *korismós* entre la universalidad de lo formal y la supuesta existencia del ente real. Y ello, evidentemente, no puede contribuir a plantear qué cosa sea lo lógico y cuál su inserción en la realidad. Al obviar este problema en cuestión acabamos perdiendo de vista que no hay ciencia sino como inmersión en la realidad. Y para ello, dicho una vez más, nos vemos obligados a plantear el problema de la abstracción. 4) En opinión de Sacristán, sin embargo, no vamos a hallar en Aristóteles una investigación desarrollada sobre tal asunto³⁶.

²⁹ *Ibidem*, p. 226. Especialmente valiosos y sugerentes son los comentarios que realiza sobre el teorema de Gödel en *Introducción a la lógica y al análisis formal*, pp. 198-199.

³⁰ *Ibidem*, p. 226.

³¹ *Ibidem*, pp. 228-229.

³² *Ibidem*, p. 229.

³³ *Introducción a la lógica y al análisis formal*, p. 25.

³⁴ *Ibidem*, p. 27.

³⁵ “Apuntes de Filosofía de la lógica”, p. 230.

³⁶ *Ibidem*, p. 242. Aunque los análisis de Sacristán terminan aquí, mi opinión es que su defensa de la abstracción como vía principal de la racionalidad, va a coincidir con los siguientes presupuestos: 1) lo que caracteriza una investigación, o una teoría, no es el objeto material, sino el objeto formal; dicho de otro modo: no hay conocimiento sin constitución de un entramado formal; 2) semejante entramado prueba que nuestra inteligencia es esencialmente defectiva: abstraemos porque, por decirlo según Putnam, no

2) UNA POLÍTICA DE LA CORDURA: MESOTÉS Y GANDHISMO FRENTE A MILENARISMO

Por razones de espacio sólo ofreceremos un breve resumen, donde: 1) subrayemos cuál es el lugar que le debe corresponder al sujeto. Ya no podemos creer ciegamente en la importancia de los factores objetivos y 2) planteemos, a continuación, qué entiende por *mesotés* y *gandhismo*. Mi opinión es que llega a una propuesta semejante tanto por razones internas como externas a su propio pensamiento; de hecho, hay una estrecha relación entre sus críticas al intelectualismo, su análisis de la situación del movimiento comunista de los años 60-70, su inhibición personal, su estima por *outsiders* tan significativos como Gramsci, Meinhof, Gerónimo, Sánchez Ferlosio, y una apuesta personal e inequívoca por la clase obrera y la idea de verdad³⁷.

2.1) En opinión de Sacristán, si el marxismo quiere ser conocimiento suficientemente fundado según una perspectiva emancipatoria, no podemos ignorar que los actuales condicionamientos económicos nos obligan a romper amarras con el milenarismo escatológico. Leemos lo siguiente: “Milenarismo es creer que la Revolución Social es la plenitud de los tiempos, un evento a partir del cual quedarán resueltas todas las tensiones entre las personas y entre éstas y la naturaleza, porque podrán obrar entonces sin obstáculo las leyes objetivas del ser, buenas en sí mismas, pero hasta ahora deformadas por la pecaminosidad de la sociedad injusta”³⁸. Hoy nuestro punto de partida debe ser otro muy distinto: somos la especie de la *hybris*, del pecado original, esto es, la especie exagerada. Para Sacristán, a diferencia de Agnes Heller, no hay necesidades radicales salvo en un sentido trivial³⁹. Debemos reconocer que nuestras capacidades y necesidades pueden expansionarse hasta suponer la autodestrucción. Hay que revisar nuestra comprensión de los procesos objetivos —es decir: liberarnos del optimismo dieciochesco y del objetivismo hegeliano⁴⁰— y pasar a operar según una dialéctica abierta. No hay que perder de vista que Marx y Engels ya subrayaron que una época de intensas luchas sociales puede desembocar en un desastre para todas las clases en lucha⁴¹. Planteado de otro modo: siempre habrá contradicciones entre las potencialidades de la especie humana y su condicionamiento natural; o como señala radicalmente en su “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”: “No todo lo real es racio-

podemos imaginar un punto de vista del Ojo de Dios con provecho; 3) sólo la abstracción nos permite operar según parámetros racionales compartidos. No hay que pasar por alto que la actividad biológica más característica del hombre es el trabajo. En ningún caso hay que entender la abstracción como una suerte de proceso que nos permite obtener algo así como una copia o una fotografía del objeto material y 4) finalmente, mi opinión es que no hay que perder de vista que su defensa de la abstracción tiene un claro sentido moral y militante: “Para mí las palabras buenas son verdadero y falso, como en la lengua popular, como en la tradición de la ciencia. Igual en perogrullo y en nombre del pueblo que en Aristóteles. Los de válido/no válido son los intelectuales, en este sentido: los tíos que no van en serio”, en Jordi Guiu y A. Munné: “Una conversación con Manuel Sacristán”, en Salvador L. Arnal y Pere de la Fuente: *Acerca de Manuel Sacristán*, pp. 117-118.

³⁷ “Una conversación con Manuel Sacristán”, pp. 99-111.

³⁸ Sacristán, M.: “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, p. 9.

³⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁰ “Entrevista con Manuel Sacristán”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, p. 107.

⁴¹ “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, p. 11. Hoy nos hallamos, por decirlo según R. Bahro —véase por ejemplo: *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza, 1980, de la cual, en mi opinión, Sacristán sólo se sirve para subrayar las distancias que lo separan; y véase también del mismo autor: *Cambio de sentido*, Madrid, HOAC, 1986-, ante la necesidad de operar, por decirlo según Metz, un verdadero giro antropológico: un cambio de sentido que nos lleve a poner énfasis en las fuerzas político-psicológicas.

nal; más bien casi nada”⁴². La validez del esquema marxiano en lo que se refiere al papel de las fuerzas productivas –un planteamiento que todavía hoy debe considerarse sustancialmente correcto en términos teóricos–, no resuelve la cuestión política de cómo hay que actuar. Ya no podemos valernos de hipótesis políticamente substantivas y debemos reivindicar, frente a la actual situación, lo que seguramente debe calificarse primero como una verdad de perogrullo: que uno se muere irremediamente. No podemos dar la espalda a nuestra facticidad e ignorar en qué consiste la dimensión agencial de nuestro *êthos*: la apuesta por la verdad. Que la política no degenera en un cinismo ideológico va a depender de cuán vital sea nuestra tensión hacia ella. Leeamos lo siguiente: “Cada generación muere y luego sigue otra. Y los héroes obreros son, en general, héroes anónimos, mientras que los héroes intelectuales tienen dieciocho apellidos, cuarenta antepasados, influencias de escuela y todas esas leches de los intelectuales tradicionales”⁴³. Sacristán, que de ese modo rechaza el cientificismo de Althusser, Colletti, y otros, se muestra muy claro al respecto: “La aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores grises de teoremas, en absoluto. Es el vicio de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente”⁴⁴. En conclusión: ya no podemos seguir creyendo que una supuesta bondad sobrehumana orienta lo real independientemente de nuestra voluntad. Frente al objetivismo cientificista, nuestra época, que hay que pensar en términos globales, nos lleva a revisar los fundamentos de la praxis y de la subjetividad. ¿Hasta qué punto es posible pensar la praxis política en un sentido emancipatorio? ¿Acaso no será la política, como pregunta el profesor S. Sevilla⁴⁵, un territorio aporético? Ensayar una respuesta en relación a estos interrogantes, y otros interrogantes de igual alcance, nos lleva a plantear qué entiende por *mesotés* y del *gandhismo*.

