

XVIII CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XVIII CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
25, 26 i 27 de març de 2010

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA



VALÈNCIA
2010

L'edició d'aquest llibre ha comptat amb la col·laboració del Vicerectorat d'Investigació i Política Científica de la Universitat de València

Societat de Filosofia del País Valencià



SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

JUNTA DIRECTIVA

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

Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 978-84-370-8108-3
Dipòsit legal: V-1936-2011
Maquetació: JPM Ediciones • Impressió: Diazotec, S. A.

ÍNDICE

Efrén Poveda García: <i>Cultura, estructura social y naturaleza en Clifford Geertz</i>	7
Joaquín Gil Martínez: <i>Ludwig Feuerbach: del amor como sentimiento moral de reconocimiento</i>	23
Javier Gracia Calandín: <i>El estatuto de las ciencias humanas en la filosofía de Charles Taylor</i>	35
Isabel Tamarit López: <i>La crítica de Paul Ricoeur al concepto de capacidad</i>	49
Joan B. Llinares: <i>Antropología filosòfica i literatura: la religió en la novel·la de L. Tolstói «Resurrecció» (1899)</i>	61
Juan Manuel Monfort Prades: <i>Mary Douglas. El cuerpo como microcosmos en el contexto de la pureza ritual</i>	73
Luis S. Villacañas de Castro: <i>Sobre la pregunta por la educación y la respuesta marxista</i>	83
Ramón A. Feenstra: <i>Ética de los medios: autorregulación y monitorización</i>	89
Salvador Cuenca i Almenar: <i>El conflicte lingüístic valencià i la historicitat de l'existència</i>	99
Sònia Martín Marsà: <i>Las unidades de selección desde una perspectiva diacrónica</i>	107
Vicent Claramonte Sanz: <i>La causalitat final aristotèlica i el principi antròpic fort, justificacions il·legítimes en la cosmologia teleològica del disseny intel·ligent</i>	119
Jaime Vilarroig Martín: <i>Reflexiones en torno a la epistemología de Unamuno</i>	131
Ximo Díaz Boïls: <i>Modelos de recursión primitiva en Teoría de Categorías</i>	141
Jesús Alcolea Banegas: <i>Cap a un model d'argumentació retòrica</i>	157
Amador Antón y Jaime Vilarroig: <i>Panorama y aplicación de la argumentación en el ámbito de los estudios jurídicos</i>	173
Enrique Herreras: <i>Mitos democráticos en la tragedia griega</i>	191
Miquel Àngel Martínez i Martínez: <i>Filosofia i novel·la: Richard Rorty, lector de Milan Kundera</i>	205
Josep Rafel Moncho Pascual: <i>La amistad como entidad moral en Aristóteles</i>	217
M ^a José Codina Felip: <i>El deporte como herramienta para educar en valores</i>	223
Juan Carlos Siurana Aparisi: <i>La ética de la ética: el gran desafío de la ética aplicada</i> ...	235
Pilar Herráiz Oliva: <i>La defensa averroísta de la autonomía de la filosofía y de la ciencia</i>	249
Joan David Mateu Alonso: <i>L'ateisme religiós de Schopenhauer</i>	259
Jesús Pardo Martínez: <i>Alain Renaut: individualismo versus autonomía</i>	271
Agustín Moreno Fernández: <i>Religión y circunstancia en la filosofía de Ortega</i>	277
Pedro Jesús Pérez Zafrilla: <i>El concepto de persona: núcleo de la Democracia Deliberativa</i>	287

Vicente Raga Rosaleny: <i>Ensayo y escepticismo. Sobre algunas aportaciones de Montaigne a la tradición escéptica</i>	301
Raúl Francisco Sebastián Solanes: <i>La influencia de Macintyre en las éticas del deporte, desde la modernidad crítica</i>	313
Francisco Javier López Frías: <i>¿Qué puede ofrecernos la ética de las virtudes para la configuración de éticas aplicadas ajustadas a nuestras necesidades contemporáneas?</i>	329
Verónica Rosillo Pelayo: <i>El fundamento del odio hacia lo instintivo: el ideal ascético en F. Nietzsche</i>	345
Juan José Colomina Almiñana: <i>L'Objecció Psicològica en Semàntica i Pragmàtica</i>	359
Andrea Luquin Calvo: <i>La Confesión y el exilio español de 1939: María Zambrano, José Gaos y Juan David García Bacca</i>	377
Francisco Arenas-Dolz: <i>Nietzsche y la polémica sobre la interpretación de la catarsis trágica en la filología clásica alemana del siglo XIX</i>	387
Manuel Aparicio Payá: <i>La concepción de la justicia de Nussbaum y el modelo social de la discapacidad</i>	409
Francisco Martorell Campos: <i>«La naturaleza se ha ido para siempre». Esbozo de una ontología del presente a propósito de Fredric Jameson</i>	423
Luca Giancristofaro: <i>El temprano interés de Dilthey por la ética de Schleiermacher</i> ...	439
Òscar Llorens i Garcia: <i>Raons per la Raó</i>	449
Patrici Calvo: <i>El valor moral de la participación en la empresa</i>	463
Juan Manuel Ros Cherta: <i>¿El crepúsculo del deber? Una reflexión sobre la moral en la sociedad de hiperconsumo</i>	477
José Manuel Sánchez Fernández: <i>Origen de la noción de límite en la filosofía de Hegel</i> ...	487

CULTURA, ESTRUCTURA SOCIAL Y NATURALEZA EN CLIFFORD GEERTZ

Efrén Poveda García
Universitat de València

Abstract: We discuss about Clifford Geertz's use of Talcott Parsons' triple distinction of three systems for the explanation of social action. Geertz presents a vision in which culture, social structure and nature are three dimensions mutually interdependent but independently variable. This is not an ontological division but a good interpretative tool that, in addition, allows us to speak about symbolical aspects as an important and not possible to reduce dimension of our acting. Geertz's aim in his accent on this dimension is not to remove the others of our enquiries on human action. He tries, in fact, to integrate different perspectives in order to get better interpretations of concrete situations, but giving the meaningful factor of action the heuristic potential deserved by it.

Keywords: culture, social structure, nature, symbol, meaningful action, social change, dissensus, logical-meaningful integration, causal-functional integration, evolution, models of and for conduct.

En su ensayo de 1973 titulado «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», el antropólogo norteamericano Clifford Geertz expuso un concepto de cultura que se distanciaba de todos los que se habían propuesto hasta el momento:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre.¹

Según esta noción, la cultura es un marco de significación que proporciona al individuo el contexto de significados en el que se mueve, haciendo inteligibles el mundo y las conductas propias y ajenas. No se trata aquí de una de tantas concepciones según las cuales la cultura es una «fuerza causal masiva que modela la creencia y el comportamiento».² Para Geertz, el individuo concreto no está determinado a pensar ciertas cosas ni a actuar de tal o cual manera por pertenecer a un ámbito social concreto:

¹ «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 20.

² Geertz, Clifford, *Tras los hechos, Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona: Paidós, 1996, p. 53.

Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables [...], la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible.³

Trabajar con este concepto de cultura supone un enfrentamiento directo con enfoques materialistas tales como el de Marvin Harris. Hablar de que la cultura es lo que hace inteligibles los actos es afirmar que ésta es la que les proporciona significado y que, por tanto, la conducta tiene sentido en tanto que se da en el seno de determinados haces simbólicos. Ello equivale a afirmar que los factores materiales o tecnoeconómicos no son suficientes para iluminarnos el sentido de las acciones humanas. Sin embargo, esto no significa que la de Geertz sea una propuesta idealista, como algunos afirman. En realidad, su visión pretende escapar de la dicotomía entre materialismo e idealismo. No elimina de su explicación cuestiones relativas a la biología, la demografía, la economía, la geología, etc., sino que las integra en ella sin perder de vista que el porqué determinados individuos en determinados momentos y en determinados contextos hacen algo no es reducible a ninguna de ellas.

LA DIVISIÓN PARSONIANA

Geertz comenzó su carrera como antropólogo en el seno del proyecto iniciado por Talcott Parsons dirigido a reformar las ciencias sociales y a producir una teoría general de la acción. Parsons intentaba superar tanto el positivismo, que había tomado como orientación fundamental la utilitarista, como el idealismo. Pretendía así escapar tanto de una noción del hombre como un ser completamente racional e individualista (si por razón entendemos una del tipo del cálculo medios-fines) como del hombre como un ser guiado por ideas y valores superiores a lo Hegel. Ambas visiones de lo humano resultaban, en sí mismas, restrictivas.

Para entender adecuadamente el funcionamiento de la acción social no era suficiente un conocimiento de las ideas y valores relativos a una comunidad humana, tampoco lo era un conocimiento de la estructura social donde se llevaban a cabo las diferentes estrategias interactivas, así como tampoco un estudio pormenorizado de la constitución biológico-psicológica del hombre. La propuesta de Parsons fue la combinación de estas tres estrategias. Su idea básica era que la acción social sólo sería entendible mediante la combinación de tres ramas del conocimiento dedicadas al estudio de tres sistemas distintos de objetos irreductibles entre sí, los tres sistemas que interactúan en la acción social.

Así, durante los años cincuenta y sesenta fue propuesto un reparto de tareas que consistía en asignar los asuntos de la psique humana a los psicólogos, los temas relativos a la estructura social a los sociólogos y, por último, el estudio de las ideas y valores a los antropólogos.

³ «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 27.

Fue dentro de este esquema general donde Geertz comenzó su carrera como antropólogo. Sin embargo, se iría distanciando poco a poco del modelo parsoniano del reparto de tareas en el estudio de la acción social, el cual resultaba restrictivo para la labor antropológica. Pero ese distanciamiento no sería radical. La idea de la implicación de los tres tipos de factores en la acción humana siempre podría ser encontrada en Geertz. La diferencia con respecto a Parsons consistiría concretamente en el desacuerdo en relación con el reparto de tareas, por un lado, y en una distinta manera de concebir los tres sistemas en cuestión, por otro.

En *La interpretación de las culturas* encontramos en diversas ocasiones la exposición de la lista de los tres aspectos a tener en cuenta a la hora de estudiar la acción humana. Pero esos aspectos son tratados precisamente como «aspectos» o como «dimensiones» de una misma cosa. Son «factores independientemente variables, aunque mutuamente interdependientes, [...] separables sólo conceptualmente».⁴ Mientras que Parsons hablaba de tres elementos diferentes pero en interacción recíproca, Geertz tiende más a hablar de dimensiones visibles en función de con qué perspectiva se aborde la acción. Ya no se trata de tres órdenes distintos de entidades, sino de una distinción conceptual dependiente de lo que cada perspectiva lleve a resaltar.

CULTURA Y ESTRUCTURA SOCIAL

Así, en su distinción entre estructura social y cultura, Geertz habla de dos formas de integración que responden a ángulos distintos de observación de la acción social. Éstas son la integración lógico-significativa y la integración causal-funcional. Si abordamos determinadas acciones desde una perspectiva lógico-significativa nos habremos adentrado en el terreno de las ideas y valores que gobiernan esas acciones; ideas y valores que son elaborados no individualmente, sino de manera colectiva. Si, en cambio, las observamos desde la perspectiva de la integración causal-funcional, veremos con más claridad el sistema de interdependencias e interrelaciones en los que se insertan las acciones en cuestión:

Uno de los modos más útiles [...] de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social misma.⁵

En realidad, ambas nociones están referidas a lo mismo, pero mientras una condensa en sí toda la serie de valores y creencias que funcionan en la interacción social, el otro da nombre a los aspectos puramente causales de la dicha interacción, a su funcionamiento mismo. Estos dos modelos no tienen por qué mantener una total correspondencia. Muy al contrario, como vamos a ver, la situación más común será la del carácter desencajado de la relación que ambos mantienen.

Así pues, tenemos como resultado que «cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su

⁴ «Ritual y cambio social: un ejemplo javanés», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 132.

⁵ *Ibid.*, p. 133.

acción».⁶ Esta definición ha sido enunciada en comparación con la noción de estructura social, siendo ésta entendida como «la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas».⁷ En este punto le interesa a Geertz poner de relieve el carácter simbólico o significativo de la cultura, el que quizás es el principal en su noción, frente a la naturaleza causal de la trama de interrelaciones que mantienen en funcionamiento un sistema como el social.

Si algo le interesó a Geertz en su carrera fue el estudio del cambio social, lo cual no es baladí si tenemos en cuenta la importancia que en su noción de cultura tienen el conflicto y el disenso. Sus trabajos de campo los llevó a cabo en países que por aquellos momentos se estaban adentrando en el proceso de desarrollo, con la consecuente aparición de nuevas y variadas formas de integración. A partir de su estudio constató que los modos de integración lógico-significativo y causal-funcional no siempre asumían formas complementarias, sino que, más bien, casi en todos los casos se podía detectar incongruencias y tensiones entre ambos:

Aunque separables sólo conceptualmente, cultura y estructura social podrían verse entonces con la capacidad de múltiples y amplios modos de integración mutua, de los cuales el simple modo isomórfico no es más que un caso límite, un caso común solamente en sociedades que han sido estables durante un período de tiempo tan extenso, que les fue posible un estrecho ajuste entre los aspectos sociales y los culturales. En la mayor parte de las sociedades, en que el cambio es una característica más que un hecho anormal, cabe esperar discontinuidades más o menos radicales entre los dos aspectos.⁸

Recordemos que no se trata aquí de dos órdenes distintos. Es ello quizás lo que nos hace tan difícil de concebir la natural incongruencia entre ambos tipos de integración. Se trata de que encontraremos modos distintos e, incluso, en cierta medida, contradictorios de integración según el punto de vista desde el cual abordemos la situación concreta. Esto quedará más clarificado con un ejemplo que nos proporciona el propio Geertz en su artículo «Ritual y cambio social: un ejemplo javanés» (1959). En éste se narran los problemas surgidos en el funeral de un niño en un *kampong* (barrio periférico) en Pare. Todo comienza cuando el *modin*, sacerdote musulmán, se niega a realizar el rito del funeral alegando que tiene permiso para ello en el caso de que la familia del difunto sea *abangan* (miembros de un partido anti-islámico), como de hecho ocurre.

La base del rito funerario en Java es el *slametan*, una celebración muy común básicamente consistente en la reunión de todos los vecinos y un reparto de comida entre ellos, representando así, a la vez que fortaleciendo, la unidad vecinal. Este rito tenía un sentido muy determinado en su contexto original: en pequeñas aldeas rurales en las que todo el vecindario colaboraba en el cultivo de arroz y mantenía una cierta homogeneidad en cuanto a sus ideas religiosas. Sin embargo, con la modernización, la población rural hubo de emigrar a las ciudades para mezclarse en los *kampongs*. En este punto el *slametan* había perdido parte de su sentido, pues ya no existía el

⁶ Ibid., p. 133.

⁷ Ibid., p. 133.

⁸ Ibid., pp. 132-133.

mismo espíritu de colaboración entre unos vecinos que ahora eran de procedencias distintas y mantenían distintas creencias tanto religiosas como, y esto casi constituía una novedad, políticas. Esta situación se puso de relieve en el entierro concreto del que habla Geertz pues, ante la negación del *modin* a dirigir el funeral, se generó una gran disparidad de opiniones acerca de qué hacer que retardó de una manera excesiva las atenciones al cuerpo del difunto y dio lugar a más de una discusión, lo cual derivó en ciertos ataques de nervios.

Éste es para Geertz un ejemplo de cómo la estructura social y la simbólica pueden sufrir modificaciones de modo que se generen discontinuidades entre ambas. La forma de integración social de los habitantes del *kampong* había cambiado, y sin embargo continuaban realizando ciertos ritos cuyo sentido se encontraba originalmente en una organización distinta. Estos ritos constituían una forma de integración lógico-significativa que entró en tensión con la causal-funcional:

[...] el intento de llevar una estructura religiosa desde un medio rural, relativamente menos diferenciado, a un contexto urbano también genera conflicto social, sencillamente porque la clase de integración social puesta de manifiesto por esa estructura no es congruente con las estructuras mayores de integración de la sociedad en general. La manera en que los habitantes del *kampong* conservan la solidaridad en la vida cotidiana es muy diferente de la manera en que debería conservarse según el *slametan*.⁹

Este desajuste no es entendido por Geertz, como ya hemos dicho, como una situación de excepción, sino que se trata de una de las características básicas de lo social. Según la concepción de Geertz, una sociedad está en continuo cambio y esos desajustes son las fuerzas que en el mismo actúan. Por eso rechaza hablar de desintegración social o cultural, que es a lo que recurren los funcionalistas a lo Durkheim o a lo Malinowski para explicar casos como el del entierro en Modjokuto. No hay decadencia social ni cultural, sino formas nuevas en discordancia que generan conflictos a distintos niveles. Los funcionalistas recurren a la noción de desintegración porque no distinguen entre integración lógico-significativa e integración causal-funcional. Para ellos, la cultura está al servicio de la integración causal-funcional, es como una herramienta de la misma, un «mero epifenómeno de la otra».¹⁰ Geertz, en cambio, considera que se trata de aspectos distintos dependientes de la perspectiva desde la que se aborde el fenómeno. No se trata aquí de la clásica contraposición entre las ideas y el hecho bruto:

[...] cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social.¹¹

Como vemos, los límites entre el sistema social y la cultura no están claros. No se trata de entidades separadas e independientes, sino que están entremezcladas y

⁹ Ibid., p. 150.

¹⁰ Ibid., p. 147.

¹¹ Ibid., p. 133.

el distinguirlas depende de una cuestión conceptual. Los límites entre ambas han sido difuminados por Geertz sin por ello negarle su importancia a cada uno de los dos aspectos.

CULTURA Y NATURALEZA

De la misma manera, Geertz va a defender una difuminación de los límites que separan los términos del clásico binomio naturaleza/cultura. En «El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre» (1966) y en «El desarrollo de la cultura y la evolución de la mente» (1962), Geertz afirma que es «extraordinariamente difícil trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable».¹² Nos encontramos así con el problema acerca de la contraposición entre la posición universalista y la particularista al estilo boasiano, contraposición a la que Geertz también pretende escapar.

El denominador común a todas las formas de vida humana se ha ido a buscar tradicionalmente en las dimensiones biológicas y psicológicas generales, que se suponían comunes a todos los hombres. Lo local y convencional, es decir, los múltiples rasgos sociales y culturales concretos de distintos grupos humanos, se han entendido en esta visión como accidentes prescindibles a la hora de comprender lo que es propiamente humano. Sin embargo, tal y como Geertz lo explica, «trazar semejante línea es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal».¹³

No se debe, sin embargo, pensar por ello que Geertz será partidario de una eliminación total de la distinción entre naturaleza y cultura o de una identificación entre las mismas. Como ya hemos visto en el caso de la estructura social y la cultura, el hecho de que ambos aspectos confundan sus límites no tiene por qué conducir a desear la distinción entre ambos. La pretensión de Geertz no es negar todas las distinciones hasta dejarnos en medio de la nada, sino simplemente suavizarlas de manera que se nos permita dar cuenta de lo humano mediante la puesta en comparación de las informaciones más variadas y dispares. Pero no sólo eso. La que es quizás la principal intención de Geertz al utilizar en sus análisis la triple distinción de factores de la acción humana es la de poner sobre la mesa el carácter significativo de la cultura y cómo el significado no está subordinado a lo epistémico ni a lo evolutivo. La cultura no es para Geertz, como vamos a ver a continuación, ni un añadido ni un derivado, sino un factor con un poder iluminador independiente de los otros dos en la medida en que éstos lo son de él.

Frente a la estructura social, Geertz define la cultura como integración lógico-significativa. Frente a la dimensión biológica del ser humano, la define como una serie de mecanismos extragenéticos para la ordenación y especificación de la conducta. En términos estrictos ambas expresiones hablan de lo mismo: de la urdimbre simbólica que proporciona sentido a los actos humanos al tiempo que constituye el material desde el que los actores se autoentienden y entienden su mundo. A continuación nos centramos en el matiz introducido por la nueva definición y en cómo éste se relaciona con el término «naturaleza».

¹² «El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 45.

¹³ *Ibid.*, p. 45.

Está muy extendida la idea de que el progreso biológico humano era algo ya terminado cuando la cultura hizo su aparición. Se suele pensar que en un determinado momento la evolución física dio lugar a la cultura y ahí se detuvo. Sin embargo, algunas de las últimas investigaciones desechan la idea de que un hombre físicamente constituido como el de ahora de repente se convirtiera en un ser cultural a partir de algunos cambios genéticos. Según Geertz explica, lo que en realidad ocurrió es un solapamiento de los desarrollos físico y cultural. Hubo de transcurrir un millón de años entre el surgimiento de la cultura y la aparición del *homo sapiens*. Esto es así porque el ser humano tal y como hoy lo conocemos sólo pudo llegar a ser el que es como efecto, en parte, de factores culturales:

[...] la cultura más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo.¹⁴

Los australopitecos, antecedentes del *homo sapiens*, ya presentaban rasgos culturales y éstos pasaron a convertirse en condiciones a las que adaptarse, siendo así favorecidas algunas de las mutaciones que conducirían a nuestra configuración física actual frente a otras:

El perfeccionamiento de las herramientas, la adopción de la caza organizada y de las prácticas de recolección, los comienzos de organización de la verdadera familia, el descubrimiento del fuego y, lo que es más importante aunque todavía resulta extremadamente difícil rastrearlo en todos sus detalles, el hecho de valerse cada vez más de sistemas de símbolos significativos (lenguaje, arte, mito, ritual) en su orientación, comunicación y dominio de sí mismo fueron todos factores que crearon al hombre un nuevo ambiente al que se vio obligado a adaptarse.¹⁵

El surgimiento de algunos rasgos culturales dio lugar, pues, a una realimentación positiva entre la evolución anatómica, neurológica y cultural, de manera que la configuración del sistema nervioso central del *homo sapiens* se produjo durante el millón de años de solapamiento del que hemos hablado, en conjunto con el desarrollo de la vida simbólica:

[...] cada parte modelaba el progreso de la otra; un sistema en el cual la interacción entre el creciente uso de herramientas, la cambiante anatomía de la mano y el crecimiento paralelo del pulgar y de la corteza cerebral es sólo uno de los ejemplos más gráficos. Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo.¹⁶

¹⁴ Ibid., p. 54.

¹⁵ Ibid., p. 54.

¹⁶ Ibid., p. 54.