2.2) Subrayará en su intervención del Centre de Treball i Documentació de Barcelona: “Las nuevas dificultades son culturales y materiales. Las culturales son toda la tradición del movimiento obrero: es seguramente un proceso muy difícil que el movimiento obrero por ejemplo en su expresión más directa, la sindical, perciba pronto la necesidad de plantear de una manera nueva la satisfacción de las necesidades. <...>. Esa dificultad se agrava, supongo que esto es obvio, con el empeoramiento de las condiciones de vida por la crisis económica. Cuando habiendo por ejemplo toda una polémica de por qué no invierten los empresarios, se sale con la observación de que además habría que dificultar y disminuir, en redondo, un indicador que durante 15 años se había tenido como el indicador de aproximarse al Paraíso, a saber, el consumo per capita, entonces la posibilidad de que tanto el empresario como su empleado reaccionen con intolerancia es verdaderamente alta”⁴⁶. ¿Y qué hacer en esta situación? Para empezar, frente a la cultura de la contradicción, nosotros debemos inspirarnos en las normas de la tradición: “De nada en demasía”⁴⁷. Planteado de otro modo:

⁴² Sacristán, M.: “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, p. 126.

⁴³ “Una conversación con Manuel Sacristán”, p. 103.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁴⁵ Sevilla, Sergio: “¿Es pensar lo político una aporía?”, en *Crítica, historia y política*, Valencia, Cátedra, 2000, 249-267.

⁴⁶ Sacristán, M.: “La situación política y ecológica en España y la manera de acercarse críticamente a esta situación de una posición de izquierdas”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, 18-13, p. 20.

⁴⁷ “Comunicación a las jornadas de ecología y política”, p. 13. Aunque, evidentemente, sus interlocutores son otros: Harich, Bahro, y seguramente Sacristán no haría suyas las apuestas metafísicas Schumacher: *Lo pequeño es hermoso. Por una sociedad y una técnica a la medida del hombre*. Madrid, Blume,

frente al progresismo y objetivismo hegeliano, que consideran que hay operativa en los procesos sociales objetivos una bondad sobrehumana, que no deja de ensanchar nuestras expectativas con respecto al mundo y sus agentes, defenderá una ética y una política de la finitud, que rechaza la idea de trasmundos, y cuyo motor principal es la piedad. Debemos ser igualmente sensibles al dolor humano y reivindicar la importancia del conocimiento científico-técnico. Y para ello, si vamos en serio como Gramsci, Meinhof y otros, no podemos dejarnos llevar por las filosofías románticas del conocimiento. Leemos lo siguiente: “Por comprensibles que sean las emociones que inducen a la condena romántica de la operativa ciencia moderna y al aprecio de la sabiduría especulativa y contemplativa, y por valiosas que sean en muchos análisis y muchas descripciones particulares las obras de los filósofos aludidos, sobre todo las de Heidegger, la filosofía romántica de la ciencia o el desprecio sapiencial del mero conocimiento operativo o “instrumental”, no es, seguramente, un “vehículo” adecuado para salir de la intrincada selva de nuestros problemas. La filosofía romántica del conocimiento y de la ciencia –en el sentido muy general en que esa tradición se considera aquí– se basa en un paralogismo que daña irreparablemente su comprensión del asunto. Ese paralogismo consiste en confundir los planos de la bondad o maldad práctica con la epistemológica”⁴⁸. Plantear la posibilidad de otro saber, más profundo y mejor del universo físico, sólo puede llevarnos a huir de los dilemas de la cultura contemporánea. En opinión de Sacristán, la única vía transitible surge de las mismas posibilidades que nos ofrece el método científico-natural. Y por esa razón, consciente del rostro luciferino de la racionalidad, nos recuerda: “No hay teoría que no se prolongue en techné, si es buena teoría. Pero eso es una cosa, y otra (es) que hay que manipular menos y acariciar más la naturaleza. Lo esencial es que la técnica de acariciar no puede basarse sino en la misma teoría que posibilita la técnica del violar y destruir”⁴⁹. Debemos rechazar tanto el romanticismo en negro como el romanticismo en rosa: no existe un punto cero, como si fuese posible hacer *tabla rasa* de los acontecimientos, y volver a comenzar de nuevo. Somos quienes somos evolutiva y culturalmente, y frente a ello, fieles a los desposeídos, sólo hay una alternativa: equilibrio, paciencia, y un empeño continuo por apuntar a la verdad y situarnos preferencialmente desde abajo. Debemos concebir su reivindicación del *mesotés* y del *gandhismo*, frente a los que conciben la realidad sólo en blanco y negro, como una apuesta rigurosamente metodológica. En gran medida, si no olvidamos que por método hay que entender primero el ejercicio de la inteligencia que trata de alcanzar la verdad, y tenemos en cuenta que ésta funciona de algún modo como un faro que nos permite iluminar cualquier realidad, y reconociendo su reivindicación del *mesotés* y del *gandhismo* como algo programático, nos parece que debemos entender la posición de Sacristán como una apuesta por una reformulación del sentido común. Y con ello, dicho brevemente, volvemos a toparnos con el problema de la trascendencia y la inserción del conocimiento por abstracción en la realidad, tanto en un sentido científico-técnico como en un sentido moral y político.

1978, nos parece importante señalar que existe entre ambas una clara sintonía; por ejemplo: su política del *mesotés*, como la economía budista, son una apuesta por la simplicidad y la no violencia: una apuesta por el camino medio frente a la excesividad de los cánones éticos y políticos, y por consiguiente económicos, en que se fundamenta el progresismo occidental, etc.

⁴⁸ Sacristán, M.: “Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza...”, en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, II, pp. 454-455.

⁴⁹ Sacristán, M.: *M.A.R.X.*, FIM/El Viejo Topo, 2003, Edición de Salvador L. Arnal, prólogo de J. Riechman y epílogo de Enric Tello, p. 266.

EL NIHILISMO COMO ENFERMEDAD EN NIETZSCHE. UN ACERCAMIENTO A LA PATOLOGÍA ENFERMIZA DE LA EUROPA MODERNA

Verónica Rosillo Pelayo

Universidad de Castilla-La Mancha

Veronica.Rosillo@uclm.es

Abstract: In this paper about the weakness and illness that is characteristic of nihilism, we try to discover in which consist this pathology and describe the phases of development of this phenomenon. In this context, we try to show how it arises and grows and what can be the most appropriated therapies in order to eliminate this dreadful pathology and all the physical and psychological consequences that it has produced in the modern man.

Keywords: nihilism, psychological illness, physical illness, Christianity, health.

1. INTRODUCCIÓN

En el estudio genealógico¹ que Nietzsche realiza acerca de la modernidad se detecta una sintomatología característica y única que es propia de la idiosincrasia moderna europea y que, inequívocamente, nos remite a la fisiología corpórea, en cuanto susceptible de enfermedad. El cuerpo en cuanto que entidad física, ya sea individual o colectiva (sociedad)², supone el lugar de materialización efectiva de todo padecimiento físico. De ahí la importancia que Nietzsche presta a la corporalidad como herramienta de detección, evaluación y diagnóstico del grado de enfermedad que sufre la época.

Pues bien, en relación a estos pasos nietzscheanos de análisis de la dolencia europea, proponemos un itinerario de seguimiento de dicha enfermedad, que desarrollaremos cinco etapas fundamentales. Este recorrido contempla el proceso desde su expansión hasta la terapia curativa que Nietzsche propone para su erradicación: el primero de ellos persigue un acercamiento a la cuestión de cómo se expandió la enfermedad nihilista. Aquí, el papel de las grandes religiones mundiales será fundamental. En se-

¹ La palabra “genealogía” quiere decir origen o nacimiento, pero, también significa diferencia o distancia con respecto al origen. En este sentido, la genealogía nietzscheana aporta una nueva perspectiva que se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su relatividad o utilitarismo (Cf. Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 9 [Traducción de C. Artál]). Para Conill el método genealógico de este singular pensador posee la particularidad de que presenta una historia genética y evolutiva de los fenómenos de la experiencia, permitiendo, así descubrir niveles de profundidad que otros ensayos hermenéuticos olvidan o ignoran (Cf. Conill, J.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 112 [Prólogo de P. Laín Entralgo]).

² La particularidad de la sintomatología nihilista reside en el hecho de que no sólo se manifiesta en el cuerpo físico del individuo concreto, sino que, como reflejo directo de dicha enfermedad, la sociedad moderna acusa también este padecimiento.

gundo lugar, trataremos de averiguar cómo se hizo, es decir, con qué medios se llevó a cabo este proceso de infección. En esta ocasión, es el aparato psicológico cristiano el instrumento básico para lograr el contagio masivo de la enfermedad. A continuación, abordaremos las principales consecuencias que la enfermedad desencadena en la corporalidad humana, con el objetivo de evaluar el grado de corrupción del individuo, así como la correlación existente entre los males físico-psicológicos y la moral cristiana. En cuarto lugar, abordaremos la cuestión de la relación altruismo/fisiología, y como ésta influye en la materialización de la enfermedad en el cuerpo; para, en último lugar, centrarnos en el estudio de la enfermedad como elemento básico del pensamiento nietzscheano y la filosofía terapéutica que éste propone para su superación.

2. EL NIHILISMO COMO ENFERMEDAD

La tendencia principal de la modernidad es la de la afirmación de la enfermedad, un malestar patológico heredado en el proceso de socialización³ del individuo y que marca de por vida el carácter de los individuos. Prueba de ello es la inclinación moderna hacia la democracia, el socialismo o el desarrollo del Estado del Bienestar. Todas ellas poseen raíces comunes en el hedonismo, en la búsqueda del placer y de la protección de la mayoría, y persiguen las mismas metas: la degeneración, el empeoramiento y la multiplicación masiva de la enfermedad de la sociedad moderna⁴.

En su análisis genealógico Nietzsche descubre que hasta ahora ha sido la moral cristiana quien coadyuvaba en la cría y profilaxis de los degenerados.

“La moral protegía a los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo”⁵.

Ella ha amamantado y defendido dicha degeneración facilitando el crecimiento de las malas hierbas, de los malconstituidos. En este sentido es en el que Nietzsche tacha a la religión cristiana de cobarde, pues:

“en lugar de estimular la muerte y la destrucción, protege a todos los malnacidos y enfermos y fomenta su reproducción (...)

No podríamos reprochar suficientemente al cristianismo el haber despreciado (...) del (*sic*) valor de un movimiento purificador y grande como el nihilista, e igualmente, por haber fomentado la esperanza de la resurrección; en una palabra, por haber impedido siempre el acto del nihilismo, el suicidio ... Él lo sustituyó por el suicidio lento, gradual: una vida pequeña, infeliz, aunque duradera”⁶.

La vida quedó fijada entonces como una lenta agonía, como una enfermedad terminal, dolorosa e inacabable. Esa es la creación deforme del cristianismo, hacer de la existencia una perturbación anormal, cuyo estado de ánimo típico es la fe. Ésta nos hace imaginar que Dios nos curará y salvará de todo lo funesto, lo malo, pero enton-

³ Cf. Sánchez Meca, D.: *La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 231.

⁴ Cf. Conill, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 206.

⁵ Nietzsche, F.: *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2003, p. 70, n° 55 [Traducción de Aníbal Froufrou y Prólogo de Dolores Castrillo Mirat].

⁶ *Ibid.* p. 191, n° 246.

ces ¿no se transforma Dios en un siervo del hombre? “Un Dios como criado, como cartero, como calendario –en el fondo, una palabra para designar la especie más estúpida de todas las casualidades”⁷.

Dichas casualidades han sido interpretadas históricamente como algo sobrenatural, como algo llevado a cabo por un ser superior. Con esta tesis nos adentramos ya en el primer apartado del itinerario de análisis que presentamos al comienzo de esta sección, pues es en el contexto de esta interpretación histórica en el que Nietzsche se cuestiona si las grandes religiones mundiales –el cristianismo y el budismo– no deben su desarrollo y repentina expansión a un sentimiento fisiológico, que por desconocimiento, es interpretado por la vía moral psicológica⁸. Un sentimiento de cansancio y pesadez generalizado, convertido en epidemia, que sirve para catapultar a este tipo de religiones hasta lo más alto y permitir su apogeo y desarrollo completos. Esto explicaría el avance imparable del cristianismo y su cosmovisión de la realidad a lo largo de la historia.

Desde el momento en el que el cristianismo comienza su andadura y propagación masiva, Dios se hace universal –es decir, se convierte en protector de la humanidad entera, de “las pobres gentes”–, se transforma en el “Dios de los enfermos”, en su más acérrimo defensor, así como su Reino (el de los “Cielos”) se convierte en un submundo, en algo subterráneo, en un cosa “en sí”, en definitiva: en una entidad metafísica⁹. La importancia de este proceso reside en el hecho de que este submundo metafísico (en realidad inexistente) pasa a considerarse como una entidad más que “real”. La metafísica (lo “en sí”) inicia un proceso “corporeización”. En este contexto, hablamos, no del hecho de que lo “en sí” se encarna en un fenómeno físico, sino de que esta ficción alcanza tal importancia en la sociedad, que se la considera como algo real, como una entidad que aunque no se ve, existe. Aquí reside precisamente la infamia de “lo en sí”: en el hecho de que este mundo-ficción “convive” con nosotros sin que podamos acceder a él o conocerlo. Ése es su ardid para atormentar a los individuos. A tal respecto, la sombra de este “submundo” se extiende por toda la tierra como si de una tiniebla inmensa se tratara. El “más allá” adquiere, ahora, más importancia incluso que el propio mundo real: el terreno, de modo que éste último aparece desvalorizado frente al primero. El mundo real, el corpóreo se muestra, de ahora en adelante, imperfecto e inferior al “mundo verdadero”. Empero, la mezquindad de dicho proceso no acaba aquí, sino que se expande también a la corporalidad de los individuos. Se comienza a despreciar lo natural y terreno, se comienza a domesticar al hombre en el culto a lo imaginado. Esto, desde el punto de vista fisiológico, implica hacer del hombre un animal enfermo cuyos impulsos naturales se hallan desproporcionados y faltos de armonía¹⁰.

Los seres humanos se convierten, paradójicamente, en los principales “despreciadores del cuerpo”¹¹, niegan su propia naturaleza humana y lo hacen mediante una forma exagerada de dominio de sí mismos y de sus instintos¹².

⁷ Nietzsche, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 101, n° 52 [Traducción de A. Sánchez Pascual].

⁸ Cf. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 168, n° 17. En la *Gaya ciencia* Nietzsche vuelve a aseverar que la propagación de las religiones mundiales se debe a una tremenda enfermedad de la voluntad. (Cf. Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001 p. 262, n° 347 [Traducción de Charo Greco y Ger Groot]).