Los entramados simbólicos o significativos humanos, tan distintos entre sí unos de otros, no son, por tanto, un mero derivado secundario y accidental de la estructura biológica. Ésta última no se habría desarrollado tal y como lo hizo de no ser por esos mismos entramados. No podemos, por tanto, recurrir a una noción de la naturaleza biológica humana como eso que es común y subyace a las diferencias culturales:

Lisa y llanamente esa evolución sugiere que no existe una naturaleza humana independiente de la cultura.¹⁷

La idea en este punto es que el hombre natural «desnudo», es decir, el ser humano considerado en tanto que ser físico obviando el manejo de símbolos, es un ser incompleto. Un ser humano como tal no sería viable. Por eso parece que recurrir a la constitución física como eminente factor explicativo de lo humano es un error. La idea de que la cultura es un conjunto de «fuentes extrasomáticas de información»¹⁸ intenta dar cuenta de este hecho:

El hombre necesita tanto de esas fuentes simbólicas de iluminación para orientarse en el mundo, porque la clase de fuentes no simbólicas que están constitucionalmente insertas en su cuerpo proyectan una luz muy difusa. [...] En el caso del hombre, lo que le está dado innatamente son facultades de respuesta en extremo generales que, si bien hacen posible mayor plasticidad, mayor complejidad y, en las dispersas ocasiones en que todo funciona como debería, mayor efectividad de conducta, están mucho menos precisamente reguladas. Y ésta es la segunda fase de nuestra argumentación: si no estuviera dirigida por estructuras culturales —por sistemas organizados de símbolos significativos—, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa. La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella.¹⁹

Geertz está haciendo aquí la distinción entre dos mecanismos de regulación, uno físico, codificado en los genes, y otro extrasomático, los símbolos. Los genes constituyen una serie de directrices que gobiernan todo un conjunto de procesos que, en algunos casos, como por ejemplo en el control de los latidos del corazón, son muy precisos, pero en otros resultan muy ambiguos. Esa ambigüedad no es sino la ausencia de una serie de reglas concretas acerca de cómo hacer las cosas, de cómo actuar. Un individuo puede tener hambre, pero sus genes no le informan de si ha de ser vegetariano, comer sentado o utilizar cubiertos, y menos todavía del protocolo en la mesa:

Entre los planes fundamentales para nuestra vida que establecen nuestros genes —la capacidad de hablar o de sonreír— y la conducta precisa que en

¹⁷ Ibid., p. 55.

¹⁸ Ibid., p. 57.

¹⁹ Ibid., p. 52.

realidad practicamos —hablar inglés en cierto tono de voz, sonreír enigmáticamente en una delicada situación social— se extiende una completa serie de símbolos significativos con cuya dirección transformamos lo primero en lo segundo, los planes fundamentales en actividad.²⁰

Sin embargo, este hecho tiene como consecuencia la enorme dificultad de distinguir claramente entre el factor «natural» y el factor «cultural» en el ser humano. Los dos sistemas tienden a confundirse en los actos concretos:

La frontera entre lo que está innatamente controlado y lo que está culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante.²¹

Y más si tenemos en cuenta que la configuración física actual del *homo sapiens* se adquirió a partir del surgimiento de la dimensión simbólica. Así, el ser humano se presenta como un ser que se ha dado inadvertidamente origen a sí mismo. No es un ser acabado naturalmente hablando, sino el producto de su propia elaboración:

Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados.²²

Es la incompletud física del hombre lo que le proporciona su gran capacidad de aprendizaje. Y es debido a ésta que los difusos estímulos codificados genéticamente requieren una regulación simbólica para adquirir una forma concreta. Es decir, la incompletud física del hombre está íntimamente relacionada con la necesidad en que se ve de aprender modos particulares de pensar, sentir y hacer.

Lo que Geertz pretende, por tanto, cuando habla de cultura, no es mostrarnos una clasificación de las distintas particularidades al modo de ciertos tipos de antropología. Tampoco intenta, en la línea ilustrada, ir más allá de ellas en busca de las características comunes. Intenta, más bien, esclarecer qué nos caracteriza como seres humanos a partir de cómo se relacionan las particularidades con lo que de general hay en nosotros, siendo eso general ciertas potencialidades básicas y difusas:

El hombre no puede ser definido solamente por sus aptitudes innatas, como pretendía hacerlo la Ilustración, ni solamente por sus modos de conducta efectivos, como tratan de hacer en buena parte las ciencias sociales contemporáneas, sino que ha de definirse por el vínculo entre ambas esferas, por la manera en que la primera se transforma en la segunda, por la manera que las potencialidades genéricas del hombre se concentran en sus acciones específicas.²³

²⁰ Ibid., p. 56.

²¹ Ibid., p. 55.

²² Ibid., p. 56.

²³ Ibid., p. 57.

Lo que a Geertz le interesa son «los mecanismos por cuya acción la amplitud y la indeterminación de las facultades inherentes al hombre quedan reducidas a la estrechez y al carácter específico de sus realizaciones efectivas»,²⁴ es decir, las estructuras simbólicas mediante las cuales el hombre se encuentra a sí mismo pensando, sintiendo y actuando en el seno de un mundo lleno de significados. Con esto está atacando de frente a las concepciones materialistas y biologicistas:

El impulso a dar un sentido a la experiencia, a darle forma y orden es evidentemente tan real y apremiante como las más familiares necesidades biológicas. Y siendo esto así, parece innecesario continuar interpretando las actividades simbólicas —la religión, el arte, la ideología— sólo como expresiones tenuemente disfrazadas de alguna otra cosa de lo que ellas parecen ser: intentos de dar orientación a un organismo que no puede vivir en un mundo que no puede comprender.²⁵

Y es que, como ya hemos dicho, la pretensión de Geertz es la de situar a la cultura en un punto en el que no depende totalmente ni de lo biológico ni de lo sistémico, en un punto en el que, aunque estrechamente ligada a ellos, no se la puede reducir. Pero va todavía más allá, pues según esta presentación, se ha de admitir que los factores biológico y estructural no son entendibles por sí solos, sino que necesitan de lo simbólico. Fijémonos en que, al igual que la configuración física definitiva del homo sapiens requiere de la cultura para ser entendida, también la necesitan comportamientos como los de los participantes en el funeral de Pare, que no pueden ser explicados únicamente desde lo meramente funcional.

MODELOS DE Y PARA LA CONDUCTA

No debemos, ante esto, confundirnos, y entender que al hablar de reglas extrínsecas estamos hablando de una serie de leyes inamovibles dentro de una noción determinista del pensamiento y el comportamiento humano. Los haces simbólicos no determinan nada. De hecho, su función está en constituir reglas en cuyo cumplimiento se encuentra la clave para modificarlas.

Las reglas culturales, elaboradas socialmente, y precisamente por ello, pueden y de hecho están en un permanente proceso de negociación en el ámbito público. Cada implementación de las mismas es una oportunidad para resignificarlas dando lugar a nuevos sentidos que se apartan de lo comúnmente establecido. No hemos de perder de vista la enorme influencia que la última filosofía de Ludwig Wittgenstein tuvo sobre Geertz. El concepto de regla que Geertz utiliza lo tomó del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*. Y, precisamente, las siguientes palabras del filósofo vienés pueden ilustrar lo que estamos tratando de explicar:

²⁴ Ibid., p. 52.

²⁵ «Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 129.

De la misma manera que, al escribir, aprendemos un determinado modo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variaciones.²⁶

Al igual que un lenguaje no determina los enunciados que con él se van a hacer, que las acciones lo sean en el seno de contextos significativos no significa que estén determinadas por el dicho contexto. Las reglas culturales no actúan de modo causal, sino de modo lógico-significativo, y se pueden llevar a cabo acciones muy dispares partiendo de los mismos entramados simbólicos. El acento de Geertz en el disenso siempre presente en lo cultural no es, a este respecto, casual. Los disensos se constituyen en las diferencias, y éstas están en continua proliferación. La cultura es un movimiento de diferenciación constante en el seno de la cual se construyen ciertas lealtades a partir del olvido de algunas particularidades. El hecho de que Geertz hable de las enormes diferencias existentes entre unos entramados simbólicos y otros ya nos pone sobre la pista de la idea de que la diferencia es un rasgo fundamental de lo humano, y ello hasta el punto de que no se puede hablar de leyes, tal y como algunos pretenden, sino sólo de reglas hechas para ser contravenidas.

Pues bien, hablar de reglas en este sentido equivale a hablar de símbolos.²⁷ Ya decía Wittgenstein que «existe una correspondencia entre los conceptos de ‘significado’ y de ‘regla’».²⁸

Los símbolos son las fuentes extrasomáticas de información que el ser humano necesita para su misma existencia. En qué sentido se puede hablar de esas fuentes extrasomáticas es lo que pretendemos aclarar aquí. Y la clave se encuentra en la definición que de cultura dieron Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber y que tanto influyó en Geertz, según la cual un símbolo es un modelo *de* y *para* la conducta:

A diferencia de los genes y de otras fuentes de información no simbólicas, que son sólo modelos *para*, no modelos *de*, las estructuras culturales tienen un intrínseco aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales.²⁹

Tenemos, por tanto, que un símbolo lo es en tanto que combina dos funciones. Por un lado, la de ser modelo *de* la realidad, que es lo mismo que constituir una representación acerca de cómo es el mundo y cómo funciona, que ser una «fuente de

²⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 2006, párrafo 473.

²⁷ Cuando hablamos de símbolos no nos referimos, como se desprende de todo lo dicho, únicamente a los característicos del habla oral o escrita. La lingüística en la tradición hermenéutica, que ejerció una enorme influencia sobre Geertz contiene tanto a éstos como a cualquier otro sistema simbólico, como puede ser el del arte o las medidas matemáticas de las instrucciones para la construcción de artefactos. Así, en Geertz hay símbolos tanto en la lengua que habla una población como en su vestimenta, su manera de bailar, sus técnicas de riego, sus actos políticos y eso que comen. Todas estas cosas están integradas en un todo de sentido, en un código que incluye en relación de reciprocidad tanto visiones de la totalidad como visiones particulares de las cosas particulares.

²⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 2006, párrafo 62.

²⁹ «La religión como sistema cultural», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 92.

concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí». ³⁰ Toda concepción de la realidad integra en sí una serie de normas de conducta, que son las que dictan cuáles son los modos de actuación adecuados según los procedimientos propios de tal realidad. Ello es lo que hace que un modelo de la realidad sea un modelo *de* conducta, pues representa cuál es la conducta procedente en determinados contextos. Pero ello equivale a ser un modelo *para* la conducta, pues incita a que esos modelos que presenta sean repetidos. Los modelos *para* son «fuentes de disposiciones ‘mentales’ no menos distintivas». ³¹ En la naturaleza existen muchos otros modelos *para*, cuya función es contener las normas de ciertos procedimientos, pero éstos no suelen constituir modelos *de*, es decir, no aportan al mismo tiempo imágenes conceptuales acerca del ser efectivo de las cosas. Esta especificidad de lo simbólico en tanto que modelo *de*, es justamente lo que lo hace escapar de la reductibilidad a las dimensiones biológica y social. Mientras que las interpretaciones que se ciñen a estos últimos dan cuenta de las conductas en función de programas establecidos evolutivamente o en términos de funcionalidad, una interpretación que tenga en cuenta el carácter simbólico de la acción humana tomará dichas acciones no como algo que simplemente se da, sino como algo que ocurre desde una determinada conciencia de ese algo por parte de quien actúa, desde una determinada concepción del mundo que no es un mero añadido, sino motor de la acción a la vez que parte del material que en ella se maneja.

Estos modelos, como hemos dicho, son externos. Siguiendo a Wittgenstein afirma Geertz que ven la luz en la interacción entre distintos individuos, «en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir». ³² Y es esta externalidad necesaria, esa intersubjetividad originante la que hace que esas pautas no sean inamovibles, sino que se encuentren en permanente modificación en contextos concretísimos, lo cual da lugar a la pluralidad de formas y a los constantes disensos de los que Geertz habla. Ello es así porque lo que hace a un símbolo ser tal símbolo es la acción. Con lo que llevábamos dicho podía parecer que el símbolo era algo que se adhería a la acción para darle sentido, pero nos queda claro ahora que la acción no lo sería sin tal sentido simbólico. Un símbolo es un modelo *de* y *para* la conducta, con lo que las acciones determinadas no podrían darse sin las herramientas simbólicas con las que son llevadas a cabo y sin ser suscitadas por esas herramientas mismas. Pero, al mismo tiempo, esos modelos *de* y *para* no descansan en un mundo de las ideas separado del espacio donde los seres humanos llevan a cabo sus vidas, sino que son creados y recreados siempre en las conductas concretas.

Y así quedamos ya introducidos en la clave para entender en qué sentido significan los símbolos. Éstos sólo pueden ser modelos *de* y *para* en tanto que forman racimos. Sería imposible la existencia de un único símbolo, pues lo que lo hace ser símbolo es justamente su relación con otros, las conexiones que forma con otros símbolos a los que apunta y que le apuntan. Un símbolo sólo lo es desempeñando un papel, y ese papel depende de las posiciones relativas que toma junto con otros símbolos en la acción social. Para ayudarse a argumentar esto, cita Geertz a Wittgenstein:

³⁰ Ibid., p. 116

³¹ Ibid., p. 116.

³² Ibid., p. 91.

«Todo signo *por sí mismo*, parece muerto». ¿Qué es la vida? En el uso del signo está vivo. ¿Se le insufla vida? ¿O es su *uso* su vida?³³

Definitivamente, tanto para Wittgenstein como para Geertz, el uso, es decir, la acción, es lo que hace de cada símbolo ese símbolo:

... Un significado de una palabra es una forma de utilizarla.

Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez.³⁴

En la unidad intrínseca que en Geertz encontramos entre símbolo y conducta se encuentra la clave, pues un símbolo jamás es una entidad abstracta. Un símbolo sólo lo es en la acción humana, al igual que la acción humana sólo lo es en un contexto simbólico. La cultura se origina como acción y es acción:

El niño no aprende que hay libros, que hay sillas, etc., etc., sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etc., etc. [...] ³⁵

Ahora nos es posible entender mejor la distinción que Geertz establece entre estructura social y cultura. Como hemos comentado, no se trata de entidades distintas sino del resultado de mirar a la sociedad desde dos perspectivas distintas. Una vez tenemos claro que un símbolo lo es en tanto que mantiene una serie de relaciones con otros símbolos, se nos hace patente que la distinción entre la perspectiva sistémica y la lógico-significativa se basa en dos maneras distintas de poner en relación los símbolos o actos sociales, una que atiende a las relaciones de causalidad que entre ellos hay y otra que atiende a las relaciones lógicas en las que unos apuntan a otros. Llegados a este punto, podemos afirmar que tanto un modo de integración como el otro son simbólicos en sí mismos, sólo que uno se basa en las relaciones mismas de simbolización (entre las que pueden ir incluidas sus conexiones causales en la estructura social) mientras que el otro se centra, de entre ellas, únicamente en las causales. Esto podría parecer paradójico, pues se puede tener la sensación de que estamos hablando de un orden simbólico situado más allá de lo simbólico mismo: el causal. En realidad no es así. La distinción geertziana entre los dos modos de integración será mejor entendida a la luz de los juegos de lenguaje wittgensteinianos. Cada tipo de integración pertenece a distintos juegos de lenguaje. Uno de ellos es el de las creencias de los individuos de una sociedad, tal y como éstas se relacionan entre sí en su religión, su sentido común, sus manifestaciones artísticas, sus leyes, sus ideologías, sus saberes y, por supuesto, en los actos y costumbres que en ellos se constituyen al tiempo que los constituyen. El otro es el de la perspectiva propia del científico, que pretende encontrar correlaciones causales entre los dichos actos simbólicos. Todo lo que los seres humanos podemos hacer o conocer es simbólico, y el hecho de que hablemos de un modo de integración sistémico no implica que no sea

³³ Citado en «Persona, tiempo y conducta en Bali», en Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 334.

³⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 2006, párrafo 61.

³⁵ *Ibid.*, párrafo 476.

simbólico, simplemente implica que se desarrolla en un juego de lenguaje o ámbito significativo en el que se atiende a los símbolos en virtud de un determinado tipo de relaciones. Por tanto, hablar de que un símbolo únicamente es ese símbolo en virtud de las relaciones que mantiene con otros símbolos es hablar de que todo símbolo está inserto en, al menos, un juego de lenguaje.

¿CULTURA DENTRO DE LA CULTURA?

Pero a raíz de esto nos surge una nueva cuestión. Si aceptamos que todo lo que los seres humanos podemos hacer o conocer está inscrito en un contexto significativo, entonces hemos de aceptar que la ciencia forma parte de la cultura, es decir, que la ciencia es un campo acotado dentro del campo más vasto de racimos simbólicos que es la cultura. Esto es así porque al hablar de ciencia hablamos de sistemas simbólicos, hablamos de conceptos y, en tanto que ello de algo que entendemos. El propio Geertz entiende la ciencia como sistema cultural al lado del sentido común, la religión, el arte, etc. Sin embargo, hemos explicado cómo Geertz traza la distinción entre el factor cultural y los factores causal-funcional y biológico, factores estos que nos remiten a disciplinas científicas concretas (la sociología o la antropología social y la biología). ¿No está, por tanto, Geertz distinguiendo un sistema denominado cultura dentro de otro más vasto al que también denomina cultura? O, por expresar este problema de otro modo: ¿Qué sentido tiene que Geertz haga suya, a su manera, la distinción parsoniana si al fin y al cabo, para él, todo es simbólico?

Nuestra referencia a los juegos de lenguaje nos salva de este posible atolladero al situarnos en la idea de que, como bien apunta Geertz, al hablar de esta triple distinción no se están señalando diferentes parcelas de lo ontológico. Se trata, como hemos dicho, de una diferencia de perspectiva sobre la misma cosa (la conducta). Así, cuando hablamos de estructura social estamos hablando de la conducta desde el punto de vista de la organización social en términos estratégicos causales y funcionales. Estos términos son, por descontado, simbólicos, es decir, culturales. Si así no lo fueran no podríamos hablar de ellos. A su vez, cuando hablamos de la naturaleza biológico-psicológica humana hablamos dentro de un modelo evolucionista derivado del darwinismo que también está constituido culturalmente. La diferencia entre hablar de la conducta desde estas dos perspectivas y hablar de ella desde la perspectiva lógico-significativa radica en que en esta última tratamos la conducta en todas sus dimensiones e interrelaciones significativas, no sólo en las que tienen que ver con lo biológico y lo funcional.

Geertz no está haciendo metafísica ni ontología. La distinción en cuestión es conceptual y su función es la de ser interpretativamente fructífera. No es pretensión de Geertz explicarnos la realidad desde sus claves últimas. Su intención es ni más ni menos que la de proporcionarnos herramientas que nos faciliten la comprensión de la actuación humana. Para ello, intenta flexibilizar al máximo los conceptos de las distintas disciplinas que se ocupan de lo humano de manera que sean capaces de iluminarse entre sí y de esclarecer eso que está en el punto de mira. Sin embargo, podríamos aventurarnos a decir que, si para Geertz hay un sustrato último de la realidad, un fundamento, es justamente la acción humana. Es en la conducta donde encontramos la roca dura más allá de la cual no se puede excavar. Y hablar de acción humana es hablar de acción significativa. A lo largo de toda su obra Geertz ha intentado poner

su acento en esa dimensión significativa, tan olvidada por la mayor parte de modelos de estudio de lo humano. Ello no significa, por supuesto, que lo significativo agote las posibilidades explicativas de la acción, pero sí que sin lo significativo cualquier intento de dar cuenta de la misma con éxito será un intento fallido.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

- GEERTZ, Clifford, *Conocimiento local*, Barcelona: Paidós, 1994.
GEERTZ, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós, 1989.
GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2005.
GEERTZ, Clifford, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona: Paidós, 1996.

Entrevistas

- «Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction», Gary A. Olson, JAC 11, 2, 1991.
«De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz», Silvia M. Hirsch y Pablo G. Wright, en *Alteridades*, 1993, 3 (5).
«'I don't do systems'. An interview with Clifford Geertz». Arun Micheelsen, en *Method & Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion*, vol. 14, no. 1, 2002.

Secundaria

- ANRUBIA, Enrique, *La versión de nosotros mismos. Naturaleza, símbolo y cultura en Clifford Geertz*, Granada: Comares, 2008.
HARRIS, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid: Alianza, 1990.
HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
KLUCKHOHN, Clyde, *Antropología*, México D. F.: F.C.E., 1974.
KUPER, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona: Paidós, 2001.
MARCUS, G., y FISCHER, M., *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
RICOEUR, Paul, *The model of the text. Meaningful action considered as a text*, en *Social Research*, 38:3, (1971: Autumn).
SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, «El desafiador desafiado: ¿Es sensato el relativismo cultural?», en Luis Arenas, Jacobo Muñoz y Ángeles J. Perona, *El desafío del relativismo*, Madrid: Trotta, 1997.
SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, *Introducción a GEERTZ, Clifford, Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós, 1996.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 1995.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 2006.

LUDWIG FEUERBACH: DEL AMOR COMO SENTIMIENTO MORAL DE RECONOCIMIENTO

*Joaquín Gil Martínez*¹

Universitat Jaume I de Castellón

Abstract: One of the characteristic features of the philosophy of Feuerbach is his defense of the sensible, finite and limited reality of human beings, which leads him to reduce anthropologically any speculative content, including morality. In this sense, love is not only understood by Feuerbach as an essential component of human nature, but also as the highest ethical requirement guided to intersubjective recognition. It's true that a positioning like that, supposes some drawbacks in terms of universal and global justice, but, in any case, love as a moral emotion can also take part from a universalistic ethical proposal. In that sense, Feuerbach's ethics of love is able to prove to be an interesting tool for reflection, worthy of being retrieved.

Keywords: Feuerbach, Anthropology, Ethics, Love, Moral Emotion, Recognition.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) constituye, sin duda, una de las figuras más destacadas en la superación de toda una tradición filosófica de largo recorrido —el idealismo metafísico— centrada, ciertamente, en complejos actos de abstracción. No en vano, ha sido reconocido en numerosas ocasiones como ese pensador necesario —por mediador— entre la filosofía de su maestro Hegel y el materialismo marxiano. Una mediación que radica, ante todo, en el peculiar materialismo antropológico que caracteriza al pensamiento de Feuerbach.

Sin embargo, a pesar de que la perspectiva de la reducción antropológica de la religión llevada a cabo por la filosofía de Feuerbach ha sido la más larga y profundamente estudiada, no se limita ésta a aquélla. De hecho, las implicaciones de la antropología feuerbachiana son de carácter más profundo y, desafortunadamente, aún hoy gran parte del público sigue siendo ajeno a las implicaciones de una reducción antropológica diferente, presente también en el pensamiento de Feuerbach, esto es, la reducción antropológica de la moral.