⁹ Cf. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 47, n° 17.

¹⁰ Cf. Sánchez Meca, D.: *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 297.

“Despreciaban el cuerpo (...) lo trataban como enemigo (...) Su petulancia era creer que se podía llevar un “alma hermosa” en un aborto de cadáver... Para hacer esto comprensible a los demás, necesitaban presentar de otra manera el concepto “alma hermosa”, alterar los valores naturales hasta que se llegó a tomar un ser pálido, enfermizo (...) como hombre superior”¹³.

Pero, ¿cómo pudo operarse tal transformación? ¿Cómo se logró enfermar al ser humano de ese modo? Y ¿qué medios se emplearon para ello? Lo que en realidad se puso aquí en funcionamiento –tal como ya apuntamos para esta segunda etapa de estudio de la enfermedad nihilista– fue un complejo aparato psicológico llevado a cabo por “médicos del alma” (los sacerdotes). Ellos han tratado siempre y por todos los medios de convencer al hombre de que está enfermo y de que necesita una cura radical que sólo ellos pueden ofrecer¹⁴. El sacerdote ascético

“trae consigo unguentos y bálsamos, no hay duda, mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, envenena al mismo tiempo ésta –pues de esto, sobre todo, entiende ese encantador y domador de animales rapaces a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve necesariamente enfermo, y todo lo enfermo se vuelve necesariamente manso”¹⁵.

La medicación sacerdotal que emplean dichos médicos consiste básicamente en el empleo de anestésicos como, por ejemplo, el adormecimiento o la precipitación febril de pensamientos. Sin embargo, estas presuntas medicinas han provocado, a la larga, consecuencias nefastas, pues poseen un escaso efecto terapéutico y alteran la salud del individuo que las ingiere¹⁶. En suma, la labor del sacerdote consiste en combatir el displacer del que sufre, pero no las causas que lo originan, labor para la cual emplean medios que deprimen el sentimiento vital del sufriente, como son, la negación de sí o la santificación. Todo esto se retraduce en términos fisiológicos en letargo, hipnosis¹⁷, embriaguez, etcétera.

Acerca de los medios empleados para amortiguar dicho dolor o displacer *La genealogía de la moral* ofrece una clasificación digna de mención. Por un lado, tenemos los medios culpables, es decir, técnicas que consisten en aprovechar la conmoción que causa la culpa en el sufriente, haciéndole experimentar malestar mediante la reinterpretación del sufrimiento como sentimiento de culpa.

“En todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de la conciencia inquieta (...) en todas partes, el tormento mudo el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una felicidad desconocida, el grito que pide «redención»”¹⁸.

¹¹ Acerca de este hecho véase respectivamente Nietzsche, F.: “De los despreciadores del cuerpo” y “De los trasmundanos” en Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2005 pp. 64-66 y pp. 60-63 [Traducción de Andrés Sánchez Pascual].

¹² Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 178, n° 228.

¹³ *Ibid.*, pp. 176-177, n° 226.

¹⁴ Cf. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 157, n° 120.

¹⁵ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2004, p. 163 n° 15 [Traducción y notas de A. Sánchez Pascual].

¹⁶ Cf. Nietzsche, F.: *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 93, n° 52 [Traducción de Germán Cano].

¹⁷ Cf. Nietzsche, *La gaya ciencia*, pp. 169-170, n° 17.

¹⁸ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 179-181, n° 20.

Sin embargo, a largo plazo el hombre acabó por no quejarse ya contra el dolor, y, paradójicamente, comenzó a anhelarlo volviéndose más enfermo y dependiente de esta droga sumamente adictiva¹⁹.

En segundo lugar, encontramos los medios no culpables, que son aquellos que amortiguan el displacer sin recurrir al sentimiento de culpa. Entre ellos se encuentra, en primer lugar, la actividad maquina, es decir, la llamada “bendición del trabajo”. Dicha actividad proporciona alivio a la conciencia en la medida en que ésta “es invalidada de modo permanente por un hacer y de nuevo sólo por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento”²⁰. Otro medio apreciado para la lucha contra el dolor consiste en la prescripción de una pequeña alegría que sea de fácil acceso y se convierta en regla, por ejemplo, la idea del amor al prójimo o, la alegría de causar alegría. Este es el medio de consuelo que emplean los fisiológicamente impedidos para encontrar una cierta felicidad, al ayudarse unos a otros para disminuir su displacer. Pero, a este respecto es necesario cuestionarse, —según el itinerario que marcamos al principio de esta sección, esto es, en la tercera fase de este recorrido por la enfermedad del nihilismo. ¿Cuáles son las consecuencias que la enfermedad desencadena en la corporalidad del individuo? Acerca de este impacto, es vital subrayar que este tipo de *training* sacerdotal en los sufrientes, genera consecuencias desastrosas, en concreto, son los medios culpables los que las desencadenan. Entre ellas se cuentan, por un lado, lesiones físicas de todo tipo, por ejemplo, parálisis, depresiones, sífilis, la destrucción del sistema nervioso, etcétera²¹; por otro lado, provoca también secuelas psicológicas. Los sacerdotes ascéticos han corrompido la salud anímica del individuo mediante el desarrollo excesivo del sentimiento de culpa y el odio a todo lo instintivo, vital y terrenal. Este hecho ha dado lugar, a su vez, a un fenómeno retorcido y enfermizo, a saber: los que sufren tienden a inventar pretextos para sus dolores o padecimientos, y para ello rastrean su pasado con una sospecha torturadora en busca de historias suyas, de modo que reabren las viejas heridas ya cicatrizadas²². En todo esto hay un espíritu de autodestrucción perverso y morboso que goza de la sospecha, que es juez de uno mismo y que pretende vengarse de la naturaleza humana del propio individuo movido por el resentimiento hacia esta parte inherente del ser humano.

Dichas neurosis religiosas aparecen asociadas a tres preinscripciones dietéticas que este tipo de religiones de la decadencia suscribe a sus adeptos: la soledad, el ayuno y la abstinencia sexual²³. Todas ellas persiguen el castigo al cuerpo, su debilitación y enfermedad, favoreciendo, por tanto, la aparición de neurosis y trastornos psicológicos. La circularidad que adquiere dicho proceso resulta a todas luces innegable, ya que unas neurosis van asociándose a otras de tal modo que el individuo se ve abocado a un ocaso de corrupción y enfermedad de su propio ser. La genialidad de este tipo de religiones nihilistas consiste, en este contexto, en el descubrimiento de la vía corporal como instrumento básico a través del cual desarrollar un proceso monstruoso de contagio de la psique humana. A partir de aquí, la propia debilidad física, como fruto del maltrato al cuerpo, es la que impulsa el desarrollo y desencadenamiento de

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 182, n° 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 17, n° 18.

²¹ Cf. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 182-183, n° 21.

²² Cf. *Ibid.*, p. 165, n° 15.

²³ Cf. Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2005 p. 79, n° 47 [Traducción de A. Sánchez Pascual].

un torbellino circular de neurosis tales como el sentimiento de culpa, pecado, la sospecha y resentimiento hacia lo corporal, etcétera.