De esta segunda dimensión es, pues, de lo que tratará el presente trabajo, intentado explicitar las consideraciones de Feuerbach en torno a la fuerza del amor en tanto que elemento constitutivo esencial del ser humano y forma de reconocimiento intersubjetivo y, por tanto, moral. En primer lugar se verá en qué medida todo contenido y exigencia moral es obtenido por Feuerbach a partir de su peculiar concepción

¹ Becario de Investigación de la Generalitat Valenciana en el Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I.

antropológica. En segundo lugar, se esbozará brevemente el carácter del sentimiento del amor como exigencia ética en el pensamiento de Feuerbach. Ello, a su vez, nos conducirá a reconocer los límites de un reconocimiento moral basado únicamente en su dimensión afectiva para, finalmente, intentar abrir un campo de reflexión que refleje algunos de los intentos de integración por parte de determinadas propuestas éticas con vocación universalista de esa parte consustancial y esencial del ser humano, no exenta de contenido moral, que es el amor.

1. ANTROPOLOGÍA COMO CONTENIDO MORAL

El inicio de la reflexión filosófica de Feuerbach se produjo bajo la influencia de su maestro Hegel y, por tanto, en la filosofía éste ha de situarse el punto de partida de la filosofía feuerbachiana. Sin embargo, el posicionamiento de Feuerbach con respecto a Hegel se hallaba ya tempranamente matizado, siendo su propósito el de desarrollar la filosofía hegeliana mediante el declarado proyecto de encarnación o «mundanización del puro *logos*».² Tal proyecto de *esarkosis*, además, venía ya desde sus primeros escritos mediado por el concepto hegeliano de *Gattung*, el cual irá adquiriendo en Feuerbach nuevas dimensiones hasta constituir una de las piedras angulares en el desarrollo de su peculiar filosofía.

Podría afirmarse, de hecho, que la conceptualización por parte de Feuerbach de la humanidad como ser genérico [*Gattungswesen*], convertida únicamente ella en su totalidad —y no el individuo particular— en la auténtica depositaria de la Razón, indica ya, a su vez, el primer contenido ético de la reflexión filosófica de Feuerbach. Esto es: constatar la limitación y finitud de la subjetividad individual que la Modernidad ha elevado al rango de absoluta, afirmar el carácter dependiente de la humanidad para su realización en sentido pleno, y acabar con las formas filosófico-teológicas que sustentan el egoísmo individualista y autosuficiente.

Efectivamente, gran parte de la filosofía feuerbachiana no es sino reflejo de su preocupación por la afirmación del carácter comunitario y relacional del individuo, de la necesidad de que la humanidad se *re-ligue* con ella misma en un sentido inmanente, pues, en su opinión, «la verdad yace únicamente en la unión del yo y el tú».³ Pero dada la influencia hegeliana en sus primeros escritos, esto sólo puede justificarlo primeramente mediante el recurso a una esencia supraindividual, genérica, que dé significado no sólo al impulso natural de la humanidad a la relación del yo con el tú, sino que, además, constituya una refutación filosófica del individualismo subjetivista.⁴

El primer Feuerbach, ciertamente, hace hincapié en sus primeros escritos en la Razón como núcleo de tal esencia genérica, entendiendo que dicha Razón —de corte hegeliano— se singulariza en sentido inmanente, situando su propio carácter universal en la suma de las conciencias subjetivas, singulares e individuales. Éstas, por su parte, se abren, en virtud de este *logos* universal y compartido, a la elevación a

² Feuerbach, *Brief an Hegel* (22-11-1828), Werke in sechs Bänden [en los sucesivo: W], Bd. I, p. 354.

³ Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, en *Gesammelte Werke* [en los sucesivo: GW], Bd. IX., p. 41.

⁴ Feuerbach, *Brief an Hegel* (22-11-1828), W, p. 355.

lo infinito por medio del pensamiento objetivo —la comunicación intersubjetiva.⁵ A través de estos actos de comunicación, mediados por el pensamiento en tanto que expresión de la Razón compartida, se realiza y encarna lo universal de la esencia genérica. Por ello, como señala Gabriel Amengual, la definición feuerbachiana del pensamiento y la Razón puede destacarse como «comunicación» y «comunitariedad»;⁶ es decir, como el impulso y la capacidad reconstructiva del género escindido en particulares. Impulso, por otra parte, aún intelectualizado en el joven Feuerbach, pero que, sin embargo, expresa el inicio de su preocupación antropológica por el ser concreto y determinado, que irá concretizándose progresivamente hasta desarrollar su particular concepto de sensibilidad [*Sinnlichkeit*] como nuevo fundamento para la reconstrucción en términos inmanentes de la propia humanidad.

Ya desde sus inicios, por tanto, se preocupa Feuerbach por el carácter comunitario del ser humano y dependiente únicamente de sí, considerando que sólo por medio de la relación interpersonal del yo con el tú puede la subjetividad individual armonizarse con su propia esencia genérica, en la que se deposita lo universal e infinito, y realizarse a su vez plenamente como tal, como subjetividad. Así, en su *Dissertatio* defendida 1828 afirma:

La esencia de los hombres es ella misma la unidad absoluta de ellos [...] El hombre arde en el deseo incontenible e incontenido de unirse, de la manera que sea, con *El Otro*, de quien está separado por la naturaleza; desea, busca al Otro, es impelido a amar al Otro por una cierta fuerza y potencia interna y oscura, y hasta puede decirse que no puede llegar a ser sino con El Otro, de manera que se hace a fin de cuentas hombre por medio de la conjunción que se produce entre él mismo y el Otro.⁷

Este deseo es precisamente el fundamento, según Feuerbach, del sentimiento de amor y amistad, expresión de la necesidad de «El Otro» para la realización plena del «Yo», pues sólo en la unidad del individuo con la totalidad del resto de seres concretos y limitados, se realiza la esencia genérica de la humanidad. A su vez, en *La esencia del cristianismo* (1841) Feuerbach constata que el motor de esta esencia perfectible del ser humano no es otra que la tríada «razón, amor y voluntad», siendo éstas facultades que no son poseídas por el hombre sino que, en tanto que «fuerzas» (impulsos, instintos), son ellas las que le poseen a él, le impelen, le empujan, le obligan, pero no de una manera impositiva, coercitiva, sino en un sentido moral.⁸ Por ello, afirma Feuerbach que «el paso de lo ideal a lo real tiene su lugar en la filosofía práctica».⁹

Por otra parte, la realización de la humanidad como ser universal, como género, no es para Feuerbach una mera proposición especulativa, sino que se funda, precisamente, en la dimensión de esta esencia genéricamente compartida. Es parte de la

⁵ Cf. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 160.

⁶ Cf. Amengual, «Ser-genérico como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad», en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, nº 25-26, 1996, p. 17.

⁷ Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd I, p. 93.

⁸ Cf. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 30 ss.

⁹ Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 251.

esencia del individuo el realizarse comunitariamente (esto es, genéricamente), pues «la esencia del género es la esencia absoluta del individuo».¹⁰ Tal actualización del género, por tanto, se lleva a término cuando cada una de las partes y subjetividades en que éste se manifiesta, actúan de acuerdo con su propia esencia compartida y comunitaria; esencia presente también en ellos como individuos bajo la forma de esas *facultades esenciales* —razón, voluntad, amor— que impelen al encuentro entre el Yo y el Tú.

Son éstas, pues, facultades del género presente en todo hombre, que constituyen su *télos* en tanto que esenciales, y que, en consecuencia, tienen como objeto la realización del género por medio de la relación intersubjetiva. Feuerbach, a lo largo de su producción filosófica irá incidiendo de forma especial en cada una de estas facultades esenciales en las que se realiza el género hasta, finalmente, afinar el contenido antropológico de su filosofía y afirmar al ser humano finito, determinado, corporal y sensible —en todas sus acepciones— como el principio fundamental de toda actividad propiamente humana.

2. AMOR CON EXIGENCIA ÉTICA

De todas las formas consideradas por Feuerbach para la realización del género, una de las más destacadas es la referente al amor.¹¹ Es cierto que su posicionamiento al respecto es ambiguo si se toma en consideración la distinta valoración que hace del mismo a lo largo de su producción filosófica y en especial en relación con otras formas de realización genérica, tales como el pensamiento y la Razón. Sin embargo, el hecho de que desde sus primeros escritos el amor haya constituido una parte destacable en el desarrollo de sus argumentaciones, refleja lo importante de dicho concepto. Más aún: a través de él —del amor— acaba reduciendo la noción de esencia genérica a las formas más privadas de relación entre el yo y el tú concretos, mediadas por el principio del sensualismo [*Sinnlichkeit*] y expresadas de forma suma en los cuerpos sexuados.

La primera reflexión de Feuerbach sobre el amor como facultad para la realización del género aparece en su tesis doctoral, aunque en ella, en tanto que sentimiento, la considera como una forma inferior al pensamiento,¹² como mera representación sensible del auténtico fundamento de la realización del género. Posteriormente, el amor pasa a formar parte de la argumentación que realiza Feuerbach en contra de la creencia en la inmortalidad individual, elevando su estatuto al mismo que el del pensamiento¹³ para, finalmente, afirmar que «el amor es [...] la realización de la unidad del género mediante el sentimiento. El género no es sólo pensamiento; existe en el pensamiento, en la interioridad, en la energía del amor. El género infunde en mí el amor. El corazón del género es un corazón lleno de amor».¹⁴

¹⁰ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 38.

¹¹ Sobre el papel del amor como elemento esencial en la realización del género humano, y sus implicaciones antropológicas, Cf. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid: Editorial Católica, 1975, pp. 29-53.

¹² Cf. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd I, pp. 93-95.

¹³ Cf. Feuerbach, *Gedanken ubre Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, pp. 227-228, 388 ss.

¹⁴ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 442.

Feuerbach considera, en definitiva, que la realización y perfectibilidad del género humano —entendida ésta como un contrafáctico al que se encuentra esencialmente impelido— encuentra su posibilidad de ser en la totalidad de la propia esencia del ser humano. Pero ésta no puede limitarse a su carácter racional, pues todo lo existente es, necesariamente, sensible. Y la sensibilidad, en su sentido más profundo —tal y como Feuerbach entiende el concepto de *Sinnlichkeit*—, es también parte esencial del propio ser humano. Por tanto, el hombre no es sólo intelecto y razón pura, sino que en él se aúna *esencialmente* lo racional con lo emocional e intuitivo. Esta dimensión, no menos que la racional, constituye a su vez parte intrínseca del propio ser humano. De modo tal que para Feuerbach la grandeza del género humano no radica sólo en su actividad intelectual, sino en la totalidad de su esencia sensible:

El hombre es esencialmente ser sensible [...] Si la verdad está *en* el hombre, entonces la verdad ha de manifestarse en las emociones y en los impulsos humanos, en los fenómenos psicológicos [...] En los impulsos, dolores, sufrimientos, alegrías del hombre, se revela, aparece, el ser absoluto.¹⁵

Para Feuerbach, en último término, el ser esencial del hombre implica, por tanto, un deber-ser. Según el filósofo de Bruckberg la ética es, ante todo, una cuestión humana, centrada en el hombre; hay que derivar los principios morales del hombre mismo y, por ello, la ética propuesta por Feuerbach es antropocéntrica, en consonancia con la consideración de la Antropología como ciencia universal, como filosofía del futuro.¹⁶ Por tanto, junto con la razón —que dota al hombre de un principio dialógico— y la voluntad —que como tal, necesita de un objeto concreto que no es otro que el ansia de perfeccionamiento y felicidad del hombre—,¹⁷ el amor es aquí no sólo un impulso esencial por medio del cual el yo se abre al tú y a la comunidad para realizarse con plenitud sino que, precisamente por esencial, constituye la máxima exigencia ética:

El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral [...] Debemos amar al hombre por el hombre mismo. El hombre es objeto del amor porque es un ser que es fin para sí mismo, capaz de razonar y de amar. Ésta es la ley de la inteligencia.¹⁸

La propia esencia humana se erige, de este modo, en ley y fundamento, meta y medida de la moralidad, pues «el hombre no es indiferente, es esencialmente hombre no sólo por sí mismo, sino también para los demás. No quiere ser desconocido, sino

¹⁵ Cf. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung*, en Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1969, p. 159.

¹⁶ Cf. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 337.

¹⁷ Cf. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, *Sämtliche Werke* [en lo sucesivo: SW], Bd. X, pp. 107 ss.

¹⁸ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 438 y 441.

ser conocido y reconocido». ¹⁹ Así, el amor, a través del cual la subjetividad se abre al otro, incorporándolo en su propio ser, se constituye como el medio por el que se realiza la unidad del género humano. Y siendo una exigencia ética —por esencial— la autorrealización de la humanidad, el amor se constituye, a su vez, en expresión de una ley moral que impele al reconocimiento del Otro. Ambos, Yo y Tú, porosos y receptivos tanto al mundo como a la alteridad subjetiva, ²⁰ se encuentran, pues, en relación de mutua dependencia en ese proceso de perfectibilidad humana a la que se ven abocados por la ‘fuerza’ de las facultades esenciales que comparten —entre ellas, el amor— y que les conducen a ese reconocimiento intersubjetivo necesario para la progresiva actualización de ese carácter perfectible del ser humano.

3. LÍMITES DEL RECONOCIMIENTO AFECTIVO

Para Feuerbach, el amor entendido no sólo como facultad esencial del ser humano sino también como *télos* de su actividad, encuentra su fuerza como impulso de apertura del Yo al Tú en su función felicitante. De este modo, una de las características más relevantes de la filosofía feuerbachiana, en lo referente al amor como sentimiento moral, radica en las implicaciones que dicha concepción del amor tiene para su peculiar ética eudemonista-materialista. En ella, amor y felicidad se aúnan y conjugan para dar lugar una moral fundada en una dimensión ciertamente subjetiva y, por tanto, susceptible de caer en cierto relativismo.

Sin embargo, el contenido eudemonista de la ética feuerbachiana ha de entenderse en su complejidad. La realización del género humano como radicalmente libre, por fundarse en una capacidad esencial de perfeccionamiento confirmada por la naturaleza, ²¹ se convierte en una exigencia ética que, sin embargo, tiene como sentido último el de satisfacer en el hombre su tendencia —así mismo natural y esencial— a la felicidad. La libertad y autonomía del ser humano, por tanto, es felicitante, y en ello radica precisamente el carácter esencial y ético del acceso a la libertad. En este «impulso de felicidad» [*Glückseligkeitstrieb*], el amor como facultad esencial es, al mismo tiempo, sujeto y objeto. La apertura afectiva del Yo al Tú posibilita la actualización de este impulso de felicidad y, a su vez, el amor mismo es una de las formas en que tal impulso se manifiesta. Felicidad y amor, por tanto, constituyen dos principios éticos que no son más que dos caras de la misma moneda: «el amor es el impulso de felicidad del hombre el cual, sin embargo, sólo en y mediante la satisfacción del impulso de felicidad del otro se satisface a sí mismo». ²²

La cuestión que se nos plantea, no obstante, sigue siendo la de la posibilidad de pasar de un concepto de felicidad autocentrada a un concepto de deber hacia los demás. Para Feuerbach, la respuesta radica, precisamente, en el sentimiento del amor y en el hecho *esencial* de que toda felicidad subjetiva necesita, justamente, de un reconocimiento

¹⁹ Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung*, en Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation* op. cit., p. 157.

²⁰ Cf. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den ‘Anfang der Philosophie’ vom Dr. J. F. Reiff*, GW, Bd. IX, p. 151.

²¹ Cf. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, GW, Bd. X, pp. 280 ss.

²² Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 116.

del Tú siendo, por tanto, un deber heterónomo que adquiere sentido únicamente en la medida en que facilita el acceso a la felicidad de ese Tú del que es dependiente.²³ Ahora bien, ¿puede un deber así fundado alcanzar pretensiones de universalidad?

En este sentido, Lefèvre considera que el problema de la ética de Feuerbach formulada en sus últimos escritos adolece de una difícil interpretación por carecer de consistencia interna.²⁴ Feuerbach, ciertamente, afirma que «el deseo del otro es mi propio deseo en su situación, en su lugar; mi ley no es la autonomía sino la heteronomía, la heteronomía como autonomía del *heteros*, del otro».²⁵ Sin embargo, Lefèvre no ve en el concepto de moralidad feurbachiano esa orientación heterónoma sino, más bien, el reflejo de una variante más del Yo autónomo, en la medida en que el encuentro del Yo con el Tú, en base al impulso de felicidad, no es esencial y conatural sino circunstancial y dependiente de que el objeto de satisfacción de la felicidad individual y personal medie entre ambos. Pues si no se da dicha mediación por parte del objeto, entonces, no se produce encuentro alguno entre el Yo y el Tú.

Más aún, el hecho de que el propio impulso de felicidad sólo puede realizarse en la praxis vital real objetivamente mediada por la satisfacción del impulso de felicidad ajeno, y la afirmación de Feuerbach según la cual el amor y el reconocimiento del impulso de felicidad de los demás es el «principio de la moral»²⁶ —esto es, su inicio y fundamento—, no supone otra cosa que la constatación indirecta del carácter subordinado de la moralidad a un hecho social coyuntural.²⁷ Como el propio Feuerbach reconoce:

[...] el otro, al que reconozco con los mismos derechos que yo, no es el hombre en sí, tal y como lo considera la filosofía del derecho, sino mi prójimo, uno consanguíneo, un compañero de tribu, un hombre de mi color. Pues los límites de las tierras, de los pueblos, de las tribus, de los colores, son originariamente también los límites de la conciencia moral, de la conciencia de lo justo y lo injusto; contra el extraño esta todo permitido. ¡Así se sustenta, lamentablemente, la conciencia moral misma en la verdad del sensualismo!²⁸

De este modo, la moral compartida, fundada únicamente en un reconocimiento afectivo, queda por tanto relegada y confinada a los límites de cada una de las distintas sociedades diferenciadas en las que se estructura la existencia humana. Pues, en opinión de Feuerbach, si bien «todos los hombres diferencian entre bueno y malo, entre justicia e injusticia», sin embargo, sobre tales cuestiones universales «no se alcanza conformidad alguna, especialmente cuando se mira más allá de las fronteras del propio país o nación».²⁹

²³ Cf. *Ibid.*, p. 114.

²⁴ Cf. Lefèvre, «Feuerbach und die Grenzen der Ethik», en H.-J Brauen y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlín: Akademie-Verlag 1994, pp. 125-140.

²⁵ Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 288.

²⁶ Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 113.

²⁷ Cf. Lefèvre, «Feuerbach und die Grenzen der Ethik», en H.-J Brauen y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., p. 136

²⁸ Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 139.

²⁹ Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p.274.

Así mismo, esta adscripción de la moralidad al ámbito de inserción social —aquél en el que el Yo es susceptible de encuentro sensible y afectivo con el Tú— implica, a su vez, que el individuo debe aprender esta comprensión moral y este reconocimiento afectivo en un proceso de socialización, en la medida en que «la conciencia moral no es ningún ‘dispositivo’ especial, en absoluto algo innato, sino algo adquirido, aprendido a menudo incluso con mucho esfuerzo».³⁰ Feuerbach, pues, afirma la necesidad de un proceso de aprendizaje para el reconocimiento del impulso de felicidad del otro; proceso del que, además, ni si quiera hay garantía de éxito.³¹

En definitiva, la concepción ética de Feuerbach, al fundarse casi exclusivamente sobre los principios de amor y felicidad, podría ser definida, con motivo, como una ética relativista, quedando de manifiesto los límites de una ética tal a la hora de dar normas morales universales. Ante la necesidad de dar respuesta a problemas de marco global y de justicia desde parámetros universalistas, una ética como la feuerbachiana, basada en el reconocimiento afectivo, bien podría parecer, cuanto menos, insuficiente, problematizándose así la posibilidad de que un sentimiento particularista como el amor pueda dar lugar e integrarse en una ética universalista.

4. HACIA LA INTEGRACIÓN DEL AMOR COMO PARTE DE UNA ÉTICA UNIVERSALISTA

A pesar de los justificados recelos ante una ética fundada únicamente desde parámetros subjetivistas, tales como los propios de la filosofía feuerbachiana, algunos autores, sin embargo, han considerado seriamente la posibilidad de integrar la dimensión emotiva del amor, en tanto que sentimiento moral, dentro de una concepción ética universalista. No se trata aquí de hacer un análisis exhaustivo de dichas propuestas —lo cual excedería la pretensión del presente trabajo— sino, más bien, de recoger brevemente algunas de ellas con el fin de establecer un espacio abierto a la reflexión.

En este sentido, y sin abandonar el terreno filosófico del propio Feuerbach, conviene hacer mención, en primer lugar, a las consideraciones al respecto por parte de Ursula Reitemeyer, la cual parte del posicionamiento crítico del propio Feuerbach con respecto a la ética kantiana. De ella, dice Feuerbach que «el arrogante imperativo categórico, impuesto desde el punto de vista de la filosofía abstracta, es [...] desde el punto de vista de la naturaleza sólo un muy puro, frugal, deseo».³² Esto es, algo ciertamente deseable pero, sin embargo, por abstracto, mero producto especulativo, «una forma simple sin materia»,³³ una mera «ficción vacía».³⁴ Así, la crítica de Feuerbach al imperativo categórico kantiano enlaza de forma directa con la de su maestro Hegel, quien pone de manifiesto la ineffectividad de la moral kantiana, por formal, al imposibilitar la encarnación y realización de las exigencias de la razón práctica en el mundo de la necesidad y contingencia.

Dada esta consideración del imperativo categórico como ineffectivo (por formal), Reitemeyer, sin abandonar el terreno de la ética universalista, considera que «el amor supera [*aufheben*] al imperativo categórico en la medida en que éste se concretiza,

³⁰ Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 136.

³¹ Cf. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 271.

³² *Ibid.*, p. 289.

³³ *Ibid.*, p. 291.

³⁴ *Ibid.*, p. 269.

se materializa, en aquel», de forma tal que es precisamente el amor, en los términos en que Feuerbach lo define, aquello que «realiza corpórea y prácticamente el espíritu de la ley moral».³⁵ Para Reitemeyer, en definitiva el imperativo categórico, como tal, únicamente se realiza en la medida en que el Yo se pone en lugar del otro, cuando este otro no es ficticio sino sensiblemente dado, esto es, corpóreo y susceptible de ser amado. Pues, como afirma Feuerbach, la ley moral no se realiza por el mero respeto [*Achtung*] hacia aquella, sino por respeto al otro al que el Yo es idéntico.³⁶

Así, siguiendo a Feuerbach, Reitemeyer considera que la relación establecida entre el Yo y el Tú por medio del imperativo categórico abstracto debe ser realizada, necesariamente, de forma sensible como unión y cooperación entre hombres existentes uno para el otro, estableciendo así un diálogo basado en el reconocimiento afectivo capaz de superar el monólogo de la razón abstracta y categórica.³⁷ Es el amor, por tanto, «el principio que rompe la autoridad incondicional de la ley moral»³⁸ y el que, en definitiva, constituye, para Reitemeyer, la condición de posibilidad de un imperativo categórico susceptible de aplicación real en el mundo de la contingencia y necesidad.

Por otra parte, y en sentido similar al que se pronuncia Reitemeyer, David Velleman considera que tampoco hay contradicción alguna entre el concepto de deber, tal y como lo entienden las éticas de corte kantiano, y el concepto de amor como sentimiento moral; aunque enfocando el tema, esta vez, desde la perspectiva del aparente conflicto psicológico —«conflicto en el espíritu»—³⁹ entre el amor y el deber moral. La tesis principal de Velleman es que el concepto de respeto kantiano no hace referencia, en último término, a una actitud hacia leyes o principios abstractos, sino, más bien, hacia un concepto idealizado de voluntad racional calificado como «ley» en la medida en que sirve como norma para el conjunto de voluntades finitas. Y siendo que «esta voluntad racional (...) es la esencia inteligible de una persona, calificada por Kant como la verdad de una persona o su propio ser, el respeto hacia la ley moral es, entonces, la misma actitud de respeto que se da hacia una persona»,⁴⁰ siendo comparado éste último con el amor.

Para Velleman, efectivamente, el amor constituye una emoción subjetiva básica cuya función consiste esencialmente en sostener una actitud especial de aprecio y respeto hacia el resto de personas. Amamos a los demás —y no sólo los respetamos— por el hecho de que cada uno de los individuos que constituyen la humanidad no son más que una expresión corporeizada de esa naturaleza racional que compartimos y sobre la que se sustenta el respeto al deber moral, en sentido kantiano. Para Velleman, por tanto, el amor no es más que una forma elevada de la clase de respeto que mostramos a los demás en la medida en que tienen las mismas habilidades y capacidades racionales que tenemos nosotros mismos, tomados cada uno de ellos en tanto que fines en sí mismos;⁴¹ un respeto fundado emotivamente que, ciertamente,

³⁵ Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*. Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1988, p. 113.

³⁶ Cf. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 288.

³⁷ Cf. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 112.

³⁸ *Ibid.*, p. 108.

³⁹ Velleman, «Love as a Moral Emotion», en *Ethics*, University of Chicago, n° 109, 1999, p. 338.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 344.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 355 ss.

necesita de un constante proceso de socialización (como encuentro del Yo con los demás) pero que no constituye más que una expresión más del concepto de respeto kantiano al deber moral.

En definitiva, la consecuencia de dicho análisis del amor es que éste sólo puede ser considerado como un aumento gradual de la misma clase de aprecio que se da hacia las demás personas que se nos presentan como la encarnación de sujetos dignos de un respeto mínimo, sobre el cual se funda el respeto al imperativo categórico —esto es, a una voluntad racional compartida. Velleman, por tanto, concluye que el amor no se encuentra en tensión ni contradicción con un deber moral universal, sino que únicamente constituye una de las muchas formas en que se expresa la «parcialidad» subjetiva del Yo con respecto a la naturaleza racional humana.⁴²

Finalmente, en esta relación de autores —sólo algunos— que (re)incorporan la cuestión del reconocimiento afectivo, y en especial del amor, dentro de una concepción ética universalista, conviene mencionar a Axel Honneth y su propuesta de desarrollo moral referente, precisamente, a una constante y progresiva «lucha por el reconocimiento». La propuesta de Honneth, que surge a partir del análisis de los escritos de Hegel durante el denominado período de Jena y de la psicología social de Georg Mead, establece tres formas de reconocimiento recíproco —amor, derecho y solidaridad— que, sin embargo, no se constituyen de forma jerárquica a pesar de la tensión que pueda existir entre ellas.⁴³

El análisis de Honneth, que pretende crear un nuevo marco conceptual desde el que interpretar la complejidad del hecho moral humano, así como establecer una serie de principios éticos, se encuentra a mitad camino entre el formalismo kantiano y materialismo aristotélico, considerando respecto al primero (en la línea Hegel-Feuerbach) que:

No se ve por qué semejante concepto de moral [el kantiano] haya de llegar a tener nunca relevancia práctica, cuando no hay duda de que el agente individual obra a partir de una serie de intenciones, sentimientos y vínculos personales, frente a los cuales los principios imparciales no tienen motivacionalmente fuerza alguna.⁴⁴

El amor, como forma de reconocimiento recíproco, constituye para Honneth un primer momento de encuentro intersubjetivo guiado por una «dedicación emocional»⁴⁵ susceptible de dotar al individuo de un sentimiento de obligación moral con respecto a los demás de quienes es dependiente; un reconocimiento que, si bien no es cognitivo, es necesario incluir en una teoría ética sólida con vocación universalista en la medida en que tal sentimiento amoroso va «acompañado de dedicación, de una afirmación sostenida por la autonomía», en tanto que, en el amor, el Yo busca la protección y cuidado de esa esfera de individuación y bienestar realizativo del Tú amado en una «conexión simbiótica que surge por la recíproca y querida delimitación,

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 362-373.

⁴³ Cf. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Shurkamp Verlag, 2000, pp. 189-190.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁵ Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1992, p. 151.

creando la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública». ⁴⁶

Ahora bien, consciente de las limitaciones —ya señaladas— de una moral del reconocimiento basada únicamente en principios emotivo-subjetivos, Honneth introduce un segundo elemento necesario en el reconocimiento moral, de inspiración kantiana —el derecho—, así como otro en el que las exigencias de universalismo no pierdan el contacto con la comunidad en la que todo individuo se inserta —la solidaridad. En cualquier caso, más allá de la complejidad e implicaciones de la propuesta de Honneth, lo que conviene destacar aquí es, una vez más, la necesaria (re)introducción de la dimensión afectiva del ser humano en la formulación de una propuesta ética universalista.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo se ha llevado a cabo un recorrido argumentativo que ha pretendido, en primer lugar, poner de manifiesto y explicitar el contenido ético de la filosofía de Ludwig Feuerbach —en tanto que derivado de principios antropológicos— como esencialmente orientado hacia la dimensión emotivo-afectiva del ser humano. Así mismo, se ha constatado las reticencias que suscita una ética tal, fundada en el reconocimiento afectivo, sobre todo a la hora de su aplicación a problemas de orden global. En este sentido, las críticas de Feuerbach (o de su maestro Hegel) a la ética kantiana —acusada de ineffectividad, por formal— bien pueden volverse contra el filósofo de Bruckberg; esto es: quedarse en la mera dimensión afectiva del ser humano también hace intraducible e ineffectiva una ética considerada exclusivamente en tales términos a la hora de solventar problemas de justicia universal, tal y como reclama la complejidad globalizada de las sociedades actuales.

Sin embargo, tal y como se ha pretendido mostrar, la formulación de una ética universalista no tiene por qué prescindir de la dimensión del reconocimiento afectivo. Más bien al contrario. Esa misma complejidad de la realidad del ser humano nos impele a recuperar, por parte de la tradición universalista, la relación entre sujetos concretos y afectivamente relacionados capaces de dar sentido inmediato a la abstracta relación del Yo con el Otro generalizado por carecer ésta de fuerza motivacional en tanto que absolutamente desconocido para el propio Yo. Sólo mediante un proceso de representación de ese Otro abstracto en un Tú sensiblemente dado, susceptible de ser amado, puedo el Yo abrirse —no sólo racional sino también emocionalmente— ante cuestiones de justicia universal más allá de su propia esfera de socialización, haciendo así próximo lo que nos parece lejano.

En este sentido, la concepción ética de Ludwig Feuerbach, si bien limitada en sus posibilidades si se toma tal cual él la formuló, bien puede constituir, al menos, una herramienta ciertamente interesante con la que reforzar la reflexión en torno a la aplicabilidad de una moral basada en el deber, tal y como ya señalan no sólo los autores citados —Reitemeyer, Velleman, Honneth— sino también una larga tradición de filosofía feminista. Feuerbach, por tanto, sigue siendo actual si, más allá de los tópicos, se toma a su pensamiento con la dignidad que merece.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 173-174.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, Gabriel: «Ser-genérico como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad», en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, nº 25-26, 1996, pp. 11-28.
- ASCHERI, Carlo: *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1969.
- CABADA, Manuel: *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid: Editorial Católica, 1975.
- FEUERBACH, Ludwig: *Sämtliche Werke* (Hrsg. von W. Bolin y F. Jodl), Bd. XIII. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1960ss.
- FEUERBACH, Ludwig: *Gesammelte Werke* (Hrsg. von W. Schuffenhauer). Berlin: Akademie Verlag, 1969ss.
- FEUERBACH, Ludwig: *Werke in sechs Bänden* (Hrsg. von E. Thies). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1975.
- HONNETH, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1992.
- HONNETH, Axel: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2000.
- LEFÈVRE, Wolfgang: «Feuerbach und die Grenzen der Ethik», en H.-J. Brauer y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin: Akademie-Verlag, 1994, pp. 125-140.
- REITEMEYER, Ursula: *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbach Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1988.
- VELLEMAN, David: «Love as a Moral Emotion», en *Ethics*, University of Chicago, nº 109, 1999, pp. 338-374.

EL ESTATUTO DE LAS CIENCIAS HUMANAS EN LA FILOSOFÍA DE CHARLES TAYLOR¹

Javier Gracia Calandín
Universitat de València

Abstract: In this essay I try to clarify the status of the Human Sciences in the Philosophy of Charles Taylor. For that, I am going to refer to the debate of Taylor with other philosophers such as Richard Rorty, Hubert Dreyfus, Thomas Kuhn and Clifford Geertz. The objective of this article is to consider the most significant moments of the different exchanges between them in order to characterize properly the Human Sciences.

Keywords: Human Sciences, Charles Taylor, hermeneutics.

A pesar de que no ocupa un puesto destacado en los manuales de filosofía de la ciencia dedicados a tratar la cuestión acerca de las ciencias sociales,² buena parte de los escritos de Charles Taylor pueden entenderse como el intento por poner de relevancia la especificidad y carácter genuino del ámbito de las ciencias sociales y humanas.³ Frente a la tradicional asimilación de dicho ámbito a las ciencias de la naturaleza, que a grandes rasgos y un tanto vagamente podríamos denominar «naturalismo», Taylor recupera el interrogante acerca de la especificidad de las ciencias sociales o humanas: ¿hay que tratar indistintamente los objetos de la naturaleza y las sociedades humanas y sus individuos? ¿O merecen ser abordados de manera diferenciada para incidir en la especificidad de dicho objeto de estudio (que a su vez es sujeto)? ¿Qué costes puede conllevar soslayar que existe un ámbito propio y genuinamente humano?

1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Si volvemos la vista a la historia de las ciencias sociales, vemos que éstas ocuparon un lugar secundario y parasitario de las ciencias de la naturaleza. Su estatuto ve-

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación de referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Lo más que encontramos en el libro de Amparo Gómez Rodríguez *Filosofía y metodología de las ciencias sociales* es una alusión al planteamiento de Charles Taylor en la nota al pie 2 (página 51).

³ En este trabajo emplearé la expresión «ciencias humanas» para referirme a lo que desde la tradición hermenéutica se viene llamando «Geisteswissenschaften». Creo que en buen número de ocasiones es equivalente al ámbito de investigación que recibe el nombre de «ciencias sociales». De hecho en un autor con un enfoque holista como es el caso de Taylor, las ciencias sociales ocupan muy frecuentemente el lugar de las llamadas ciencias humanas.

nía dictado desde otros modelos científicos. En un primer momento, en pleno auge de la *scientia nuova*, la física ocupó ese lugar hegemónico: recordemos la célebre metáfora de la sociedad como un reloj empleada en el siglo XVII entre otros por Thomas Hobbes en su *Leviathan*,⁴ pero también los *Principia* de la economía de Adam Smith para el que la «simpatía» jugaba un papel en la sociedad equivalente a la atracción gravitacional en el mundo físico;⁵ o ya en el siglo XIX Auguste Comte quien concibió la sociología en tanto que ciencia positiva de la sociedad como una «física social» (dividida a su vez en «estática», referida a las condiciones constantes de la existencia de las sociedades, y «dinámica», relativas a las leyes del desarrollo de la sociedad).⁶ En un segundo momento fueron las ciencias biológicas las que pasaron a ejercer el modelo de referencia para las nacientes disciplinas sociales: la metáfora del reloj fue reemplazada por la de la máquina de vapor y la naturaleza pasó de mecánica a termodinámica; las ciencias estaban experimentando una revolución evolucionista y organicista. El ejemplo más significativo lo encontramos en Herbert Spencer para quien la sociología consistía en el estudio de la evolución social en su forma compleja, estableciendo el paralelismo entre organismo y sociedad.⁷ También Durkheim profundizó en la analogía entre organismo y sociedad, pero a pesar de ciertas afinidades con el positivismo, en él encontramos el propósito de dotar a la sociología de un método y un objeto de estudio propio fundamentado y diferenciado del económico, biológico o psicológico. En este sentido desarrolló todo su potencial en analizar el orden social y los rasgos diferenciales del «hecho social». Pero es con la reflexión en torno a la historia por parte de la hermenéutica de Dilthey cuando se establece finalmente la división entre *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). En oposición a las tesis positivistas y científicas, J. G. Droysen, W. Windelband, H. Rickert y, sobre todo, Dilthey centraron su atención en el método que debía emplearse en la historia, las ciencias del espíritu y las ciencias de la cultura.

Una vez realizada esta primera contextualización muy general en alusión a algunos de los precedentes más significativos de las ciencias humanas, vamos a centrarnos en los argumentos de Taylor a favor de un ámbito específico de las ciencias humanas. Recogiendo la herencia de la hermenéutica incidiremos en la división entre ciencias naturales y ciencias humanas o sociales. Pero para llevar a cabo su caracterización de la división vamos a recorrer los hitos más importantes y a resumir en sus puntos más significativos el debate en torno a la división apelando a los interlocutores con los que Taylor va perfilando su propia concepción. No voy a llevar a cabo la tarea de reconstruir toda la discusión en torno a la división entre CCSS y CCNN que, al menos desde Wilhelm Dilthey, se ha gestado. Aquí sólo me centraré en el debate que desde fines de los años setenta se fue formando con el fin de delimitar la concepción de Taylor acerca de dicha división.

⁴ Thomas Hobbes, «Introducción» en *Leviathan*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 13-15 (obra de 1651).

⁵ Cfr. principalmente su obra de juventud *Principles which lead and direct Philosophical Enquiries, illustrated by the History of Astronomy*. Ver también su más famosa *Teoría de los sentimientos morales* (obra de 1759).

⁶ Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio español, 1987 (obra de 1830-1842).

⁷ Herbert Spencer, *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Madrid, 1963 (obra de 1904).

2. GESTACIÓN DEL DEBATE EN TORNO A LAS CIENCIAS HUMANAS

Como preámbulo de lo que posteriormente devendría un prolijo debate, ya la primera obra de Taylor, su tesis doctoral en Oxford: *Explanation of Behaviour* (1964), supone un importante referente en el estudio de la diferencia entre CCNN y CCHH, incidiendo en la alternativa humanista a la explicación causal en las ciencias naturales, un modelo de «explicación intencional» o «teleológica». La explicación intencional como «explicación teleológica» supuso una renovación del paradigma aristotélico (es decir, no galileano) de explicación de las ciencias humanas.⁸

El comienzo del debate puede considerarse en *The Review of Metaphysics* (1980) donde Taylor discute con Hubert L. Dreyfus y Richard Rorty acerca de cuál debería ser la división entre CCNN y CCHH. A partir de entonces el intercambio con Dreyfus y Rorty ha continuado, matizándose las posiciones de unos y otro. El planteamiento de Taylor guarda una estrecha conexión con la lectura heideggeriana de Dreyfus. Sin embargo, es en el prolijo y continuado debate con Rorty donde la posición de Taylor va matizándose respecto a cuestiones cruciales para su hermenéutica como son su concepción realista, su concepción sobre la verdad y su división entre los dos ámbitos de estudio. El diálogo, respuestas y críticas de ambos autores nos ayudan a situar con más precisión la posición de Taylor.

El segundo hito significativo lo constituye el volumen colectivo *The interpretative Turn: Philosophy, Science and Culture*, donde como fruto de un debate continuado de fines de los años ochenta y principios de los noventa se reformulan aspectos centrales sobre la hermenéutica y en especial sobre la división entre CCNN y CCHH. Con ésta se da entrada a nuevos pensadores como Thomas Kuhn, David Couzens Hoy, James Bohman, Joseph Rouse, Charles Guignon que tienen como referencia el debate de Taylor con Rorty. Con él la diversidad de matices en las distintas posiciones va aumentando.

3. TRES POSICIONES ACERCA DE LA DIVISIÓN ENTRE CCHH Y CCNN

En su «Understanding in Human Science» Taylor hace un somero recorrido sobre la historia y las distintas posiciones adoptadas ante la división entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza.⁹ A grandes rasgos en un primer momento cabe distinguir la postura hermenéutica iniciada por Dilthey que concibe que las ciencias humanas son distintas y merecen un especial tratamiento. A este respecto Taylor se considera heredero de esta posición si bien considerablemente reformulada en términos

⁸ Apel recoge el planteamiento de Taylor de *The Explanation of Behaviour*, pero en vistas a conectarlo con el prisma neowitgensteniano de la controversia Erklären/Verstehen de G. H. von Wright, criticándolo por «no confirmar de manera inequívoca la reivindicación del interés cognoscitivo de la comprensión hermenéutica de acciones». Cf. Apel, «The 'Erklären/Verstehen-Controversy' in the Philosophy of the Human and Natural Sciences, en G. Floidstad (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey (Chronicles of the International Institute for Philosophy)*, vol. II, the Hague, 1982, pp. 30-31.

⁹ También Joseph Rouse en «Interpretation in Natural and Human Science» enmarca de modo muy similar la diversidad de posiciones. Cf. Rouse, «Interpretation in Natural and Human Science» en *The interpretative Turn*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp.: 42-43.

«realistas».¹⁰ Hubert L. Dreyfus en su lectura de Heidegger sigue a Taylor y matiza agudamente buena parte de sus argumentos realistas.

Frente a ésta, la segunda postura caracterizada por el naturalismo constituye, a juicio de Taylor, la tradicional crítica a la división entre CCHH y CCNN. Encarnada en la epistemología moderna la explicación naturalista es reduccionista porque concibe la explicación en términos de subsunción en base al modelo nomológico-deductivo. Se trata efectivamente de la posición positivista que considera que sólo es ciencia aquello objetivable y por lo tanto todo objeto de estudio, aún tratándose del comportamiento humano, se reduce a leyes. Esta segunda posición englobaría todos los intentos positivistas de reducir el ser humano al método explicativo de las CCNN.

La tercera posición constituye una versión más reciente del rechazo de la división entre CCNN y CCHH. Los partidarios de esta tercera posición «han despertado del sueño positivista» y han descubierto que ninguna de las características tiene asidero en las ciencias humanas. Concluyen, sin embargo, que todas las ciencias son igualmente hermenéuticas. La unidad (no dualidad) de las ciencias reaparece pero no en base a un método epistemológico basado en razones positivas, sino en base a la hermenéutica, con lo cual reaparece un nuevo frente de ataque a la división diltheyiana.¹¹ A esta postura pertenece, entre otros, Mary Hesse, Joseph Rouse y Richard Rorty. En el prolijo debate de Taylor y Dreyfus con Richard Rorty nos detendremos especialmente.

Nuestra exposición consistirá en aducir las razones a favor y en contra de cada una de estas posturas. De este modo iremos perfilando con mayor detalle el realismo de Taylor como realismo hermenéutico. Y veremos cómo a la postre existe un fondo común naturalista a la segunda y a la tercera consistente en un reduccionismo, solo que de signo contrario. Buena parte de la obra de Taylor puede ser enmarcada como una crítica a los distintos tipos de reduccionismo naturalista de la modernidad.

4. DOS FRENTES DE ARGUMENTACIÓN A FAVOR DE LA DIVISIÓN

4.1. El «requisito de absoluto» de la epistemología moderna

Taylor niega que las CCHH y las CCNN estén en pie de igualdad (*footing*). A las ciencias naturales Taylor les atribuye lo que apelando a Bernard Williams llama «el requisito de absoluto» («requeriment of absoluteness»)¹² «La tarea de las CCNN es explicar el mundo independientemente del significado que las cosas tienen para los

¹⁰ Para una exposición del realismo de Taylor puede verse mi «Ensayo de realismo hermenéutico» en *Actes del XVII Congrès Valencià de Filosofia*. Valencia, Bancaixa, 2009, pp. 67-76.

¹¹ «Once we awaken from our positivist slumbers we realize that none of these features hold of natural science either. The two turn out to be methodologically at one, not for the positivist reason that there is no rational place for hermeneutics; but for the radically opposed reason that all sciences are equally hermeneutic. This is an extraordinary reversal. Old-guard Diltheyians, their shoulders hunched from years-long resistance against the encroaching pressure of positivist natural science, suddenly pitch forward on their faces all opposition ceases to the reign of universal hermeneutics». Cfr. Taylor, «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, n° 34, 1980, p. 26.

¹² Taylor se refiere al conocido libro de Bernard Williams de 1978: *Descartes: The Project of Pure Inquiry*. London: Pelican.

sujetos humanos, o de cómo éste figura en su experiencia».¹³ Se trata, por lo tanto, de eliminar de la explicación científica todo lo que constituyen «propiedades relacionadas con el sujeto» tal y como pretendió esta tradición epistemológica moderna. El caso paradigmático es el de las «propiedades secundarias» del empirismo. La explicación *absoluta* será aquella capaz de eliminar estas propiedades relacionadas con el ser humano de modo que quede libre (*suelta*) de elementos subjetivos.

Creo que habría que detenerse en la aclaración que Taylor realiza a Rorty acerca del «requisito de absoluto». Entenderlo en términos kantianos de «an-sich-sein» (ser-en-sí) rápidamente nos conduciría a un callejón sin salida porque por definición queda indefinida y por lo tanto no es posible conocimiento alguno sobre éste.¹⁴ La división está inspirada, más bien, en la clásica distinción del empirismo entre cualidades primarias y cualidades secundarias. En última instancia remitiría a un tipo de propiedades de las cosas en tanto que no son relativas a nuestro interés y nuestro contexto de acción.¹⁵

Respecto a las CCHH el planteamiento cambia porque «el tipo de comprensión implicada en los dos casos es diferente. La comprensión que es relevante a las CCHH es algo más que esta comprensión implícita sobre las cosas».¹⁶ Este «algo más» es «la clase de entendimiento que invocamos en las relaciones personales». Para especificar este tipo de entendimiento hay que remitirse al tipo de lenguaje valorativo (*strong evaluations*) de los propios sujetos. Llegar a este tipo de entendimiento, según señala Taylor, no implica que lo aprobemos sino que entendemos sus propios valores. Pues bien, es precisamente la *comprensión* de este tipo de evaluaciones fuertes de los agentes lo que traza la diferencia crucial entre la comprensión en las CCHH respecto a las CCNN. Procurar comprender al agente humano en base al requisito de absoluto como pretende el positivismo sería, a juicio de Taylor, «absurdo» y «erróneo». Dejaría fuera precisamente lo más sustancial y significativo de su comportamiento: su experiencia propiamente humana.