De todo esto se colige –según el esquema que planteamos al comienzo de esta sección– que todos los males fisiológicos y, consecuentemente, psicológicos son fruto del sometimiento del individuo a una moral enfermiza. Pero ¿por qué se somete el ser humano a esta moral? Para nuestro pensador es claro que el motivo de ello viene suscitado por el hecho de que el cristiano es un ignorante *in psychologicis*, pues reduce todos los sentimientos generales de su cuerpo a valores morales, es decir, considera la enfermedad como un condicionamiento moral. La interpreta, por ejemplo, como castigo por haber realizado una mala acción, como prueba de fortaleza ante las dificultades o, incluso, como salud. Esta última ha de entenderse como síntoma de mejora, pues el individuo considera que si se pone enfermo voluntariamente logrará, a través de dicha enfermedad, ser más perfecto o “mejor persona” de lo que podría ser estando sano²⁴.

El desconocimiento que el ser humano tiene de sí mismo le lleva a creer que posee un “alma”, sin embargo, desconoce que posee un sistema nervioso. Además, su ignorancia le induce a tomar una serie de estados suyos como causa, verbigracia, la creencia de que el trabajo es causa del buen humor; la convicción de que si se siente mal es consecuencia de su pecado y cuando retorna al bienestar es debido a Dios ha perdonado su tropiezo²⁵. No obstante, para Nietzsche el dolor anímico no es una realidad tangible, sino una interpretación causal de realidades que no tienen forma. Por ejemplo, para este peculiar pensador la pecaminosidad es una interpretación religioso-moral de un malestar fisiológico²⁶.

“Para evitar los sentimientos de pecado (...) hay que situar al cuerpo en un estado enfermizo y neurótico (...) Cuán fácil resulta no sospechar de la lógica causal del hecho: si se tiene un significado religioso para la disciplina de la carne, aparece como fin en sí, mientras que es sólo el medio para posibilitar esa morbosa indigestión del arrepentimiento”²⁷.

Sólo si se maltrata el cuerpo se logra preparar el terreno para la serie de “sentimientos de culpabilidad”. Lo mismo sucede con los “estados de salvación”. Para Nietzsche, éstos son tan sólo cambios dentro del mismo estado enfermizo, i.e., interpretaciones de crisis epilépticas bajo determinadas fórmulas establecidas por la ilusión religiosa²⁸. El siguiente fragmento ilustra esta idea.

“Se provoca una disolución del sentimiento por medio de oraciones, movimientos, muecas, votos: en consecuencia, viene el agotamiento, a menudo de repente, a menudo bajo formas epilépticas. Y, tras un estado de profunda somnolencia, vuelve la apariencia de salud, o expresado religiosamente, la «salvación»”²⁹.

Como puede verse, Nietzsche establece aquí, de forma directa, un paralelismo sistémico entre las crisis epilépticas propias de las patologías neurológicas y el comportamiento del cristiano, hecho del cual se infiere que, para nuestro pensador, las enfer-

²⁴ Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 177, n° 227.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 178-179, n° 229.

²⁶ Cf. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 165-166, n° 16.

²⁷ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 179, n° 229.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 181, n° 233.

²⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 179, n° 229.

medades no son sólo fisiológicas, sino que son pretextos metafóricos para denunciar la decadencia en la psicología y los comportamientos propios del cristianismo. No obstante, respecto a dichos padecimientos cabe preguntarse: ¿qué es lo que caracteriza el proceso de desarrollo de los trances epileptoides? El fragmento arriba expuesto nos proporciona un dibujo general acerca de como transcurren dichas crisis. En primer lugar, aparecen las convulsiones, caracterizadas por la pérdida de control del cuerpo, el cual comienza a realizar por sí solo movimientos espasmódicos repentinos. Recuérdese aquí que –según lo dicho en el párrafo anterior– las convulsiones también se dan en los cristianos (movimientos y muecas) como forma de redimirse del pecado; después, aparece la pérdida del conocimiento. La conciencia del individuo queda, así, invalidada: se deja de estar en este mundo, igual que el cristiano cuando entra en trance a través de la oración. Como resultado de todo este desgaste físico, entran en escena el agotamiento y la somnolencia: estados de paz profunda que también experimenta el cristiano en la oración (experiencia mística). Por último, vuelve la apariencia de salud, esto es, la recuperación o normalización del comportamiento del individuo, una situación que también alcanza el cristiano y que supone la redención y culminación de este proceso de “purificación” de su “alma”.

A tenor de la contemplación de la idiosincrasia patológica de la cristiandad y su identificación con las crisis epileptoides, es como se percibe que la complejidad y retorcimiento propios, con que el aparato psicológico cristiano opera, provoca necesariamente todo tipo de secuelas y padecimientos en el individuo que se somete a dicha experimentación. A este respecto, es necesario señalar que este tipo de prácticas no poseen solamente consecuencias nefastas para la salud, sino que, además, contribuyen a la creación de una personalidad enfermiza con una cosmovisión de la realidad alterada, corrupta y antinatural en grado sumo. A través de esta inferencia –y dentro ya del cuarto apartado de análisis de la enfermedad nihilista– Nietzsche denuncia que el ardid del cristianismo no es otro que el de establecer un puente entre lo aparentemente físico y lo axiológico, en la medida en que lo físico, es decir, las hábitos fisiológicos, contribuyen a la alteración de la cosmovisión del propio individuo. En este contexto, queda reflejada la importancia de lo fisiológico a la hora de un correcto desarrollo o no, de la cosmovisión del individuo.

“¿De qué depende que la humanidad esté corrompida en el aspecto moral y fisiológico? El cuerpo parece cuando un órgano está alterado. No se puede volver a llevar el derecho del altruismo a la fisiología, de la misma forma que no se puede referir el derecho de ser ayudado a la igualdad de la suerte: Todo esto son premios para los degenerados y para los que ya nacieron malparados”³⁰.

En este tipo de fragmentos queda patente la denuncia del salto de la esfera física al ámbito de lo axiológico. El objetivo de dicha delación es el de poner de relieve y/o descubrir la inmoralidad del cristianismo en sus prácticas. Dicha acusación se da principalmente en dos sentidos: por un lado, en el hecho de que se emplea la vía de lo físico para enfermar a los individuos sanos, y por otro, en que aplica la moralidad como medio para proteger y permitir la supervivencia a los degenerados y enfermos. Con esta doble denuncia queda patente el hecho de que el altruismo cristiano va contra natura, pues impide la selección de los individuos más fuertes y, por el contrario,

³⁰ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 65, n° 52.

facilita y protege la regeneración de los enfermos. Nietzsche opone a dicho altruismo morboso, otro tipo de naturaleza distinta. Mientras el altruismo moderno aboga por la protección de los desamparados y enfermos, a través de la universalización de la moral de rebaño (dogmática) y su idiosincrasia humanitarista, Nietzsche respalda un altruismo de carácter inverso. A tal respecto, es necesario advertir que el concepto “altruismo” en la filosofía nietzscheana no ha de ser interpretado en el sentido que hoy posee, pues no hace referencia al desinterés o la generosidad para con el resto de seres humanos. No se comprenderá, por tanto, el sentido de este nuevo altruismo, mientras no se lo sitúe fuera de los cánones de la hermenéutica tradicional. Para nuestro pensador,

“El verdadero altruismo exige el sacrificio por el mejoramiento de la especie; es duro (...) puesto que acostumbra a sacrificar vidas humanas. Y esta seudohumanidad fervorosa que es el cristianismo quiere precisamente lograr que nadie sea sacrificado”³¹.