El punto crítico son precisamente las «serias razones para imponer el requisito de absoluto en las CCHH» a las que apela el naturalismo y contra las que Taylor introduce la división en clave hermenéutica. Tanto el prestigio del avance de la ciencia como el acuerdo intersubjetivo libre de las disputas interpretativas constituyen dos fuertes atractivos de la postura naturalista. Sin embargo, Taylor se esfuerza por mostrar el error de este enfoque respecto al ser humano. No sólo por razones morales de instrumentalizar al ser humano, como parece defender Richard Rorty, sino precisamente porque ello supone un error que ocluye la realidad propiamente humana.

¹³ Ch. Taylor, «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, nº 34, 1980, p. 31.

¹⁴ Cfr. especialmente la crítica de Hegel a la «mala infinitud» en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, párrafos 89-95

¹⁵ «To explain the interaction of inanimate things, if I can put it that way, we sort out descriptions which things have only insofar as they are situated in the context of our action or our concern from descriptions we can make of things quite outside that context. This is how I distinguished between subject-related and absolute properties. ‘Absolute’ didn’t mean ‘it-self’; ‘absolute’ simply meant not relative to our interests or our context of action». Cfr. Ch. Taylor, «A Discussion», (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus), *Review of Metaphysics*, nº 34, 1980 p. 48.

¹⁶ «My thesis is the nub of the hermeneutic claim is that this kind of understanding is essential to human sciences, and therefore a distinction must be drawn with natural sciences». Cfr. Ch. Taylor, «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, nº 34, 1980, p. 30 y 32).

Recuperar esta realidad genuinamente humana es la quintaesencia del «realismo» que Taylor defiende.

El error del naturalismo radica, por lo tanto, en una «ilegítima extensión» que pasa del merecido éxito de las ciencias naturales en el estudio de la naturaleza a la desvinculación (*disengagement*) como punto de vista adecuado para cualquier tipo de investigación, incluso la que se refiere a las personas y sociedades humanas, socavando con ello la moral y buena parte de ámbitos de investigación como la psicología, política, el lenguaje, la interpretación histórica. El problema es que en esa desvinculación hay una pérdida de realidad (el *spill-over effect of disengagement*) y del sentido ético de la vida humana. Lo cual no quiere decir que se elimine la dimensión ética sino que ahora «se enmascara por una cierta conciencia ideológica» basada en el sentido de poder, control, liberación, seguridad (que no dejan de ser metas y motivaciones de una forma de vida más elevada).¹⁷

Por ello, frente a una concepción de la ciencia atomístico-instrumental que ha llevado a descalificar otras formas de dar razón (*reasoned account*), Taylor propone un nuevo enfoque introduciendo elementos «filosóficos». Su propuesta supondría, en primer lugar, examinar si no es acaso posible hablar de pretensiones válidas (*valid claims*) al conocimiento en ámbitos donde las disputas interpretativas son inerradicables. En segundo lugar, buscar fundamentos de las posiciones no tanto en desacuerdos epistemológicos cuanto en la «experiencia de la realidad de la persona humana». Para ello, haría falta, lo que podríamos llamar una «antropología filosófica». En tercer lugar, no es posible concebir hechos brutos y teorías libres del valor y evaluación, sino que la evaluación es constitutiva del pensamiento humano.¹⁸

4.2. Crítica al relativismo de la tercera posición

Aunque distintos autores como Mary Hesse o Joseph Rouse son representantes de la tercera posición negadora de la división entre CCNN o CCHH, Richard Rorty es el que mejor encarna la tercera posición y con el que de hecho más prolijamente ha discutido Taylor. En su respuesta a Taylor y a Dreyfus en los orígenes del debate en *Review of Metaphysics* (1980) y habiendo publicado ya dos años antes sus tesis básicas en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1978), Rorty presenta su concepción de la hermenéutica que califica como «concepción anti-kantiana» (*anti-kantian account*).¹⁹

¹⁷ En *A secular Age* llama la atención sobre las implicaciones que dicho planteamiento epistemológico tiene con la «muerte de Dios». Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 285, 287 y 558-559.

¹⁸ «There is a particular view of science, widely held by those who support the atomistic-instrumentalist conception, which would deny the title 'science' to most of what has passed in the tradition of political theory as a reasoned account of the political [...] This is a view of science which defines its boundaries by epistemological criteria». Cfr. Ch. Taylor, «The Philosophy of the Social Sciences» en *Political Theory and Political Education*, Melvin Richter, ed. Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 86-87, 90 y ss.

¹⁹ Cfr. R. Rorty, «A reply to Taylor and Dreyfus» en *Review of Metaphysics*, n° 34. p. 39. Aunque también la ha llamado «hermenéutica universal», sin embargo, posteriormente ha rechazado esta expresión por considerarla obvia hasta el punto que tenga que desaparecer. Cfr. R. Rorty, «Inquiry as Recontextualization, An Anti-dualist Account of Interpretation» en *The interpretative Turn, Philosophy, Science and Culture*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University

A juicio de Rorty la distinción que pretende hacer Taylor entre «términos relativos al sujeto» y «términos independientes o no relativos al sujeto» no es posible. La pregunta clave es pues si puede haber una explicación científica con independencia del significado que ésta tenga para los sujetos humanos. Si la respuesta es negativa entonces la diferencia entre «subjetivo» y «objetivo» no es posible. Por ello más que concebir que sea posible una explicación del mundo en sus propios términos, Rorty derivando hacia la «doctrina pragmatista» considera que la investigación y el quehacer científico cobra sentido en función de su utilidad para propósitos humanos. El problema no es que exista una realidad absolutamente independiente de los seres humanos; el problema radica en la «incoherencia» de que se conciba que es posible describir una realidad tal en términos que no tengan nada que ver con los seres humanos. La conclusión a la que llega es tan demoledora que termina por inhabilitar los conceptos de «esencia», «verdad como correspondencia», «realidad». Suspendido en este vacío ontológico y normativo Rorty recurre a la moral para evaluar la adecuación o inadecuación de la investigación científica.²⁰

Cabría preguntarse si la salida moral de Rorty es debida a las «sospechas» de Joseph Rouse sobre las consecuencias políticas del dualismo entre los dos tipos de ciencias. Es decir, si este tipo de dualismo científico cohonesto posiciones machistas como un «producto de una psicodinámica machista».²¹ Lo cierto es que las suspicacias de Rouse son de lo más interesantes, pero su conexión con la teoría política de Taylor resultan enormemente inverosímiles. No veo en qué sentido lo que él llama «políticas comunitaristas» se desprenden de la tesis de la división de las ciencias. Aun cuando es cierto que Taylor se refiere a la sociedad moderna como imbuida por un «temperamento naturalista»; es precisamente la divisoria a la hora de abordar cuestiones humanas la que permite recuperar la especificidad del tratamiento del ser humano. Creo que difícilmente es rebatible el planteamiento holista si lo que pretendemos son políticas que reconozcan la identidad del sí mismo. Por mi parte, no veo la conexión entre la objetividad científica y las políticas machistas o la filosofía feminista. Me faltan razones para aceptar que la dimensión entre dos tipos de ciencia conduce a una ciencia «políticamente» desviada. Porque hacerlo eliminaría lo que es ciencia y lo que es política arrumbando contra la división y suspendiendo la ciencia, dejándola peligrosamente a merced de intromisiones de la política. Precisamente porque comprender la física en términos de amistad o cariño entre determinadas partículas conduciría una vez más a un reduccionismo que terminaría por hacer des-

Press, 1991, p. 71. Sin embargo, su rechazo a Kant parece algo casi incondicional que perdura a lo largo de sus escritos —¿quizá como ejemplo de la cerrazón de su enfoque epistemológico que incapaz de salir del enfoque teórico (uso teórico de la razón) hace de la *Ding-an-sich*, como expuso Hegel, una cosa aporética?

²⁰ Sobre esta anulación de pregunta por la validez se asienta la tesis de Rorty acerca de «la prioridad de la democracia sobre la filosofía». Especialmente cfr. R. Rorty, «The priority of Democracy to Philosophy» en *Reading Rorty*, Alan R. Malachowski (ed.) Basil Blackwell, 1990, pp. 279-302.

²¹ Rouse se apoya en la concepción de Evelyn Fox Keller y G. H. von Wright para sostener que «Taylor's view can accommodate those feminist philosophers and scientist for whom the discovering of gender in science is the discovery of a bias to be eliminated in accord with an unchanged notion of scientific objectivity». Cfr. J. Rouse, «Interpretation in Natural and Human Science» en *The interpretative Turn*. D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 52. También Cfr. J. Rouse, *Knowledge and Power*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 191-191.

aparecer parte de la explicación de cómo son las cosas. Por ello, por mi parte, no acabo de entender muy bien cuál será el tipo de política que cabría esperar de «lo que hemos aprendido de Kuhn sobre las CCNN».

Por el momento podemos decir que Taylor no niega la lingüisticidad del ser humano y la necesaria remisión de la ciencia en tanto que ejercicio racional al «animal con *logos*». En ningún momento pone esto en tela de juicio. No sólo esto sino que asume que las CCNN se asientan sobre la precomprensión (*Vorverständnis*). Pero esta precomprensión se va alejando de la auto-comprensión ordinaria hasta el punto de llegar a ser un tipo de explicación cuyo referente no es el sujeto humano sino la naturaleza. Esto sí constituye un salto cualitativo sustantivo por cuanto a la naturaleza no se le puede atribuir el carácter auto-interpretativo y evaluador del ser humano, ni al ser humano reducirlo meramente a máquina u organismo vivo. Hacerlo conduciría o bien a un antropomorfismo de la naturaleza o a un naturalismo del ser humano. Lo segundo es lo que ha promovido buena parte de la epistemología moderna. Una mezcla de los dos quizá con mayor dosis de lo primero a lo que parece apuntar Rorty.

La crítica de Taylor al reduccionismo naturalista del ser humano no es sólo por razones morales como piensa Rorty. Existen «razones epistémicas» o «científicas» para censurar la inadecuación de dicho enfoque. No se trata únicamente de la instrumentalización del ser humano por la ciencia, sino del error y distorsión del enfoque que intenta explicar el comportamiento humano soslayando el trasfondo de los propios agentes. Para criticar el reduccionismo naturalista no es necesaria una teoría de la esencia, sino únicamente reconocer los presupuestos hermenéuticos de la CCHH.

Por su parte Hubert L. Dreyfus le critica a Rorty debilitar hasta hacer desaparecer la pregunta por la validez. Pregunta sobre la cual reincide de un modo u otro Taylor. Según el planteamiento de Rorty se torna imposible el recurso a un «modo de criticar nuestras preferencias y las preferencias de otras personas». Sin embargo, como indican Dreyfus y Taylor «debe haber más que *meras* preferencias y *meras* conversaciones en la medida que hay en juego un gran asunto». ²² Si no fuera así, ¿qué sentido tendría sostener un concepto de «conversación con el género humano»? ¿Si no se asume la posibilidad de una crítica que articule la pregunta por la validez, cómo es posible afirmar que el espíritu de la política de Heidegger en «Nur noch ein Gott kann uns retten» es como afirma Rorty «deplorable»? La respuesta de Rorty no deja de sorprender: equipara la ciencia natural con la literatura. Pero si hacemos eso, ¿cómo es posible responder a la pregunta de por qué las ciencias naturales han sido tan «iluminadoras» o en qué ámbitos realmente lo han sido? Soslayar el interrogante del avance científico, ¿cómo puede ayudar a esclarecer la actividad científica? Aún cuando no exista un patrón uniforme de avance como ha mostrado Thomas Kuhn, ¿por qué deducir de ahí que la atribución de términos independientes del sujeto no es operativa y no, más bien, que la pregunta por la

²² Cfr. H. L. Dreyfus, «A Discussion» [with Charles Taylor y Richard Rorty] *Review of Metaphysics*, 34, p. 51 (la *cursiva* es de Dreyfus). Por su parte Taylor le interpela: «Let me ask one question. Within discourse of this level of seriousness, how much can be said about what makes some remarks more worthy to listen than others? And how is this, in turn, connected with canons of scientific relevance, usefulness, understanding, or content?» Cfr. Ch. Taylor, «A Discussion», (with Richard Rorty and Hubert L. Dreyfus), *Review of Metaphysics*, nº 34, p. 52.

validez y la verdad como correspondencia con los hechos de la naturaleza sigue orientando y guiando la investigación científica?

El problema se plantea también por lo que respecta a un reduccionismo naturalista de las CCHH. Lo que queda ignorado en el planteamiento de Rorty para decirlo en los términos heideggerianos de Hubert Dreyfus son los «presupuestos» («Vorhabe», y no sólo «Vorgriff» o «Vorsicht») auto-interpretativos del trasfondo de las prácticas humanas.²³ De modo que Rorty «asimila la comprensión del significado de las culturas, las sociedades y el comportamiento del individuo a la comprensión de movimientos físicos sin significado».²⁴ Así tanto los trasfondos de una como otra se reducirían al mismo tipo de trasfondo pragmatista en función de los propósitos humanos. Dreyfus, sin embargo, incide en que «en las ciencias humanas el trasfondo es interno a la ciencia mientras que en las ciencias naturales es externo. Lo cual se sigue del hecho de que la teoría procede a través de la descontextualización mientras que las ciencias humanas tienen que tratar con el contexto humano».²⁵ Tratar semejante trasfondo humano (*Vorhabe*) como una sarta de creencias equipararía la práctica a la teoría reduciendo las CCHH a CCNN. Es a esto a lo que Dreyfus llama «holismo teórico y no práctico».

Charles Guignon en «Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism» argumenta en contra del pragmatismo de la tercera posición y a favor del realismo hermenéutico. A su juicio, el ejercicio de la ciencia tras el giro hermenéutico consiste en que nuestra situación en tanto que agentes humanos ya no puede plantearse en base a cuestiones epistemológicas tradicionales como verdad, racionalidad o justificación. Se trata, por el contrario, de un ámbito distinto. Sin embargo, ello no anula los conceptos de verdad y justificación. A juicio de Guignon, estos se reformulan en el proyecto de una «epistemología post-epistemológica» aplicada al ser humano.²⁶

²³ La exploración del «Vorhabe» (haber previo) en Heidegger puede ser efectivamente el camino para la transformación de la hermenéutica, para una hermenéutica crítica que supere nihilismos como el de Vattimo o relativismos como el de Rorty. Cfr. J.A. Nicolás, «La constitución del saber, más allá del cartesianismo y de la hermenéutica» en Patricio Brickle (ed.), *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Trotta, Madrid, 2003, pp. 102-105. Lo más significativo es que es en el propio Heidegger donde ya podemos rastrear las pistas de realismo (hermenéutico) en el «Vorhabe»: «Cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante, y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas» (Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 176, de la traducción castellana de J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997).

²⁴ Cfr. H.L. Dreyfus, «Holism and Hermeneutics» en *Review of Metaphysics*, n° 34, 1980, p. 15. En este sentido la diferencia radical entre Heidegger y Quine incidiría en que el trasfondo de prácticas (*Vorhabe*) es más radical que el marco de referencia conceptual de la teoría (*Vorsicht*).

²⁵ Cfr. H.L. Dreyfus «Holism and Hermeneutics» en *Review of Metaphysics*, n° 34, 1980, p. 20.

²⁶ «Current writings of hermeneutics thinkers show how this project of working out a post-Epistemological epistemology might go. These include attempts to clarify the role of practical reason and narrative historiography in justifying knowledge claims, reflections on rationality as the ability to adopt multiple partiality disengaged perspectives rather than a totally disengaged stance of pure 'objectivity' and descriptions of the experience of gaining insight through literature and works of art». Ch. Guignon, «Pragmatism or Hermeneutics? Epistemology after Foundationalism» en *The Interpretive Turn, Philosophy, Science, Culture*, David R. Hiley, (ed.) Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 100.

A mi modo de ver, equiparar la autocomprensión y el grado de verdad y validez en asuntos humanos con el modo como se describen los fenómenos de la naturaleza como pretende Rorty desdibuja la diferencia crucial entre subjetivo, intersubjetivo y objetivo. Aún cuando nuestro lenguaje configura la comprensión del mundo, no es éste constitutivo del mundo natural como sí que lo es del potencial expresivo de nuestros sentimientos humanos. Reducir ambos «simply a remark about the causal relations» («simplemente a un comentario sobre las relaciones causales») pierde de vista la dimensión constitutivo-expresiva característica de las ciencias humanas.

De este modo, sondeando la tercera posición en la figura de Rorty podemos preguntarnos: ¿no sería excesivo soslayar los propios argumentos que la ciencia natural aporta y desde los cuales se comprende en base a la búsqueda de cómo son las cosas sostenidas por la pregunta por la validez? ¿No hay por parte de Rorty una pretensión excesiva («fantasía») de volver contra la historia de la ciencia relegando la distinción de las CCNN como ciencias que explican objetivamente la realidad y cuyo éxito radica en esta explicación independiente de términos referidos al sujeto?

5. DIFERENCIAS CON EL MODO DE TRAZAR LAS DIFERENCIAS ENTRE CCNN Y CCHH POR THOMAS KUHN

En «The Natural and the Human Sciences» Kuhn está de acuerdo con Taylor en que debe haber una distinción entre las CCNN y las CCHH, pero niega que el modo de trazar la distinción por Taylor sea el adecuado «en ningún caso» («at all»). Aunque a su vez reconoce la vaguedad de su noción y el déficit de su propuesta en cuanto a la articulación.

A juicio de Kuhn, los conceptos de las ciencias naturales están culturalmente configurados hasta el punto de igualar las diferencias entre concepciones de la naturaleza de culturas distintas con las diferencias entre esas mismas culturas por lo que respecta a sus prácticas sociales. «En ambos casos la diferencia está enraizada en el vocabulario conceptual [...] No hay algo que sea más neutral o culturalmente independiente en las ciencias naturales que en las ciencias humanas; ni un conjunto de categorías con las cuales pueda ser descrita la población —sea de objetos o de acciones».²⁷

Taylor no niega la dimensión socio-cultural del lenguaje científico, pero añade que en otro sentido no se pueden reducir sólo a la configuración cultural, sino que cabe concebir una realidad dadora de sentido al acto mismo de señalar algún elemento del mundo natural que no es reducible a meras convenciones culturales. La cultura configura mundo a través de conceptos que tienen un referente, esto es, una realidad. Por ello, pese a que Taylor asume la configuración cultural de cualquier concepción del mundo natural, ¿no hay que reconocer que una serie de lenguajes naturales buscan precisamente eliminar la carga cultural y es éste el sentido de «culturalmente independientes», al menos, como una pretensión que no existe, que no es común a los otros lenguajes acerca de las prácticas humanas? Ese segundo punto es el que elimina un planteamiento hermenéutico reduccionista.

²⁷ T. Kuhn, «The Natural and the Social Science», en *The interpretative Turn*, D. Hiley y James Bohman y R. Shusterman (eds.) Ithaca, Cornell University Press. 1991. p. 21.

Con todo, en diálogo con Taylor, Kuhn sí que propone un nuevo modo de trazar las diferencias. Para Kuhn las CCNN a diferencia de las CCHH gozan de periodos de «ciencia normal» (*normal, puzzle-solving research*). Una vez establecida la «base hermenéutica» («paradigma», según el clásico término de Kuhn), la investigación de las CCNN asume dicha base y sobre ella avanza y progresa la investigación. En este sentido sostiene Kuhn que «aunque deben requerir lo que he llamado base hermenéutica, no son ellas mismas empresas hermenéuticas».²⁸ En este sentido incluso los que introducen nuevos paradigmas no se reconocen a sí mismos como tales como sí que hacen los investigadores de las ciencias sociales.

Hasta aquí parecen deducirse ciertas afinidades entre la división entre CCHH y CCCNN trazada por Taylor y la realizada por Kuhn. Pero las diferencias surgen cuando Kuhn concibe que dentro de las ciencias humanas, aunque reconoce su desconocimiento sobre éstas, podría existir, aunque de momento no lo ha habido, algo así como un paradigma equivalente a las CCNN de investigación normal y resolutoria de problemas. Lo cual termina por desdibujar las diferencias entre ambas y consumir el reduccionismo naturalista (como ocurrió con la química y le parece a Kuhn que está ocurriendo con la economía o la psicología).

La segunda diferencia de Taylor respecto de Kuhn, ésta de signo contrario, sería concebir que sólo las CCNN gozan de «estabilidad» para la búsqueda y transmisión de paradigmas. Habría que preguntarse si sólo las CCNN apelan a una realidad constante y que permite transitar entre distintos paradigmas. La hermenéutica de Taylor en su vertiente más realista concibe que existen, a su vez, determinadas «constantes humanas» que permiten realizar argumentaciones por transiciones en las CCHH.²⁹

6. A VUELTAS CON LA DIVISIÓN DILTHEYIANA

Uno de los aspectos que se encuentra en la argumentación de Taylor y también de Geertz es la crítica contra la imagen unificada de la ciencia construida por el positivismo. La cuestión que plantea Geertz es de qué modo entender la diversidad de ciencias: ¿Habría que ampliar la diversificación de ciencias al ámbito de las CCNN? ¿La diferenciación entre CCNN y CCHH ocluye la diversidad irreductible de cada una de las ciencias reconocida su especificidad? ¿Habría que eliminar la división aceptando, al fin y al cabo, cierta unidad en las ciencias en tanto que campos de investigación?³⁰

²⁸ «The natural sciences, therefore, though they may require what I have called a hermeneutic base, are not themselves hermeneutic enterprises. The human sciences, on the other hand, often are, and they may have no alternative. Even if that's right, however, one may still reasonably ask whether they are restricted to the hermeneutic, to interpretation. Isn't it possible that here and there, over time, and increasing number of specialties will find paradigms that can support normal, puzzle-solving research?» Cfr. T. Kuhn, *Ibid.*, p. 23.

²⁹ Cfr. mi «Ensayo de realismo hermenéutico» en *Actes del XVII Congrès Valencià de Filosofia*. Valencia, Bancaixa, 2009. Pp. 67-76.

³⁰ Geertz concede a Taylor que ciertas versiones de behaviourismo como la de Skinner son «parodias». Pero se pregunta si es buena idea seguir manteniendo la escisión entre CCNN y CCHH; si el escalpelo de toda una tradición hermenéutica que arranca con Dilthey sigue siendo operativo: «The issue is whether so radically phrased a distinction is any longer a good idea [...] Are either the human or the natural sciences well served by it? Is the conversation across the corpus callosum of our culture inhibited, or prevented, by this sort of commissural surgery? Is such surgery to the disadvantage of both,

Taylor no sólo reconoce su desconocimiento acerca de la amplia diversidad de ciencias a la que Geertz alude, sino que muestra objeciones a determinadas divisiones entre ciencias de la mente y ciencias de la naturaleza. Incluso, no elude la auto-crítica respecto a la excesiva estrechez en la que él mismo habría incurrido al plantear la polémica en torno a las ciencias sociales hasta «caer presa de la imagen unificada de la ciencia» que él mismo combate, ahora bajo el rótulo de ciencias de la naturaleza.

En otro sentido, sin embargo, Taylor «resiste» el argumento de Geertz porque, a su juicio, incurre nuevamente en la confusión de que «entierra cualquier versión de la distinción diltheyiana entre *Natur* y *Geisteswissenschaften*». Taylor afirma: «yo creo que alguna forma de esta distinción —aunque profundamente reformulada en el espíritu de Gadamer— es aún muy provechosa [*useful*]».³¹

Hay que destacar que la viabilidad de la distinción no se realiza saliendo del planteamiento hermenéutico. Es más bien la pregunta acerca de «lo que hace que una investigación sea perspicaz [*insightful*] e iluminadora» lo que remite a toda ciencia a los presupuestos hermenéuticos. Es decir, atendiendo al éxito de una ciencia cabe cuestionarse de «modo circular» (¿trascendental?) qué es lo que hace que dicha ciencia sea iluminadora y perspicaz.

A pesar de la equiparación hermenéutica por lo que respecta a los presupuestos de la explicación científica como emergente de la comprensión humana hay, sin embargo, una diferenciación diltheyana irreductible que es preciso conservar. A saber, que el modo de ser iluminador y perspicaz sobre los asuntos humanos es diferente al de los fenómenos u otros seres de la naturaleza. La diferencia habría que entenderla «modificando sustancialmente» los trazos de Dilthey. La razón de ser de la diferencia es mantener la crítica contra la igualación del ser humano al resto de seres no humanos y demás máquinas. Debilitada la búsqueda de dicha diferencia cualitativa parece que la especificidad del ser humano acaba por esfumarse. Pero, con cierta perplejidad, ¿es lo mismo tratar con personas que hacerlo con el resto de animales y cosas?³²

Geertz le critica a Taylor de «prejuizar qué debe ser aprendido de qué»,³³ distorsionando el tipo de comunidades de investigación existentes donde se da un solapamiento de planteamientos propios de una concepción absoluta del mundo (CCNN) y de concepciones de agente encarnado (CCHH). Un interrogante cabría plantear: por limitadora y encorsetadora que sea la comprensión de Taylor de las «ciencias naturales», ¿depende de la reflexión filosófica que el naturalismo sucumba en la investigación científica? Una vez más, Taylor apuesta por el realismo que desecha la imposición de ideas prejuzadas desde la filosofía.³⁴

reductive to half-brained reasoning? Is an eternal methodological civil war, the Hermeneuts versus the Naturalists, in anyone's interest?» Cfr. C. Geertz, «The strange estrangement, Taylor and the natural science» en James Tully (ed.) *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 85.

³¹ Taylor, «Charles Taylor Replies», en *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 234.

³² Acerca de la hipersimplificación que Geertz del lado de Rorty critica a Taylor cabría preguntarse: ¿no sería «hipersimplificar» al ser humano y a todo el complejo horizonte de significatividad que comporta igualarlo a cualquier otro organismo vivo u objeto de investigación?

³³ Geertz, *ibid.*, p. 89 y 95.

³⁴ «It is just that this lesson [la desaparición de los enfoques naturalistas como el behaviourismo contra el que argumenta en *The Explanation of Behaviour*], as it has sunk in over the years, has cured

6. CONCLUYENDO

En este ensayo hemos recorrido algunos de los momentos y lugares más destacados del debate acerca de la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas en relación al planteamiento filosófico de Charles Taylor. Hemos visto que su propuesta se enmarca dentro de la tradición hermenéutica inaugurada por Dilthey y nos hemos detenido en los argumentos más relevantes a favor de la división. Realmente es una cuestión que sigue abierta la de cómo trazar la línea divisoria entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza y si acaso merezca la pena trazarla. Pero al cabo de este recorrido quizá se hayan aclarado algunos argumentos a favor de dicha distinción. ¿Es el tratamiento y estudio del ser humano y sus sociedades equiparables al resto de objetos de la naturaleza? Mantener la pregunta abierta es ya un modo de abrir el espacio a la filosofía para pensar más a fondo los distintos modelos de ciencia atendiendo a sus peculiaridades. Lo cual no implica de ningún modo que no se pueda estudiar al ser humano desde las ciencias de la naturaleza en tanto que organismo vivo. Negarlo sería caer en el absurdo y limitar injustificadamente las posibilidades de la investigación científica. Pero sí que incide en el hecho de que el tratamiento del que es susceptible el ser humano en tanto que ser cultural, pensante, científico, moral..., es decir, en tanto que objeto que a la vez es sujeto, es sustancialmente diferente del que son susceptibles otros seres no humanos. Lo cual tampoco niega que podamos encontrar algún tipo de inteligencia no humana; pero sí pone en guardia, por un lado, ante el naturalismo consolidado en la tradición científica; pero también nos precave del posible peligro de antropomorfizar los objetos de la naturaleza. El intento por trazar la distinción que se ha presentado en este ensayo es ya un modo de sortear ambos escollos.

me of the belief that it depends on us, humanist St Georges, to slay the dragons». Cfr. Ch. Taylor, «Charles Taylor Replies» en *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, James Tully (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994 p. 236. Es esta la cerrazón y autosuficiencia que Taylor critica el no-realismo de Rorty.

LA CRÍTICA DE PAUL RICOEUR AL CONCEPTO DE CAPACIDAD

Isabel Tamarit López
IES Miralcamp

Abstract: The main aim of this paper is to present the critical commentaries of Paul Ricoeur to the concept of capability by Amartya Sen. Ricoeur considers the insufficiency of this concept, mainly applying it to issues as social norms or a theory of justice. The individualistic feature of the concept of capability impedes to consider the social and collective sphere of human agency. Acknowledgment, Rights and Structures of Living Together are important elements, according to Paul Ricoeur and Séverine Deneulin, to resituate the concept of capability as normative criteria in the core of a society or a political community.

Keywords: Capability, Acknowledgment, Agency, Rights, Real Freedom, Amartya Sen, Paul Ricoeur.

1. EL CONCEPTO DE CAPACIDAD SEGÚN AMARTYA SEN

Es importante tener en cuenta el contexto en el que Amartya Sen plantea el concepto de capacidad y con qué propósito, su significado y alcance. Esto nos permitirá entender mejor el sentido de las posibles críticas que comentaremos en las siguientes páginas.

Sabemos que la noción primitiva del enfoque de la capacidad como base informacional alternativa a la que emplea el utilitarismo en la evaluación del bienestar y de la calidad de vida no es la capacidad primariamente, sino los funcionamientos. Estos «representan partes del estado de una persona: en particular, las cosas que logra hacer o ser al vivir.» Es decir, los funcionamientos son el conjunto de *doings and beings*, «quehaceres y estados», que una persona logra y realiza de hecho en su vida. La vida puede definirse entonces como una combinación de funcionamientos, tanto más rica cuanto mayor sea el abanico de funcionamientos valiosos que una persona puede o llega a realizar.

En *Commodities and Capabilities* Sen distingue los funcionamientos de la posesión de bienes (y de sus características correspondientes), que puede contribuir a la realización de un funcionamiento, y de la utilidad (en forma de felicidad) que se origina con el logro o funcionamiento. Lo importante en este caso es no confundir aquello que logramos, lo que conseguimos hacer o ser, con los medios o condiciones que nos lo permiten y con las consecuencias que se derivan de ello. Así pues, los funcionamientos no dependen únicamente de un conjunto de medios o recursos. En aquello que una persona logra ser o hacer también intervienen otros factores, todo un

conjunto de características o condiciones¹ que van a facilitar u obstaculizar, según el caso, el éxito de esa persona en sus propósitos. Hemos de tener en cuenta, en primer lugar, las características personales (físicas o mentales), como la edad, el sexo, la condición física y el estado de salud, y en segundo lugar, las condiciones sociales y ambientales, a saber, el contexto socio-político en que le ha tocado vivir a esa persona (reconocimiento y disfrute de derechos y libertades básicas o no; disfrute de un Estado democrático; sistema de servicios sociales, educación, salud, asistencia; ejercicio de los derechos económicos y sociales).

En cuanto a la capacidad, yendo a la definición que nos ofrece el mismo Sen, encontramos: «La capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que ésta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección».² El conjunto de capacidades de una persona constituye, por tanto, la libertad real o efectiva para realizar aquellos funcionamientos, disponer de las oportunidades para conseguir los objetivos que tiene razones para valorar. En efecto, comprobamos que capacidades y funcionamientos se sitúan en el mismo ámbito, en el ámbito de los elementos constitutivos de una vida. «Una combinación de funcionamientos es un *punto* en ese ámbito, mientras que la capacidad es un *conjunto* de tales puntos».³

Así pues, si tomamos como base informacional a las capacidades en la evaluación del bienestar, estamos concediendo un rol muy relevante a la libertad, como elemento primordial en la calidad de vida. Esto es, desplazamos nuestro interés desde los logros a las posibilidades u oportunidades que tiene la persona para alcanzarlos. Y de este modo remarcamos que tiene más valor una vida cuyos funcionamientos son el resultado de la elección genuina del individuo, y no tanto una vida en la que el individuo no haya gozado de la libertad para escoger entre ellos, aunque los logros o resultados sean los mismos en las dos. Esto es así porque desde el enfoque se está destacando el valor de la libertad como algo positivo para la vida humana.

2. INSUFICIENCIAS DEL CONCEPTO DE CAPACIDAD

La crítica de Ricoeur⁴ al concepto de capacidad que defiende Amartya Sen radica en la propia dimensión antropológica a la que apunta el concepto y la imposibilidad de su aplicación para las cuestiones de rango social, esto es, como criterio normativo para una teoría social o de la justicia. Las capacidades remiten a un individuo particular, a un Yo que se reconoce como agente libre, como sujeto de bienestar, que pondera y elige qué funcionamientos realizar de acuerdo con las razones que tiene para valorarlos. La capacidad como libertad efectiva, entiende Ricoeur, consiste en ese poder del sujeto para provocar cambios en el mundo, po-

¹ Sen, 1985a, p. 25-26. «The conversion of commodity-characteristics into personal achievements of functionings depends on a variety of factors —personal and social». Sen enumera factores que pueden influir por ejemplo en la conversión de alimentos en logros nutricionales, como por ejemplo: niveles metabólicos, talla del cuerpo, edad, sexo, niveles de actividad, condiciones médicas, acceso a servicios médicos asistenciales, conocimiento y educación nutricional, condiciones climáticas, p. 26.

² Sen, 1993, p. 56. 1985a, p. 27, «The person's capabilities, i.e., [reflect] the various alternative functioning bundles he or she can achieve through choice.»

³ Sen, 1992, p. 64.

⁴ Ricoeur, «Capabilities and Rights» en Deneulin et ali. (eds), 2006.

der de obrar, hacer que algo suceda, en definitiva, remite a la acción humana.⁵ Este carácter individualista impide su aplicación como criterio normativo en una teoría social o de la justicia en la que están implicados varios individuos y para cuyas relaciones el concepto de capacidad resulta insuficiente. En estos casos además del poder o acción individual cuenta y mucho el contexto y las relaciones recíprocas. Parece entonces que el concepto que media en esas relaciones interpersonales para expresar las exigencias morales o los elementos valiosos es el de derecho, propio de la dimensión o esfera jurídica, en la que están implicados al menos dos sujetos. Estamos, pues, ante dos conceptos heterogéneos que se corresponden con dos niveles distintos: el del sujeto y el de la intersubjetividad. Parece necesario buscar el modo de transitar de uno a otro, de ir de las capacidades a los derechos, al menos así lo plantea Ricoeur.

La solución de Sen⁶ en este caso pasaría por el concepto de «derechos a ciertas capacidades». Con este concepto trata de combinar esa prioridad de la libertad del individuo para elegir, conducir su propia vida, con la necesidad de contar con unas instancias jurídicas y políticas que garanticen este ejercicio de la libertad, que aseguren las condiciones y arreglos sociales para que sea posible desarrollarse sin interferencias. Por eso los derechos a capacidades convergen con prácticas y representaciones sociales, existe una cierta responsabilidad colectiva para garantizar la libertad individual, esto no implica, no obstante, comprometerse con la noción de capacidades colectivas, en el caso de Sen. Lo que Sen está proponiéndonos es una combinación de libertad negativa o de no interferencia (derechos) con libertad positiva o poder hacer, oportunidades reales de un sujeto (capacidades). Insiste tanto en el valor moral de la *libertad de* como en el de la *libertad para*, en la importancia de los derechos como en la responsabilidad por las consecuencias que se derivan de nuestras elecciones o el ejercicio de libertades que protegen esos derechos.⁷

Así pues, con el término de derechos a ciertas capacidades se abre la posibilidad de definir la justicia social centrándonos en esa idea que combina la defensa de libertad negativa y libertad positiva, asegura Ricoeur.⁸ Aunque lo fundamental es la prioridad que Sen concede, a diferencia de los libertarios, a la libertad como capacidad de obrar en las evaluaciones de justicia social y de economía. Propone un criterio de evaluación en términos de libertad, acción, y no de utilidad y de bienestar.⁹

Ricoeur considera un acierto este modo de enfocar las cuestiones de justicia social apelando a las capacidades como concepto central pero combinándolas con los derechos, en tanto que permiten articular las exigencias. Sin embargo, no acaba de ver resueltos los problemas si la prioridad recae en la libertad individual o agencia y no se incluye la referencia a unas capacidades sociales y no se promueven, por otra parte, las relaciones recíprocas en las que se da el reconocimiento del valor de estas capacidades traducidas en derechos. La cuestión es la siguiente: ¿cómo es posible transitar desde las capacidades a los derechos?

⁵ Ricoeur, 2005, p. 143.

⁶ Sen, 1985c, «Rights and Capabilities», 1982 «Rights and Agency»

⁷ Sen, 1985c, p. 313-314

⁸ Ricoeur, 2005, p. 152.

⁹ Ricoeur, 2005, p. 153.

3. DE LAS CAPACIDADES A LOS DERECHOS

En este sentido Ricoeur propone entrelazar ambos conceptos a partir de la noción de reconocimiento.¹⁰ Este concepto recoge ese proceso dinámico que va desde el Yo al Nosotros, del autorreconocimiento (capacidad) al reconocimiento mutuo (derecho) que se produce en las relaciones recíprocas al descubrir al otro, con el surgimiento de la alteridad. Para que ese reconocimiento se haga efectivo, se cubra la necesidad de ser reconocido como alguien valioso, y se reconozca asimismo el valor moral que contienen ciertas capacidades o libertades, se precisa, no obstante, de la presencia de otro, así como de la intervención institucional incluso de las instancias jurídica y política. En efecto, muchas de las luchas por el reconocimiento se sitúan en el nivel jurídico, cuando la sociedad reconoce que en esa lucha se pone en juego algo valioso, en el caso de Sen capacidades, que merece ser especificado en derechos para garantizar su protección.

Ricoeur propone además un conjunto de capacidades básicas para definir a un sujeto «capaz de obrar», y que además asume responsablemente sus actos, a saber: la capacidad de hablar (voz y escucha), de actuar (agencia) y de contar historias de vida (identidad narrativa). Estas capacidades que se ordenan en series jerárquicas y culminan en una capacidad específica, permiten transitar desde lo fáctico a lo normativo, desde las capacidades en general a los derechos en general. De ahí que se le pueda exigir activamente al sujeto agente responsable que reconozca a otros, que cumpla las normas, respete derechos y asimismo él reclamar ser reconocido, ser respetado.

En definitiva, según Ricoeur, la libertad como elemento normativo en una teoría de la justicia social, tal y como propone el enfoque de la capacidad, no tiene sentido si no se la sitúa en el seno de una comunidad, en un contexto, en una historia, en la vida y relaciones que se crean en una sociedad y que permiten ese proceso de reconocimiento del valor asociado a la agencia o las capacidades. Esto es, a la luz de las condiciones que permiten su desarrollo y ejercicio, que la vinculan ineludiblemente con derechos y permiten transformarlas definitivamente en oportunidades reales. La reivindicación ética de la prioridad de la libertad no es suficiente como criterio normativo de una teoría social, a juicio de Ricoeur, si no se garantiza su promoción y ejercicio por medio de las instancias competentes y con las medidas específicas que permiten desplegar esa capacidad de agencia, de obrar y conducir libremente la vida. Por eso hay que fomentar las capacidades sociales; las libertades políticas y jurídicas expresadas en derechos son inseparables de la capacidad de agencia de un individuo. En las evaluaciones de los sistemas sociales esto debe quedar manifiesto, el espacio no es el de la libertad individual únicamente, sino más bien el de capacidad y derechos. Cuando se exigen derechos a ciertas capacidades se está reivindicando éticamente el valor de la agencia, del poder de obrar, conducir libremente la propia vida, ligada, por otra parte, a la idea de vivir bien. Ricoeur¹¹ considera que Amartya Sen reconoce como algo bueno la agencia, y en este sentido la eleva a la categoría normativa de derechos a capacidades, por eso su propuesta no acaba de ser éticamente neutra.

¹⁰ Ricoeur, 2006, p. 18-19.

¹¹ Ricoeur, 2005, p. 155-156

Ahora bien, esta vinculación de Ricoeur entre capacidades y derechos a partir de la noción de reconocimiento, no es del todo adecuada, según Jesús Conill.¹² Ricoeur no ha entendido del todo la noción de capacidad que propone Sen, su significado como libertad real. Esas oportunidades reales que Ricoeur asocia a los derechos y que no identifica en las capacidades, ya están contenidas en la propia noción de capacidad cuando la consideramos en toda su amplitud, tal y como la define Amartya Sen.

Conill le critica también que sitúe la argumentación de Sen en la línea del utilitarismo, cuando Sen defiende que la racionalidad humana va más allá del modelo de *homo economicus*, añadiendo al autointerés los móviles de simpatía y compromiso.¹³ Así pues, Sen destaca entre las motivaciones del ser humano las relativas al aspecto de bienestar y a la agencia, aunque esto no significa que considere únicamente a los derechos como medios para obtener otro tipo de bienes, en el caso de los utilitaristas, utilidades, y en el suyo capacidades.¹⁴ Sen sostiene que existen libertades cuyo valor es intrínseco. Sí es cierto que los derechos legales tienen una importancia instrumental, pero Sen va más allá cuando destaca la importancia de los derechos morales, como por ejemplo cuando se refiere a los derechos humanos como exigencias o demandas éticas de carácter universal.¹⁵

El problema más bien al que se enfrenta Sen si permanece anclado a la capacidad es el que señala Adela Cortina y que conecta añadiendo algunos matices con la crítica de Ricoeur, a saber, tomar como punto de partida al sujeto agente y sólo en segundo lugar las relaciones recíprocas con otros sujetos.¹⁶ El enfoque de las capacidades es primordialmente individualista y su déficit es que obvia el hecho social, no se detiene en el valor del reconocimiento. Por eso no consigue dar cuenta de por qué algunas opciones o móviles para la acción son más racionales que otros, o algunas razones que se presentan en la deliberación tienen más valor que otras. Sabemos que en estos casos Sen confía en que el razonamiento o el escrutinio público permitirán sacar a la luz qué es lo prioritario o lo valioso, sin embargo, este procedimiento no siempre es suficiente. Siempre queda la cuestión acerca de ¿por qué la defensa o la promoción de esas capacidades debería motivar mi acción? ¿Qué las convierte en una opción más valiosa o más racional? Cortina considera imprescindible centrar la respuesta a estas cuestiones en la justificación de la obligación racional en sentido moral de empoderar a las personas con capacidades básicas y protegerlas con derechos.¹⁷ La clave está en adoptar la perspectiva kantiana de autonomía con las implicaciones éticas que conlleva, a partir de la cual es posible justificar por qué el respeto a la dignidad de las personas como fines en sí mismos (fin negativo como fin positivo), el reconocimiento de su valor absoluto, resulta ser el móvil racional para la acción en sentido moral, y no un móvil más entre otros. Por eso además de la au-

¹² Conill, 2004, p. 218.

¹³ Ricoeur, 2005, p. 150.

¹⁴ Ricoeur, 2005, p. 150-151.

¹⁵ Sen, 2004, 2005

¹⁶ Cortina, 2008, p. 112-113.

¹⁷ Cortina, 2008, p. 113, «Si Amartya Sen, además de elaborar índices para el desarrollo humano, quiere dar razón de por qué es racional empoderar las capacidades básicas de las personas y protegerlas con derechos, e incluso que hacerlo es más racional que no hacerlo, tendrá que reinterpretar su propia propuesta desde la idea kantiana de autonomía, no sólo desde la agencia, y desde las implicaciones éticas que lleva aparejadas».

tonomía el reconocimiento mutuo es indispensable para entender qué hay de valioso en la expansión de las capacidades básicas de las personas.

En esta misma línea de ampliación ética del enfoque y recogiendo las aportaciones de Ricoeur sobre el reconocimiento y la dimensión social de la agencia pasamos a continuación a valorar la crítica de Séverine Deneulin al enfoque de la capacidad.

4. LA NECESIDAD DE AMPLIAR EL ENFOQUE DE LA CAPACIDAD CON UN CRITERIO NORMATIVO

Séverine Deneulin valora, en primer lugar, las capacidades como base informacional en la que centrar las evaluaciones sobre el desarrollo y la justicia. En este sentido le parece que el enfoque puede entenderse como una propuesta con cierto contenido ético en tanto que detecta situaciones de privación y desigualdad y orienta el desarrollo hacia la expansión de libertades sustantivas, capacidades. En tanto que se remarca la importancia de la agencia individual y de la libertad política como elementos centrales del desarrollo se estaría apostando por unos valores, por un criterio normativo que tendría que reflejarse tanto en los procesos y resultados de las evaluaciones, como en el diseño de medidas o toma de decisiones políticas. Aunque de un modo muy vago el enfoque de la capacidad, afirma Deneulin, puede entenderse como una teoría objetiva del bien, en tanto que reconoce un valor intrínseco en algunas capacidades y funcionamiento, como ocurre en los casos de pobreza extrema con las capacidades básicas, y esto puede servir de guía o influir en el diseño de políticas públicas.¹⁸

Sin embargo, la incompletud del enfoque y la falta de un criterio normativo específico lo exponen a una serie de objeciones (similares a las que se le lanzan al utilitarismo o un enfoque basado en la preferencia) que llevan a plantearnos si no sería necesario concretar un conjunto de capacidades relevantes o intrínsecamente valiosas. De esta forma, se está exigiendo un criterio normativo con el que ponderar críticamente si realmente las «buenas razones» a las que las gentes aluden para justificar sus elecciones, para valorar ciertas capacidades, se sostienen como buenas razones o no, si realmente contribuyen al desarrollo o el bienestar. Deneulin no invalida de este modo los procedimientos democráticos y deliberativos a los que recurre Sen para determinar el valor de las capacidades, pero considera que, en ocasiones, este procedimentalismo perpetúa estructuras injustas. Así pues, aquellos que debieran participar en esos procesos e impulsar su transformación hacia formas más justas no siempre disponen de las libertades mínimas para exigir o plantear cambios sustanciales que afecten a su bienestar y a su desarrollo. Determinados procesos de toma de decisiones no conducen a un incremento de la libertad o expansión de las capacidades.¹⁹

Por otra parte, habría que valorar si la agencia individual o las capacidades son suficientes para impulsar transformaciones en el orden social o económico-político. De esta manera nos situamos en la línea de la crítica de Ricoeur que comentamos al inicio. A juicio de Deneulin algunas capacidades (no exactamente individuales, po-

¹⁸ Deneulin, 2006, p. 29.