El nuevo sentido que aporta Nietzsche a esta noción es, a todas luces, revelador, ya que se encuentra encaminado a la futura producción o materialización efectiva del Superhombre. Pero, ¿en que consiste, pues, este nuevo concepto de altruismo? Dicha noción tiene como presupuesto básico el sacrificio de vidas humanas. En concreto, se persigue la inmolación de los demasiados, en favor del desarrollo de un proceso de selección de las mejores estirpes –es decir, de los hombres superiores, quienes dentro del pensamiento nietzscheano son los padres del futuro: del Superhombre. A este respecto, el altruismo nietzscheano reclama la muerte voluntaria de la masa de “los demasiados”, quienes, en un acto de generosidad, deben autosuprimirse por amor al que vendrá y que redimirá a la humanidad entera de la crisis del nihilismo.

Empero, lejos de cumplirse este proyecto de autotranscendencia del nihilismo, el altruismo que hoy triunfa es el primero, el cristiano. Dicho altruismo lucha por la supervivencia de los agotados y físicamente mal constituidos, y encuentra en la defensa de la igualdad –esto es, en la igualación de débiles y fuertes, enfermos y sanos– su mejor emblema. Sin embargo, para nuestro pensador la lucha por la igualdad es signo de enfermedad³² y corrupción, pues no puede igualarse aquello que por naturaleza es desigual y/o diferente. No puede equipararse a la masa de los degenerados con las naturalezas superiores, pues ésta es una tendencia innatural e inmoral desde el punto de vista fisiológico. La naturaleza no persigue el altruismo para con los inadaptados al medio, sólo respeta a aquellos que soportan las condiciones que ella impone. Esta es la razón por la que ha de entenderse el humanitarismo cristiano como corrupción y enfermedad: porque es innatural, no sólo en sus metas y pretensiones, sino también en sus procedimientos. En este sentido Nietzsche asevera que:

“No es inmoral la naturaleza cuando no tiene compasión por los degenerados: por el contrario, el crecimiento de los males fisiológicos y morales es la consecuencia de una moral enfermiza y antinatural”³³.

Una moral que nuestro pensador identifica con la insatisfacción y la fealdad, pues determinados vicios, que hoy se tienen por virtudes –como, por ejemplo, la compa-

³¹ *Ibid.*, p. 191, n° 245.

³² Cf. Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2005, p. 71, n° 5 [Traducción de A. Sánchez Pascual].

³³ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 65, n° 52.

sión— son algo mórbido y retorcido en sí³⁴: algo malsano que conduce, irremediablemente, a un ocaso de corrupción fisiológica y moral de Europa. Sin embargo, y aún a pesar del evidente panorama de deterioro de la salud moderna, el sacerdote cristiano niega por instinto que la enfermedad sea tal³⁵. Aquí, una vez más, es su afán de lograr adeptos (conseguir poder) lo que le lleva no sólo a ignorar voluntariamente la antinaturalidad de la moral moderna, sino a fomentarla —interpretando, para ello, las crisis epilépticas como estados supremos deseables de ser alcanzados— pues la intención oculta del cristianismo es la de poner enfermo al ser humano.

“El hombre religioso, tal como la Iglesia lo quiere, es un *décadent* típico; el momento en que una crisis religiosa se adueña del pueblo viene caracterizado siempre por epidemias nerviosas (...) los estados «supremos» que el cristianismo ha suspendido (...) como valor de todos los valores, son formas epileptoides”³⁶.

De hecho, la histeria y la epilepsia son parte del aparato psicológico básico con que hasta ahora ha trabajado el cristianismo³⁷. Empero, dichos estados morbosos se han presentado siempre como estados normales, es decir, que debido a la generalización de la enfermedad estas actitudes que implican una predisposición psicológica decadente, pasan por situaciones normales, lo cual dificulta su identificación. Llegados a este punto, el límite entre enfermedad y salud se desdibuja, reduciéndose la distinción de ambas a dos formas de existencia que se diferencian únicamente en la falta de proporción o medida de los fenómenos que conforman el estado enfermizo³⁸.

Inevitablemente, el binomio salud/enfermedad nos remite directamente al estudio del cuerpo³⁹. Nietzsche concibe el cuerpo como voluntad de poder, de modo que los conceptos salud y decadencia serán los que marquen la diferencia interna de la voluntad de poder, es decir, como el cuerpo es el centro de las interpretaciones, la salud y la enfermedad deben ser consideradas como los elementos determinantes de la calidad y el valor de cualquier interpretación⁴⁰. Así, se hace patente que la moral (las interpretaciones y creencias) remite a la fisiología, puesto que todas ellas tienen su origen en el cuerpo. A tal respecto, Nietzsche se pregunta no tanto por la validez de los juicios morales, como por la naturaleza que se expresa a través de ellos⁴¹. Por tanto, la importancia de las interpretaciones que el individuo hace, reside en el hecho de que son éstas las que nos dan la clave para entender el estado de salud o enfermedad de su corporalidad. A cerca del cuerpo, Deleuze nos recuerda que éste es un fenómeno múltiple, en la medida en que está compuesto por un campo de fuerzas irreductibles. En este contexto, es capital señalar que unas poseen carácter activo —son fuerzas superiores con una tendencia natural al mando— y otras reactivo —fuerzas inferiores que

³⁴ Cf. Ávila Crespo, R.: *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, Trotta, 2005, p. 269. El término “compasión” significa para Nietzsche “com-padecer”, esto es, que alguien que sufre se consuela y goza viendo sufrir a otros por su desgracia (Cf. *Ibid.*).

³⁵ Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 181, n° 233.

³⁶ Nietzsche, *El Anticristo*, p. 97, n° 51.

³⁷ Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 181, n° 233.

³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 60-61, n° 47.

³⁹ Tal como Jesús Conill señala, en la filosofía nietzscheana el cuerpo ha de ser entendido como un foco de sabiduría y de acción. El cuerpo es el centro de gravedad del ser humano, ya que es de él de donde surgen todas las creaciones vitales (Cf. Conill, *El poder de la mentira*, p. 115).

⁴⁰ Cf. Sánchez Meca, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 151.

⁴¹ Cf. Ávila Crespo, *El desafío del nihilismo*, p. 194.

son proclives a experimentar la opresión. Dentro del cuerpo estas fuerzas se pueden organizar de diversas formas, a saber: conformando una jerarquía en la que o bien dominan las fuerzas activas, o bien las reactivas. El primer caso, es propio de individuos sanos y vigorosos, mientras que el segundo es característico de seres decrepitos y tendentes a la enfermedad. Según esta distinción las fuerzas que rigen en el hombre moderno son las reactivas (las débiles)⁴². Sin embargo, en relación a este carácter sano (activo) o débil y enfermizo (reactivo) es vital matizar que para Nietzsche la salud no puede ser entendida como un estado normal en relación al cual la enfermedad aparezca como una anomalía. La salud en estado puro, sin mezcla de enfermedad, no existe, pues el cuerpo sano no se compone sólo de fuerzas activas. En él residen también otras de carácter reactivo aunque, en este caso, dominadas por las potencias activas. A tal respecto, lo que da la medida de la salud es la capacidad que posee el cuerpo para hacer frente a la enfermedad⁴³.

Desde el punto de vista de la corporalidad, en la salud el cuerpo se muestra en cierto modo como ausente, pues ninguna de las partes físicas que lo componen hace oír su voz discordante para quejarse de su padecimiento. Empero, por el contrario, la enfermedad supone el retorno a la corporalidad, pues el dolor despierta la conciencia del cuerpo (del cuerpo que siente), que en las épocas de salud se muestra ausente⁴⁴. A partir de esta distinción, la aplicación del criterio salud-enfermedad hace posible distinguir dos tipos de experiencia y cultura: la primera (la nietzscheana) dice sí a la vida, mientras que la segunda (la de la modernidad) es una forma de disimular la impotencia y el odio a la vida⁴⁵.