¹⁹ Adela Cortina, 2008, p. 111, también señala las dificultades de la deliberación pública como procedimiento para decidir cuáles son las capacidades básicas y los derechos correspondientes. Insiste en los presupuestos de la deliberación que deben ser respetados para no caer en contradicción preformativa. Por eso sostiene que la deliberación pública puede ser el espacio de descubrimiento, debates, exigencias, pero no el lugar de la decisión.

dríamos llamar colectivas, pues sólo en grupo o comunidad es posible desarrollarlas) deberían ser promovidas con el fin de mantener el contexto social, las estructuras que permitirán alcanzar el bienestar y que sirven como elementos constitutivos de los propios sujetos individuales. Por eso sostiene que el enfoque de la capacidad tiene que ser ampliado con una concepción acerca de lo «bueno» para una sociedad y no únicamente para el individuo, alude exactamente a lo que Charles Taylor denomina bienes sociales irreductibles.²⁰ Esto es, una visión sobre las «excelencias» (sociales) que hacen posible las relaciones interpersonales y dotan de valor y significado a la vida humana y los ejercicios de libertad o agencia. Estos bienes sociales no pueden reducirse a un conjunto de bienes individuales, implican necesariamente al colectivo. Sin esta concepción sobre lo bueno socialmente no es posible orientar las políticas públicas, hace falta un *telos*, un fin común, como por ejemplo: que todo ser humano disfrute de una vida buena, que todos cuenten con la oportunidad de vivir bien, dejando claro qué elementos componen mínimamente ese vivir bien, incluyendo los que se refieren a la sociedad, al colectivo.

Esto enlaza con la crítica al carácter individualista del enfoque de la capacidad, en tanto que las capacidades se plantean como cuotas de libertad individual, considerándose los «arreglos sociales», es decir, las condiciones socio-económicas o políticas y las instituciones desde una perspectiva meramente instrumental, pues se ponderan por los efectos que provocan sobre el desarrollo, pero sin atender a su valor intrínseco.²¹ La libertad o la agencia individual, también el bienestar, que disfrutan los individuos, dependen de las circunstancias, condiciones sociales, oportunidades económicas y políticas que delimitan el contexto en que desarrollan sus vidas, así es como lo plantea Sen. Sin embargo, Deneulin,²² apelando a Ricoeur, trata de ir más allá y considera la posibilidad de recuperar aquello que tiene que ver con el contexto socio-histórico, la comunidad de significación, para densificar el enfoque de la capacidad, a saber, las estructuras o espacios de convivencia («structures of living together»). Estos espacios pertenecen a la historia particular de una comunidad, proveen las condiciones para que la vida de los individuos florezca, son irreductibles a las relaciones interpersonales aunque están ineludiblemente unidas y condicionadas por ellas.

5. ¿HACIA UNA NOCIÓN DE AGENCIA SOCIO-HISTÓRICA?

Así pues, las estructuras de convivencia, los lazos que se establecen en el seno de una comunidad, permiten conectar la agencia individual con los bienes sociales irreductibles, que anteriormente mencionamos. Ambos nos ayudan a comprender qué

²⁰ Deneulin, 2008, p. 111, Define los bienes sociales irreductibles como aquellos bienes que existen más allá de los individuos pero que a su vez deben su existencia a las relaciones, acciones que desarrollan los propios individuos, cuyo *locus* es la sociedad en que viven. Un ejemplo es el lenguaje o una conversación. El concepto de bienes sociales irreductibles lo toma de Charles Taylor (1997), capítulo 7.

²¹ Deneulin, 2008, en Comim et ali.(ed.), p. 109. Deneulin rescata la crítica de Gore a Sen. Gore considera que Sen debe incluir en la base informacional para evaluar el desarrollo además de las capacidades individuales, los bienes sociales irreductibles, en tanto que constituyen propiamente elementos valiosos para el bienestar de los seres humanos. Identifica como bienes sociales irreductibles a las instituciones. Trata de desmarcarse de la visión de Sen que los toma como propiedades individuales, sin atender a su valor intrínseco.

²² Deneulin, 2008, p. 111.

procesos, qué trasfondo se encuentra detrás del ejercicio de la agencia individual y la eliminación de privaciones, nos remiten a aquellas «huellas», recuerdos, significados que inevitablemente dejan la historia, la cultura y los acontecimientos que acompañan a la vida de cada persona y de cada comunidad. Estos elementos ayudan a comprender aquello con lo que se identifica cada individuo, influyen ineludiblemente en sus capacidades como agente, en las razones que alberga para elegir entre unas capacidades u otras, pero también condicionan los valores que una comunidad considera relevantes para favorecer un tipo de desarrollo u otro.

Por eso el ejercicio de la libertad humana y la elección no puede separarse de la historia, la cultura y la comunidad de significación en la que se inserta y vive un individuo. Nuestras elecciones, valores y juicios que llamamos individuales dependen de esas estructuras de convivencia. No elegimos ni valoramos sin un trasfondo histórico y comunitario. En realidad partimos de una base sobre la que ciertas creencias están internalizadas y sobre las que individualmente no tenemos control alguno o muy poco.²³ De ahí que la agencia no pueda comprenderse como individual simplemente, según Deneulin, sino como agencia socio-histórica, esto es, tomando como base a esas estructuras de convivencia e incluyendo capacidades individuales y colectivas.

En efecto, Deneulin sostiene que el enfoque de la capacidad debería tener en cuenta en las evaluaciones sobre un estado de cosas las estructuras de convivencia, ya que no todas necesariamente conducen a un justo o buen desarrollo humano. Es más algunas imposibilitan orientar los procesos de desarrollo hacia la expansión de capacidades. Nos permiten explicar los fracasos o éxitos de algunos países en este sentido y por eso merece la pena detenerse en su valoración crítica, ya que de este modo podremos entender qué conduce a un colectivo a la defensa de o promoción de según qué valores. Pero para realizar este ejercicio de valoración necesitamos unos principios morales que nos sirvan como guía, pues el procedimentalismo que propone Sen resulta para este propósito insuficiente. Deneulin no deposita tanta confianza como Sen en los procesos de la libertad humana para alcanzar estados o modelos sociales justos o deseables. Resulta un poco ingenuo por parte de Sen no tomar en cuenta la posibilidad del error en los procesos de elección o toma de decisiones, como si el resultado de toda deliberación o escrutinio crítico racional fuera a coincidir con los valores de justicia, la equidad.

Por el contrario, Deneulin asume que la libertad y la racionalidad humanas son finitas y falibles, lo que explicaría en parte el origen de los errores y las elecciones equivocadas que conducen a situaciones injustas aún en los procesos democráticos, según la interpretación de Ricoeur.²⁴ Pueden persistir de hecho estructuras de desigualdad y de asimetría de poder en regímenes democráticos que condicionan y limitan la libertad de los individuos, quienes, por otra parte, no pueden escapar ni controlar la influencia de esas estructuras sobre el carácter de sus decisiones.

No obstante, se dirá, Amartya Sen no ha descuidado la importancia de la democracia para la expansión de capacidades, ni la relevancia de las instituciones, la cultura y los arreglos sociales en ese mismo sentido.²⁵ Insiste en la necesidad de los derechos y libertades políticas para reducir las desigualdades y los niveles

²³ Deneulin, 2008, p. 118-119.

²⁴ Deneulin, 2006, p. 39-40.

²⁵ Sen, 1999, cap. 6; Drèze and Sen, 2002, pp. 8-10.

de pobreza de una sociedad. Ante aquellas propuestas que sugieren limitar la democracia y el disfrute de derechos mientras no se alcance un mínimo de bienestar o satisfacción de necesidades básicas, Amartya Sen recomienda un incremento de la cultura democrática. Sólo a través de la participación, aunque en principio pueda estar sesgada por las desigualdades, es posible ir logrando mayores índices de oportunidades para los que se encuentran en situación de desventaja. Se deben ir creando los medios y accesos para que esas gentes puedan participar en igualdad de condiciones en la toma de decisiones, bien a través de la educación, del reconocimiento de sus demandas, de su inclusión efectiva en los procesos. Asimismo la formación de valores de la propia sociedad y la comprensión de los problemas a los que se enfrenta, que van a condicionar las elecciones o los acuerdos sociales que rigen las políticas públicas, en definitiva, dependen en gran parte de la práctica democrática y de cuanta sea su fuerza o intensidad. De manera que la revisión de las creencias, elementos culturales o religiosos, cabe valorarlos críticamente a la luz de cuál sea su contribución al desarrollo, pero eso sólo es posible si de hecho se disfruta de cierta libertad cultural o autonomía. Ahora bien, entendemos que estas revisiones o escrutinios se producen siempre dentro de unos límites, pues no cabe desprenderse de todo el bagaje socio-histórico, y en este sentido estamos de acuerdo con Deneulin,²⁶ no todo cuanto influye sobre nuestras elecciones está bajo nuestro control.

En efecto, aunque Sen insista en la importancia de promover el poder político de los desaventajados como el medio para lograr la expansión de libertades reales, no aborda con realismo el funcionamiento de la democracia ni los límites de la libertad humana, ni va más allá del valor instrumental de la democracia o las libertades políticas. En su concepción sobre la agencia individual Sen no sólo ha obviado la cuestión socio-histórica en su dimensión y valor intrínseco, así como lo referente a lo colectivo, como ya vimos a partir de la crítica de Ricoeur, sino también la posibilidad del error, de hacer mal las cosas. No ha barajado que incluso en una democracia y a través de la deliberación o discusión pública es probable se alcancen acuerdos que sean definitivamente injustos o que se originen conflictos que, en principio, resulten irreconciliables por la confrontación entre valores antagónicos.²⁷ Pues tampoco, a nuestro modo de ver se ha preocupado por establecer las condiciones previas para que esa deliberación o los procesos de toma de decisiones se lleven a cabo de acuerdo con unos mínimos de justicia. Sen no ha dicho nada acerca de los presupuestos que deben regir los procesos democráticos, y más en concreto sobre la delibera-

²⁶ Sobre este punto acerca de la formación, revisión y transformación de los valores a través de la práctica democrática en el seno de una comunidad política en el enfoque de la capacidad podemos remitirnos a las críticas de Deneulin desde una propuesta comunitarista. Deneulin reivindica la concepción de los valores como bienes internos de una comunidad que afectan el comportamiento de los individuos que la componen. Frente a la elección y el razonamiento crítico respecto a los sistemas de valores y los grupos de pertenencia que Sen atribuye al agente individual que delibera en el ámbito democrático, Deneulin considera prioritario no descuidar las consecuencias de estos ejercicios. Insiste en el conflicto que se origina entre sistemas de valores contrapuestos y la dificultad que supone transitar de unos a otros, por los antagonismos y por las estructuras de poder que caracterizan a esos espacios intersubjetivos. Deneulin, 2009, «Valores, elecciones y límites del liberalismo en el enfoque de las capacidades» en Cortina, A. y Pereira, G. (Eds.), 2009.

²⁷ Deneulin, 2008b, p. 91.

ción.²⁸ Esto deja al descubierto situaciones en las que la deliberación sólo sirve para justificar el *statu quo*, y otras en las que la deliberación resulta inútil porque se han producido contradicciones que requieren procesos de negociación cuidadosos, que permitan a su vez la transformación de estructuras de poder o sistemas de valores que impiden el acuerdo o la reconciliación entre posturas antagónicas.

6. SUPERAR EL SUPUESTO PROCEDIMENTALISMO DE SEN CON UNA ÉTICA DE LA JUSTICIA

En este sentido la propuesta de Deneulin trata de ampliar el *procedimentalismo* de Sen con unos principios morales que sirvan de guía en ese ejercicio de la libertad. Deneulin está reclamando la necesidad de un criterio normativo, una ética de la justicia, además de una comprensión acerca de lo bueno para una comunidad, que tenga sentido a la luz del contexto socio-histórico y que permita orientar los procesos de deliberación y las elecciones hacia el bien, la justicia de la comunidad, además del desarrollo o bienestar del individuo.²⁹ A la libertad en la que se centra el enfoque de la capacidad hay que sumar la sabiduría práctica, la *phronesis*, un sentido de la justicia o lo bueno, que justifique por qué unos modelos son más deseables racionalmente o éticos que otros, y por qué es prioritario en nuestras decisiones, por ejemplo, favorecer a aquellas personas en situación de desventaja o que sufren las desigualdades sociales en forma de pobreza o privaciones severas.

En este punto estamos de acuerdo con Deneulin, como ya apuntamos cuando aludimos a la crítica de Adela Cortina, pues creemos necesario completar el enfoque con un criterio normativo ético, que a su vez nos permita determinar cuáles son las capacidades valiosas o básicas. Aquello que no vemos tan claramente es ese ir más allá de la agencia individual, apelando a una agencia socio-histórica como base, pues cabe el riesgo de incurrir en un sujeto supra-individual o colectivo con el cual se diluyen las responsabilidades. Las capacidades son en última instancia individuales, aunque se hable de capacidades colectivas, para referirse a aquellas que sólo pueden disfrutarse en grupo o comunidad.³⁰ Es decir, los ejercicios de libertad, ese poder hacer o ser, a diferencia de otros bienes que disfrutamos, generan consecuencias que, en definitiva, deben asumir responsablemente sujetos concretos o individuales. Aunque haya decisiones que se tomen en nombre de un Estado o una comunidad, porque además ese tipo de acción no puede desarrollarse si no es colectivamente, esto no significa que los individuos que conforman el conjunto no se vean afectados

²⁸ Cortina, 2002. También señala este déficit sobre las condiciones o presupuestos de la deliberación en el enfoque de la capacidad.

²⁹ Deneulin, 2006, p. 40.

³⁰ Respecto al concepto de capacidades colectivas pensamos que es necesario profundizar más. Es cierto que ciertas capacidades requieren del colectivo para ser realizadas, pero esto no significa que no las desarrollen individuos concretos. Por ejemplo: si queremos realizar la capacidad de jugar un partido de fútbol necesitamos que otros tantos disfruten de la misma capacidad o al menos tengan la disposición para hacerlo, ya que de otro modo no es posible que se juegue un partido, por mucho que nosotros sepamos controlar técnicamente el balón o contemos con la condición física adecuada. Sin embargo, aunque sea necesario contar con el grupo, las condiciones para que se lleve a cabo el partido y entonces nosotros realizar esa capacidad, esto no significa que la capacidad la posea un colectivo. Más bien son distintos los individuos que la poseen y quienes deciden, en parte por las condiciones favorables, realizarla de manera conjunta. Volveremos sobre este tema más adelante. Agustín Reyes, «Comunidades de significación como capacidades colectivas», en Cortina, A. y Pereira, G. (Ed.), 2009.

y no hayan de asumir como propios los efectos de las acciones que se emprendan de manera comunitaria.

Así pues, pensamos que el colectivo no puede anular a los sujetos individuales, a pesar de que éstos lo necesitan para comprenderse a sí mismos y desarrollarse de manera plena. Y si afirmamos que existe una agencia socio-histórica es porque asumimos que también hay un sujeto socio-histórico, que se encuentra por encima de los sujetos individuales. En este sentido encontramos problemática la noción de agencia socio-histórica. En cualquier caso, creemos imprescindible ahondar en la noción de agencia en el enfoque de la capacidad, de este modo podremos aclarar los diversos sentidos que caben de este concepto.

7. CONCLUSIONES

El concepto de capacidad surge como base informacional alternativa a la utilidad o ventaja personal en la evaluación del bienestar, la calidad de vida o el desarrollo de los pueblos. Esta propuesta se basa en las insuficiencias del utilitarismo para reflejar cómo vive realmente la gente así como por el interés fundamental en la libertad. De esta forma el concepto de capacidad refleja la libertad real o efectiva que disfruta una persona para llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar.

El ejercicio de capacidades, como cuotas de libertad, es individual, aunque no dependen únicamente de las características personales, sino también de los arreglos sociales. Esto es, las condiciones sociales, políticas y económicas influyen en las capacidades que disfruta, en definitiva, un individuo. Amartya Sen insiste en la importancia de la libertad individual como un compromiso social, del que se han de responsabilizar todos los agentes implicados, Estado y sociedad.

La garantía de estas capacidades o libertades implica el reconocimiento de su valor por parte de los agentes que asumen la responsabilidad de su promoción y defensa, tal vez a través de la formulación en derechos. Los derechos, a diferencia de las capacidades, se sitúan en la esfera de la intersubjetividad y del reconocimiento recíproco, argumenta Paul Ricoeur. Por eso le resulta tan pertinente la formulación de Sen de derechos a capacidades, pues permite articular esa exigencia que surge en la relación social y que la insuficiencia individualista del concepto capacidad no recoge.

Ahora bien, esto no significa admitir la existencia de capacidades colectivas ni que la agencia haya de transformarse en agencia socio-histórica, por mucho que sea el peso del contexto, del colectivo, la función de la comunidad y las creencias y valores compartidos, como nos sugiere S. Deneulin. La comunidad dota de significación al ejercicio de capacidades, es más lo posibilita, pero no puede situarse por encima del sujeto individual. Anular al individuo en este caso supondría cierta forma de colectivismo que el mismo concepto de capacidad no admite en su definición.

Otro asunto es determinar si el concepto de capacidad es suficiente como criterio normativo para una teoría social o de la justicia. En este caso, lo primero que conviene aclarar es que Sen no lo concibe para este propósito, por tanto, cualquier insuficiencia en este sentido no se le puede reprochar. En segundo lugar, cualquier intento por complementar el enfoque con una ética o base normativa no tiene por qué resultar incompatible si no se falta al principio de valor de la libertad real o sustantiva de los individuos.

BIBLIOGRAFÍA

- AMARTYA SEN (1982), «Rights and Agency» en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 11, nº 1. Princeton University Press
- (1985a), *Commodities and Capabilities*. Oxford, North Holland
- (1985b), *El bienestar; la condición de ser agente y la libertad. Conferencias «Dewey» de 1984*, en *Bienestar, Justicia y Mercado*. Barcelona, Paidós, 1997.
- (1985c), «Rights and Capabilities» en T. Honderich (Ed.) *Morality and Objectivity*. London, Routledge.
- (1992), *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza, 1995.
- (1993), «Capacidad y Bienestar» en Sen y Nussbaum (eds.), *La Calidad de Vida*. México, FCE
- (1999), *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta, 2000.
- SABINA ALKIRE, FLAVIO COMIM AND MOZAFFAR QIZILBASH (Eds.), *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ADELA CORTINA (2002), *Por una ética del consumo*. Madrid, Tecnos.
- (2008), *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas.
- (2009), «La pobreza como falta de libertad» en Cortina y Pereira (Eds.)
- ADELA CORTINA Y GUSTAVO PEREIRA (Eds.) (2009), *Pobreza y Libertad*. Madrid, Tecnos.
- JESÚS CONILL (2004), *Horizontes de economía ética*. Madrid, Tecnos.
- SÉVERINE DENEULIN (2006), «Necessary Thickening: Ricoeur's Ethic of Justice as a Complement to Sen's Capability Approach» en S. Deneulin, M. Nebel and Sagovsky N. (Eds.)
- S. DENEULIN, M. NEBEL AND SAGOVSKY N. (Eds.) (2006), *Transforming Unjust Structures. The Capability Approach*. The Netherlands, Springer.
- (2008), «Beyond individual freedom and agency: structures of living together in the capability approach», en Alkire, S., Comim, F. and Qizilbash, M. (Eds.)
- (2009), «Valores, elecciones y los límites del liberalismo en el enfoque de las capacidades» en Cortina y Pereira (Eds.)
- JEAN DRÈZE AND AMARTYA SEN (2002), *India: Development and Participation*. Oxford, Oxford University Press.
- PAUL RICOEUR (2005), *Caminos del Reconocimiento*. Madrid, Trotta.
- (2006), «Capabilities and Rights» en Deneulin et ali. (Eds.)
- CHARLES TAYLOR (1997), *Argumentos Filosóficos*. Barcelona, Paidós.

ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA I LITERATURA: LA RELIGIÓ EN LA NOVEL·LA DE L. TOLSTÓI «RESURRECCIÓ» (1899)

Joan B. Llinares
Universitat de València

Abstract: In first place the text sets out the importance of the abundant and very little-known Tolstoi's essays. After doing that, it justifies the study of the religion in his works; especially on account of the documented effect it had on two great philosophers, the mature Nietzsche, particularly in *The Antichrist*, and the young L. Wittgenstein, the author of the *Tractatus*. The reading of *Ma Religion* was especially significant to the first one, whereas *Kurze Darlegung des Evangelium* had an important influence on Wittgenstein. The novel *Resurrection* is analyzed with a double intention. On the one hand the text presents the anthropology of religion in Russia at the end of the 19th century, by showing the rituals and the sects just the way they are described in the book; and on the other hand it points out the philosophy of religion, which takes shape from the description of the ideas of some significant characters, such as the ones of the Prince Nekhludov, and from the explicit speech of the narrator as well.

Keywords: Philosophical Anthropology, Anthropology of Religion, Sociology of Religion, Philosophy of Religion, Philosophy and Literature.

1. TOLSTÓI COM A PENSADOR

Potser el primer pas que cal fer abans d'entrar en matèria siga assajar una mena de justificació del treball que volem realitzar —presentar un estudi de l'obra de Lev Tolstói, *Resurrecció*, de 1899, açò és, d'una 'novel·la'—, el qual pot semblar fora de lloc en el context d'un congrés no de 'literatura' sinó de 'filosofia'.