Es bien sabido que la temática de la enfermedad es un elemento básico del pensamiento nietzscheano. Ésta se manifiesta como aquello que debe ser combatido⁴⁶. Tal como sus informes médicos y correspondencia indican, el propio Nietzsche luchó contra la enfermedad durante toda su vida⁴⁷, no sólo a nivel físico, sino que, también, su filosofía va encaminada en esta misma dirección. Por tanto, en cuanto a la enfermedad se refiere, existe una íntima conexión entre su experiencia vital y su trayectoria intelectual, pues ambas poseen un enemigo común contra el que luchar. En suma, –inmersos ya en la última parada de este estudio sobre la enfermedad del nihilismo– es lícito convenir que la temática de la enfermedad, en cuanto referida a la corporalidad del propio Nietzsche, es un asunto que traspasa el ámbito de lo personal, para materializarse en la esfera de lo intelectual: en su creación filosófica. Pero, ¿qué significa la enfermedad en Nietzsche? ¿Posee sólo un carácter negativo o también positivo? La filosofía nietzscheana pretende actuar, fundamentalmente, como terapia contra la enfermedad que sufre la modernidad: el nihilismo. Sin embargo, dentro de su pensamiento el concepto de enfermedad posee también, al igual que los fenómenos del ni-

⁴² Cf. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 60-61.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 153.

⁴⁴ Cf. Cragolini, M.: “Tiempo de salud, tiempo de enfermedad” en www.nietzscheana.com.ar/salud_enfermedad.htm, (Documento en línea) p. 3.

⁴⁵ Cf. Sánchez Meca, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, p. 154.

⁴⁶ En líneas generales la terapia propuesta por Nietzsche para vencer la enfermedad del nihilismo consiste en la política de la transvaloración. Esta terapia ha de entenderse como consecución de tres objetivos imprescindibles: el Anticristo, la Gran Política y el Superhombre (Cf. Conill, *El poder de la mentira*, p. 196).

⁴⁷ La correspondencia de Friedrich Nietzsche se encuentra repleta de referencias a sus continuas enfermedades, dolores de cabeza, y demás patologías que sufrió en vida. De todos ellos citamos dos ejemplos recogidos en Nietzsche, F.: *Correspondencia*, Madrid, Aguilar, 1989, p. 272, carta n° 154 y pp. 292-293, carta n° 175 [Presentación de F. Savater, introducción, selección y traducción de Felipe González].

hilismo y del pesimismo, un carácter ambiguo. La enfermedad en cuanto que reactividad (debilidad) implica, a todas luces, inferioridad frente a la salud, pues nos condena a un empequeñecimiento ante el cual no podemos hacer nada que no sea adaptarnos. La enfermedad nos separa, por tanto, de nuestros objetivos en la medida en que nos mengua y debilita. Empero, tal como asevera Deleuze:

“Me revela un nuevo poder, me dota de una nueva voluntad que puedo hacer mía, yendo hasta el final de un extraño poder (...) Aquí advertimos una ambivalencia grata a Nietzsche (...) que todas las fuerzas de las que denuncia el carácter reactivo lo fascinan (...) Nos separan de nuestro poder, pero nos dan en cambio otro poder tan “peligroso” (...) En el devenir reactivo de las fuerzas hay algo admirable y peligroso”⁴⁸.

Aquí, la enfermedad, como fuerza reactiva, se convierte en grandiosa a fuerza de seguir la voluntad nihilista. Sin embargo, aunque triunfe, siempre será inferior —ya que implica reacción y empequeñecimiento— frente a la salud, pues esta segunda supone el dominio de las fuerzas activas sobre las reactivas, i.e., la afirmación, el dominio y la superioridad. El individuo sano no es aquel en el que sólo existen fuerzas activas, en realidad, posee potencias tanto activas como reactivas, pero en él dominan las primeras sobre las segundas, las cuales son reactivadas por las por las primeras⁴⁹.

No obstante, a pesar de esta aparente fascinación personal de Nietzsche por lo enfermo y decadente (lo reactivo), no ha de interpretarse la posición del propio Nietzsche como a favor de la decadencia. A este respecto, es capital subrayar que toda táctica de combate contra el enemigo exige un previo y subterráneo conocimiento de la idiosincrasia del adversario. De aquí se infiere que la filosofía nietzscheana ha de ser entendida como una empresa terapéutica, pues es un modo de enfrentamiento contra la enfermedad: la suya propia y la de Occidente también⁵⁰. Para Germán Cano, el interés nietzscheano por la filosofía, entendida como terapia contra la decadencia nihilista moderna, comienza ya desde las *Intempestivas*, al introducir el propio Nietzsche una nueva modalidad filosófica de la “sospecha”, una mirada fisiológico-médica más atenta al cuerpo del devenir (a la realidad) que a un “alma metafísica y transhistórica”⁵¹. En este contexto, la intención de tratar el tema de la enfermedad física viene a reflejar sólo un aspecto de un problema aún mayor, a saber, el de la deformidad como rasgo general del hombre de nuestra civilización⁵². El hombre moderno se nos dibuja como un individuo débil y agotado que evita la lucha y la guerra y que, por contra, busca la paz y la tranquilidad. Para nuestro pensador dichas inclinaciones son sólo indicios de la decadencia típica de la modernidad. Contrariamente a lo que se acepta, la verdadera fortaleza y salud se encuentran, para nuestro pensador, allí donde se conoce, a la vez, lo terrible y lo bello de la vida⁵³ y se posee una superabundancia de fuer-

⁴⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 96.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 157.

⁵⁰ Cf. Cragolini, “Identidad, enfermedad y lenguaje en Nietzsche. La máscara de la locura” en www.nietzscheana.com.ar/identidad_enfermedad.htm. (Documento en línea) p. 2

⁵¹ Cf. Cano, G.: *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 188.

⁵² Cf. Vattimo, G.: *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península, 2003, p. 388 [Traducción de J. Binaghi con la colaboración de E. Binaghi y G. Almirante]. A tal respecto, Germán Cano asevera que el propósito de la tarea médica nietzscheana como intento de pensar la enfermedad, persigue no hacer sufrir más que la propia enfermedad, i.e., busca eliminar el peso negativo que gravita sobre la existencia humana (Cf. Cano, *Como un ángel frío*, pp. 258-259).

⁵³ Cf. Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1984, p. 145 [Traducción de A. Sánchez Pascual].

za que permite afrontar tal desafío con valentía y arrojo⁵⁴. Así es como un espíritu se hace realmente libre. No obstante, para lograr esto, hacen falta años de convalecencia, es decir, se requiere pasar por un periodo intermedio de enfermedad⁵⁵ –un periodo de enfermedad que debe ser entendido como paréntesis en la vida del hombre sano– que permite el acceso a una nueva forma de valoración de la temporalidad⁵⁶.

Para curarse Nietzsche aconseja no reaccionar ante el resentimiento, pues según su perspectiva, el propio estar enfermo es una especie de resentimiento contra lo sano (lo superior). Aquí es necesario matizar el hecho de que la enfermedad significa la negación de lo sano, es decir, su opuesto. El enfermo es un no-sano, un ser empequeñecido y debilitado por el padecimiento que sufre. En este sentido, en cuanto que *no posee la salud*, alberga dentro de sí un odio hacia todo lo que él mismo no es: un resentimiento contra lo bien constituido, en tanto en cuanto representa lo vigoroso, activo y fuerte: lo superior. A tal respecto, la curación exige, como condición *sine qua non*, algo así como un “letargo invernal” en el que el individuo se aleje de este sentimiento característico de la moral decadente (el resentimiento), un tomar distancia que supondrá, precisamente, su superación⁵⁷. En este contexto, es en el que podemos concretar que la medida de la salud es proporcionada por la capacidad para escapar del imperio de la moral absoluta y dogmática⁵⁸.

“Se está sano cuando se ríe uno de la seriedad y el ardor con que alguna singularidad de nuestra vida nos hipnotiza de esta forma (...), cuando se avergüenza uno de su arrepentimiento”⁵⁹.

Es decir, que el propio retractarse uno mismo de su contrición por haber quebrantado alguna norma de la moral tradicional, supone, por tanto, una vuelta a la fortaleza y la energía propias lo sano. Asimismo, es lícito concluir que sólo se alcanzará la salud cuando, por un lado, el individuo se enfrente al sufrimiento de la vida con valor y, por otro, cuando logre dominar el caos pulsional de los propios instintos para hacerse dueño del caos que uno es⁶⁰. A esta salud Nietzsche la denomina “La gran salud”, una salud nueva que está destinada a los hombres superiores⁶¹, que es característica sólo de este tipo, y que en nada se parece a la “salud” que la modernidad predica. En ella, en esta “gran salud”, el dolor y el sufrimiento no suponen un reproche contra la vida, pues el coraje y la bravura con que se afronta ésta restan seriedad al propio sufrimiento vital. La verdadera salud reside allí donde se acepta lo terrible y bello de la vida⁶² y se posee una superabundancia de fuerza que permite desafiar tal, con valentía y arrojo⁶³. Empero, por contraposición a ésta, la “salud moderna” es, tal como ya vimos, una enfermedad triunfa en la modernidad. A este respecto es capital destacar que:

⁵⁴ Cf. Nolte, E.: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 146 [Traducción de Teresa Rocha Barco].

⁵⁵ Cf. Nietzsche, F.: *Humano, demasiado humano I*, Madrid, Akal, 2001, p. 38, n° 4 [Traducción de A. Brotons].

⁵⁶ Cf. Cragolini, “Tiempo de salud, tiempo de enfermedad”, p. 7.

⁵⁷ Cf. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 34, n° 6.

⁵⁸ Cf. Sánchez Meca, *En torno al superhombre*, p. 299.

⁵⁹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 181, n° 233.

⁶⁰ Cf. Sánchez Meca, *La experiencia dionisíaca del mundo*, p. 168.

⁶¹ Cf. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 311, n° 382.

⁶² Cf. Fink, *Nietzsche y la filosofía*, p. 145.

⁶³ Cf. Nolte, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, p. 146.

“Lo que se hereda no es la enfermedad, sino la predisposición a la enfermedad: la impotencia para resistir el peligro de penetraciones nocivas, la destrozada capacidad de resistencia etcétera; expresado desde el punto de vista moral: la resignación y la cobardía ante el enemigo”⁶⁴.

Así, una vez adquiridas dichas predisposiciones morbosas es sumamente fácil provocar en el individuo patologías como, por ejemplo, la de la redención o la penitencia⁶⁵. Una tendencia que se transmite mediante el proceso de socialización, pues la enfermedad, aunque puede ser aludida de manera individual, es también, como el cuerpo, algo social⁶⁶. Por este motivo, Nietzsche recomienda proteger a los sanos de los enfermos, puesto que éstos son el gran peligro para el hombre:

“Los enfermizos son el gran peligro del hombre: no los malvados, no los «animales de presa». Los de antemano lisiados (...) son ellos (...) quienes más socavan la vida entre los hombre, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida”⁶⁷.

Se presentan a sí mismos como virtuosos y justos, pero son seres vengativos, embusteros y vanidosos que aspiran a hacer el papel de “almas bellas”. Para nuestro pensador todos ellos constituyen la masa de los “desheredados”:

“La clase más insana del hombre de Europa (en todos los estratos) es la base de este nihilismo; ella concebiría la creencia en el “eterno retorno” como una maldición”⁶⁸.

Este descubrimiento implicaría, necesariamente, la acentuación de su debilidad y decrepitud hasta cotas insospechadas de abominación, pues un espécimen de este tipo no está preparado –ni física, ni psicológicamente– para soportar el peso de dicha creencia. La revelación de que todo ha existido desde el principio provoca en los “mal constituidos” deseos de extinguir todo aquello que carece de sentido, i.e., todo lo existente. A todos estos “demasiados” Nietzsche les recomienda la “muerte rápida”⁶⁹, ya que con esta forma de sentir han perdido todo el derecho a la vida. Su muerte es, por tanto, necesaria para detener la ruina de la especie:

“Los débiles malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles, el cristianismo...”⁷⁰.

Con este tipo de fragmentos la eutanasia queda justificada y aceptada, y aunque bien es cierto que en obras como *La voluntad de poder* se afirma que la decadencia forma parte del proceso vital y, por tanto no se la puede anular, al ser ésta un elemento necesario y propio de cualquier época⁷¹, también es cierto que debe combatirse la

⁶⁴ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 60, n° 47.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 232, n° 180.

⁶⁶ Cf. Cragnolini, “Tiempo de salud, tiempo de enfermedad”, p. 4.

⁶⁷ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 158, n° 14.

⁶⁸ Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 72, n° 55.

⁶⁹ Véase Nietzsche, F: “De la muerte libre” en Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 118-121.

⁷⁰ Nietzsche, *El Anticristo*, p. 32, n° 2.

⁷¹ Cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 56, n° 41.

posible contaminación de los elementos sanos. En este sentido, es ostensible la idea de que la naturaleza no es inmoral cuando decide suprimir los elementos degenerados que la corrompen, pues estos individuos estériles tendrán descendientes más degenerados incluso que ellos mismos contribuyendo, consecuentemente, a una aceleración del proceso de desintegración nihilista de la salud moderna⁷².

3. CONCLUSIÓN

A todas luces la lucha emprendida por Nietzsche es una batalla en contra de la degeneración y enfermedad que sufre el hombre moderno. Una debilitación generalizada, que nuestro pensador pretende frenar con su filosofía terapéutica, en la que vierte sus conocimientos sanadores y propone recomendaciones encaminadas a la erradicación de la patología más grave que ha asolado nunca a Europa: el nihilismo.

La importancia de esta labor de rastreo de todo lo enfermo y decadente reside en el hecho de que sólo a través de un conocimiento profundo de la sintomatología propia de la modernidad se logrará un diagnóstico de la misma, que facilitará la administración de la medicación adecuada a la patología que sufre la modernidad y que, en definitiva, permitirá alcanzar la salud a este cuerpo enfermo que es Europa. En este contexto, es en el que el conjunto del pensamiento nietzscheano cobra unidad, pues, tal como acabamos de señalar, la totalidad sus reflexiones pretenden servir de terapia de choque contra la expansión masiva de la pandemia nihilista.

Con esta expectativa es con la que pretendemos cerrar este estudio, pues es en dicho anhelo nietzscheano donde se resumen los motivos de su mordaz crítica hacia la Modernidad. Aquí se halla su filosofía positivo-afirmativa de la vida, la cual se torna creadora de valores nuevos, sanos y naturales. La importancia de éstos reside en el hecho de que permiten el ingreso de nuestra época en un nuevo estadio ético-evolutivo, en cuyo umbral comienza a gestarse una transgresora cosmovisión de la realidad que nos rodea.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 65, n° 56.