Segurament, el lector sap que l'escriptor rus, juntament amb F. Dostoievski, és un dels més grans literats de la història, autor d'obres avui ja considerades com textos clàssics indiscutibles de la literatura universal, com ara les extraordinàries novel·les *Guerra i pau* de 1869, i *Anna Karènina*, de 1877, peces de grans dimensions en tots els sentits; o els relats i novel·les curtes *La mort d'Ivan Ílitx*, de 1886, o *Khadji-Murat*, publicada pòstumament l'any 1911, per posar ara uns pocs exemples ben coneguts. La qualitat artística d'aquest escriptor ha estat des dels inicis ben reconeguda i per això ha estat tractat amb tota justícia fins i tot com l'Homer del segle XIX, el màxim autor èpic de la narrativa russa per excel·lència, com ha dit i argumentat, per exemple, G. Steiner.

Tanmateix, a l'Europa de les acaballes del segle XIX i començaments del XX, la imatge predominant de l'escriptor era més complexa i interessant, menys literària i artística, ja que als diferents països i llengües del continent, sobretot a Anglaterra, arribaven directament i sense entrebancs les seues obres de la maduresa, marcada per una profunda crisi personal, magistralment narrada en l'autobiogràfica *Confessió*,

obra començada l'any 1879, inici d'un procés de recerca d'orientació radical que li donarà un sentit a la vida. Aquesta 'conversió' religiosa acabà en la cristal·lització d'una espècie d'ideologia cristiano-anarquista-populista, radicalment pacifista, que Tolstói desenvolupà en diversos escrits, prohibits o censurats al seu país, molt crítics vers l'Església ortodoxa oficial i la resta d'esglésies cristianes, i vers l'Estat rus i el tsarisme imperant, amb les institucions que el conformaven i sostenien, com ara l'exèrcit, el sistema judicial i penal, l'administració i l'aristocràcia, la propietat privada de la terra, etc. En aquest sentit, Tolstói és un important pensador rus del moment, com ho va ser Alexander Herzen —exiliat a Londres i autor de publicacions periòdiques a favor del populisme—, o el 'liberal' I. Turguenev, o com F. Dostoievski i les seues columnes periòdiques anomenades 'Diari d'un escriptor', de diferent tarannà, així com Bakunin i tants altres pensadors de l'anarquisme, el nihilisme, el radicalisme i el socialisme russos, fins les corrents revolucionàries comunistes que provocaren i aprofitaren la 'revolució' posterior. Així ho ha reconegut de manera magistral el professor de filosofia política I. Berlin a *Russian Thinkers*,¹ que conté un famós capítol dedicat precisament a Tolstói, estudi que ha merescut ser editat com a obra separada.²

Aquesta producció assagística de l'escriptor rus és abundant i notable, i en alguns dels seus aspectes és prou reconeguda en les nostres facultats de filosofia, per exemple, en la vessant reflexiva i crítica al voltant dels fenòmens artístics, com ara el seu important llibre d'estètica *Què és l'art?*³ Podríem afegir que la línia Tolstoiana que analitza críticament el sistema judicial, sobretot en l'aspecte penitenciari, és un antecedent imprescindible d'obres com *Vigilar i castigar* de Michel Foucault. Aquestes crítiques eminentment polítiques, cada vegada més dures i arriscades, sovint prohibides i censurades a Rússia, però de seguida publicades a l'estranger per editorials russes d'exiliats a Ginebra i Berlín, i traduïdes a l'anglès, al francès i a l'alemany per fervorosos deixebles, seguidors de l'anomenat 'Tolstóisme', es troben sobretot en textos ja del segle XX, com ara *L'esclavatge del nostre temps, És vergonyós, No puc callar, No mataràs* o *La falsa doctrina de l'Estat*. No convé oblidar tampoc la permanent dedicació, teòrica i pràctica, de l'autor a problemes i experiències didàctiques i pedagògiques, deutores de Rousseau i inspiradores d'escoles llibertàries i alternatives del nostre temps, ja que l'educació dels fills dels camperols de les seues terres fou una preocupació intermitent, però de vegades punyent i obsessiva del gran escriptor, amb revistes didàctiques, articles, abecedaris il·lustrats i manuals pedagògics, contes populars per a xiquets, etc.

De tota manera, la part més extensa i més llargament meditada de la producció de l'assagista Tolstói està dedicada al tema religiós. Immediatament després de la terrible crisi espiritual de l'any 1876 i de la redacció del text autobiogràfic ja citat, *Confessió*, que conta el procés de superació del nihilisme que l'aristòcrata arrossegava malgrat l'èxit literari i l'aparent felicitat familiar, Tolstói redactà durant 1879-1880 una *Crítica a la teologia dogmàtica*, el document que explicita l'allunyament en la teoria i en la pràctica de l'autor respecte a l'Església ortodoxa. Estudià aleshores grec per poder llegir el *Nou Testament* en els textos originals i descobrir el verita-

¹ Londres, The Hogarth Press, 1978. Hi ha traducció castellana a FCE, Mèxic, 1979.

² Cf. L. Tolstói, *El erizo y el zorro*, Barcelona, M. Muchnik ed.

³ Cf. L. Tolstói, *Sobre arte*. Traducció de María Teresa Beguiristain. Valencia, Cuadernos Teorema, 1978.

ble missatge de Jesús de Nazareth. D'aquest treball sobre l'escriptura bíblica, sobre les diferents edicions crítiques a l'abast, i sobre els principals comentaris textuais, sobretot dels sants pares, és a dir, de la patristica grega, i dels teòlegs de la tradició ortodoxa, deriven uns textos que, primer, es publicaren a l'estranger, com ara *La concòrdia i la traducció dels quatre Evangelis*, que aparegué a Ginebra (1892-1894). Quan encara no havia arribat a les premses aquesta mena d'edició crítica i de traducció personal, amb comentaris propis, dels Evangelis, l'any 1881 un deixeble de Tolstói, V. I. Alekséiev, va aplegar la part dedicada solament a la traducció tolstoiana de la síntesi dels Evangelis. Aquesta simplificació li semblà encertada a l'escriptor, qui permeté i autoritzà que sortira traduïda a l'anglès, per tal de facilitar-ne la divulgació. Sortí aleshores *The Spirit of Christ's Teaching (A commentary of the Essence of the Gospel)*, Londres, 1885. Una versió d'aquest text preparat pel citat deixeble, però revisada i comentada per Tolstói, aparegué a Ginebra l'any 1890, i es coneix com *L'Evangelí abreujat*. L'any següent, 1891, l'editorial d'Hugo Steinitz de Berlín la publicà en traducció alemanya amb el títol de *Kurze Auslegung des Evangeliums [Breu interpretació de l'Evangelí]*. L'any 1892 l'editorial de Philipp Reclam de Leipzig en publicà una nova traducció, la *Kurze Darlegung des Evangelium [Breu presentació de l'Evangelí]*.

Juntament amb aquest treball de traducció i d'exegesi sobre llibres del Nou Testament l'escriptor rus tractà d'exposar els continguts de les seues creences, inspirades en el cristianisme primitiu i originari, tot fonamentant-les i raonant-les, cosa que el portà a redactar un conjunt d'assajos de considerable extensió, que de seguida també es publicaren per tota Europa i en traduccions no censurades a diferents llengües, són *La meua religió* o *El que jo crec*, o també *Quina és la meua fe?* (1884) i *El regne de Déu està entre vosaltres* (1890-1893), que anaren acompanyats de tot un seguit d'articles sobre la religió i la moral, la raó i la religió, l'anarquisme i el cristianisme, l'Estat i l'Església, el pacifisme i la no resistència, etc.

Aquestes publicacions tingueren forta ressonància internacional, Tolstói fou reconegut aleshores no només com un gran artista —el més gran escriptor rus i potser el màxim escriptor viu al món, fotografiat i entrevistat per periodistes de tot arreu del planeta—, sinó també com un savi important, el màxim *guru* d'Occident, tot un mestre de vida, un guia i pensador que ensenya a trobar el sentit de l'existència, a resoldre els greus problemes polítics i socials del moment, a preparar el futur de la terra d'una manera ecològica i fraternal. El pacifisme radical del novel·lista tingué fortíssima incidència, entre d'altres, sobre una de les personalitats més originals i decisives del segle XX, Gandhi. Les influències del seu pensament foren notables pertot arreu, des de Romain Roland fins Bernard Shaw. Això és ben sabut, tanmateix nosaltres voldríem subratllar la necessitat d'estudiar i rellegir aquestos textos per una qüestió estrictament filosòfica, és a dir, per reconstruir amb rigor genealògic el pensament de dos filòsofs en concret, F. Nietzsche i L. Wittgenstein. Com hem indicat nosaltres mateixos en la introducció al vol. IV dels *Fragments pòstums (1885-1889)* de Nietzsche «De los planes para *La voluntad de poder a Ecce homo y Nietzsche contra Wagner*. Otoño de 1887-Comienzos de enero de 1889»,⁴ en les notes per a la somniada *Transvaloració de tots el valors* i en

⁴ F. Nietzsche, *Fragments pòstums Vol. IV*, Madrid, Tecnos, 2008, 2ª ed., pp. 21-33, p. 24 en especial.

la gestació de *L'Anticrist* és perfectament documentable l'efecte de la lectura, en traducció francesa, de l'obra de Tolstói *Ma religión*. Quan Nietzsche pensa sobre el tipus psicològic de la figura de Jesús, sobre el missatge essencial del Sermó de la Muntanya, o sobre què ha estat la intervenció de teòlegs com Pau de Tarsos sobre el cristianisme eclesiàstic, aleshores cal saber què ha trobat prèviament en l'autor rus i de quina manera dialoga críticament amb ell, així com amb Dostoievski i amb tot el que coneixia indirectament de la novel·la *L'Idiota*, o amb el Renan de *Vie de Jésus*... Així mateix, sobre L. Wittgenstein, qui lluità durant la Primera Guerra Mundial amb un exemplar d'aqueix *Evangelio abreviat* a la butxaca, ja ha donat moltes informacions el professor Valdés Villanueva en el seu article «El curioso caso de la librería de Tarnów. Wittgenstein y el *Evangelio abreviado*», que és l'epíleg del llibre de Lev Tolstói, *El evangelio abreviado*.⁵ La dimensió eticoestètica i religiosa de l'autor del *Tractatus* demana també, doncs, una relectura en profunditat d'aquests textos de l'escriptor rus, com ha fet el citat professor Valdés Villanueva en «Tolstói y Wittgenstein: el significado y la vida», publicat en el volum *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*.⁶

Quan des de 1889 Tolstói començà a redactar una nova novel·la de grans dimensions, no un assaig o una obra de teatre o una contalla o relat curt, com acostumava a fer des de 1877, aquesta creació estètica havia d'estar en concordança amb les idees que havia anant desenvolupant des del patiment i la superació d'aquella crisi que quasi el portà al suïcidi. El resultat d'aqueixos 10 anys de treball, amb algunes significatives interrupcions dedicades a altres textos, és la darrera gran obra literària de l'escriptor, publicada l'any 1899, considerada per molts com l'obra cimera del realisme; així ho pensava, per exemple, el gran escriptor i crític literari *Clarín*, per al qual *Resurrecció* era l'obra més aconseguida de Tolstói. Ací nosaltres volem proposar una lectura del text de la novel·la des de la consideració del fenomen religiós tal i com apareix tractat en aqueixa crònica d'una 'conversió' o 'resurrecció' doble: com diu el resum de la traducció catalana, «una jove criada és seduïda pel seu amo. En un marc fet de prínceps i generals, de tietes i camperols, de detinguts i escarcerers, *Resurrecció* explica la història d'aquests dos personatges. La caiguda i la redempció d'ella, que té el dolor per vida i expia unes culpes que no ha comés. La caiguda i redempció d'ell, que viu amb la facilitat que correspon als del seu estament i coneix el martiri a través de l'amor.» Doncs bé, què és la religió en aquesta història de dues transformacions vitals?

2. MATERIALS PER A UNA SOCIOLOGIA I UNA ANTROPOLOGIA DE LA RELIGIÓ

En principi, és possible l'estudi de la religió en aquesta novel·la des d'una doble consideració, en *primer* lloc, des de les formes en què apareix la religió —o les religions— com a fenomen social, com a creació cultural, com a conjunt d'usos i costums d'un poble i de determinats grups socials; i, en *segon* lloc, com una experiència personal, com una creença i un sentiment particulars, específics, que generen reflexió i diàleg amb altres persones, i que impliquen una forma de vida, un canviament en la manera de viure, i que arriben fins i tot a debats més o menys filosòfics sobre la

⁵ Ed. de Iván García Sala. Oviedo, KRK Ediciones, 2006, pp. 319-346.

⁶ Carlos J. Moya (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2008, 207-226.

discutible veritat i la possible fonamentació d'aquesta vivència i creença al voltant de la consciència, de l'existència de Déu, de l'origen i el sentit de la vida, etc. Podem dir, doncs, que convé tractar de fer una lectura doble del text de Tolstói, primer, des de l'*antropologia de la religió*, i després des de la *filosofia de la religió*. Citarem per la traducció catalana de R. Llates i A. Maseras,⁷ indicant en números romans la part del llibre a què correspon el text, després indicarem el capítol corresponent, i, a continuació, la pàgina o pàgines de l'obra, pensem que d'aquesta manera el lector podrà trobar amb facilitat els passatges a què farem referència, si de cas consulta d'altres edicions i traduccions, potser més a l'abast a hores d'ara.

2.1. Els rituals religiosos

Segurament el moment més explícit de *cerimònia religiosa* de tota la novel·la siga la descripció d'un *ofici religiós a la presó*, un diumenge de matí, després del xiulet del despertar a les 5 de la matinada (I, 38, p. 166) i de les presses per rentar-se i pentinar-se els presoners i les presoneres, perquè, com diu el vigilant: «Ja és hora de missa» (I, 38, p. 167). Aleshores han de passar llista i de formar en columna, i d'aquesta manera tots caminen cap a la capella. «Després de baixar els graons, va fer-se el silenci entre les dones, que, amb signes de creu i amb profunds acataments, van entrar de dues en dues a la capella encara buida i brillant de daurats.» (Ibid.) Les dones ocupen la part dreta, els homes, la part esquerra i el centre de la capella. El director de la presó va posar-se a la primera fila. «La capella de la presó feia poc que havia estat edificada, gràcies a la generositat d'un ric mercader que hi havia després algunes desenes de milers de rubles. Tota ella regalimava daurats i colors llampants.» (I, 38, p. 168).

Ja plena la capella, l'ofici diví començà. La descripció ocupa tot el capítol 39 (pp. 169-172), i es complementa amb uns comentaris del narrador que acaben el relat de la missa, ja en el capítol 40 (pp. 173-175). Fet i fet, el text sembla una crònica periòdica, o les notes etnogràfiques d'un observador que presencia amb els propis ulls un ritual misteriós, estrany i poc comprensible, com un acte d'una òpera alemanya per a un camperol analfabet, que demana explicacions. L'ofici té tres parts, la *primera i principal* és la *missa* pròpiament dita.

«Aquest ofici es desenrotllava així: el capellà, portador d'un vestit especial, de brocat, estrany i molt incòmode, partia un pa i el disposava a bocins menuts sobre un plat, després els posava en una copa plena de vi, tot murmurant frases i pregàries. Durant aquest temps, el sagristà de primer llegia, després cantava, alternant amb el cor dels presoners. Diverses pregàries en eslavònic, ja gairebé incomprensibles de per sí i que ho esdevenien del tot a causa de la rapidesa de la lectura i del cant. L'objecte principal era de desitjar el benestar de l'emperador i de la seua família. Eren repetides diverses vegades, amb d'altres o separatament, de genolls. El sagristà llegia després alguns versicles dels apòstols, remugant de tal manera que no s'entenia ni un mot. El capellà llegia, al contrari, molt netament el passatge de l'evangeli de Sant Marc on és dit que el Crist, després d'haver ressuscitat, i abans de pujar al cel i d'asseure's

⁷ Barcelona, Proa, 1985.

a la dreta de son Pare, es va aparèixer d'antuvi a Maria Magdalena, l'exorcitzà dels set dimonis, després es va aparèixer als onze apòstols i els va ensenyar la manera de predicar l'evangeli a tot ésser vivent, declarant que aquell que no creurà morirà, mentre que aquell que creurà i farà el senyal de la creu serà Salvat; i també que podrà exorcitzar dimonis, guarir els homes de malaltia amb la imposició de les mans, parlar noves llengües, fascinar serpents i, si beu metzines, ser preservat de la mort.»

Després de les pregàries i lectures (epístola i evangeli), comença la consagració, ço és, «suposar que el bocí de pa... submergit dins el vi es transforma, gràcies a les manipulacions i les pregàries, en cos i en sang de Déu.» Les manipulacions consistien en el fet que el capellà enlairava els braços en cadència, tot i les dificultats que li donava el sac de brodat que portava, i els abaixava cap als genolls. En determinat punt, el capellà agitava amb les dues mans una tovallola damunt del plat i del calze d'or tot seguint un ritu. «Hom presumia que en aquell moment el pa i el vi es transformava en carn i sang. De manera que tota aquesta part de l'ofici era envoltada d'una mena de solemnitat particular.»

Hi ha aleshores un cant a la Verge Mare, aquella que, sense perdre la virginitat, ha portat Crist al món, gesta per la qual és més honorada que els querubins i serafins. I el capellà seguidament menja un bocí de pa —de carn de Déu— i beu una glopada de vi —de sang de Déu— i passa a invitar els fidels a menjar i beure el mateix, tot i que solament hi acudeixen alguns infants. El sacerdot acaba després tot el que resta de pa i de vi, s'eixuga els bigotis i la boca i surt amb pas ferm.

La *segona part* de l'ofici és una cerimònia particular, unes *lletanies a Jesús*, que pretenien per part del capellà «consolar els malaurats presoners». Aquest senyor es col·locà davant la imatge d'aquest Déu —que tenia la cara negra i les mans negres—, il·luminada per una dotzena de ciris, i començà a recitar i cantar alhora, amb una veu falsa, una llarga oració a Jesús, interrompuda per senyals de la creu i acataments fins a terra que repeteixen, imitant-lo, tots els presents. Les lloances —«Jesús meravellós, sorpresa dels àngels! Jesús totpoderós, salvador dels avantpassats! Jesús el dolç, grandesa dels patriarques! Jesús el gloriós, puixança del reis!», etc.— acabaven amb el cant del cor, que repeteix les paraules: «Tingues pietat de nosaltres!», o bé: «Al·leluia!», però són tan llargues i hi ha tantes pauses que els presoners ja no s'inclinen en totes les prosternacions, i viuen amb un sospir d'alleujament l'acabament de les lletanies.

La *tercera part* o el darrer acte de l'ofici cristià consisteix en una particular forma d'adoració de la divinitat: «el capellà va agafar de la gran taula una creu daurada, els extrems de la qual eren ornats per medallons esmaltats i avançà fins al mig de l'església. Tots van començar a desfil·lar i a *besar la creu*: el director primer, després els vigilants, després tots el presoners, que van anar passant pitjant i remugant en veu baixa paraulotes de les seves. El capellà, parlant amb el director, allargava la creu o la mà, ara a les boques, ara als nassos dels presoners, que feien esforços per besar la creu i la mà.» (El subratllat és nostre).

El narrador finalitza el capítol amb aquestes paraules iròniques: «Així va acabar l'ofici cristià, celebrat per al consol i l'ensenyament de les ovelles esgarriades.» El contrast entre la suposada bona intenció i la realització concreta s'ha fet ben evident, com si fos un acte fallit, una paròdia o una farsa, ja que la descripció no ha deixat de

subratllar l'exterioritat, la ritualització pesada, la incomprendibilitat verbal i l'estranyesa de l'ofici.

El capítol següent explica aquesta diferència, aquestes *contradiccions* entre els dos nivells: tots han estat repetint el nom de Jesús moltíssimes vegades, però ningú no ha pensat un instant que aquest mateix Jesús ha prohibit precisament «aquesta fraseologia inepta i aquesta fetilleria blasfemadora practicada damunt el pa i el vi pel pastor d'ànimes»; ha prohibit «anomenar pastors els altres; ha prohibit «les pregàries als temples, ordenant a cadascú de pregar en solitud»; «ha prohibit els temples i tot, dient que havia vingut per destruir-los i que calia pregar, no pas als temples, sinó en l'ànima i en la veritat»; i «ha prohibit, sobretot, no solament de jutjar els homes, d'empresonar-los, de martiritzar-los, de degradar-los, d'infligir-los tota mena de suplicis, com ho feien aquí, sinó també totes les violències, dient que havia vingut per alliberar tots els presoners!»

Així, doncs, el narrador deixa ben explícit que el ritual que ens ha descrit és «la blasfèmia més enorme i una mofa sagnant d'aquell mateix Crist, en nom del qual es cometien tots aquells actes!» Ningú no pensa en la creu que ha besat, la força del suplici que Crist patí per haver prohibit actes semblants. Hom detecta, en conseqüència, que per al narrador hi ha una diferència brutal entre el missatge real del Crist i allò practicat pels anomenats cristians, sobretot pels responsables d'aqueixa religió, els capellans. Surt, doncs, la pregunta: i com és possible aquest allunyament, aquesta falsificació, aquesta incongruència tan colpidora entre el que diu l'Evangelí i el que practica l'Església cristiana?

El narrador sap que ni el capellà, ni el sagristà, ni els vigilants, ni els presoners actuen per mala consciència, volent tergiversar l'Evangelí, ja que han estat *educats* des de la infantesa en aqueixes pràctiques i creences. Per això tots ells tenen la consciència tranquil·la. Tots pensen que han de creure d'aqueixa peculiar manera, i els responsables de la fe —els capellans— tenen, a més, i en gaudeixen, els beneficis que els dona el càrrec que ostenten, uns beneficis que són el fonament de la seua forma de vida, com ho són els diners que reben els sagristans per la feina que fan. Els vigilants i el director de la presó creuen en aqueixes creences «perquè l'autoritat superior, i el mateix tsar, hi creien» i perquè «sentien que aquesta creença justificava llurs funcions cruels.» Aquesta religió fonamenta en la pràctica, segons el narrador, el manteniment del sistema penitenciari amb bona consciència per part dels funcionaris. Heus ací, per tant, una interpretació alhora genealògica i funcionalista de la persistència d'aquest sistema religiós. El més estrany és que els presoners que ho pateixen també s'ho creuen.

«Quant als presoners, exceptuant-ne ben pocs, que veien clarament tota l'enganyifia i que en llur fur intern es mofaven d'aquesta religió, la majoria creia que aquestes icones daurades, aquest ciris, aquestes copes, aquestes casulles, aquestes creus, aquestes lletanies incomprendibles («Jesús el més dolç! Miserere!») contenien una força misteriosa, gràcies a la qual es podien obtenir grans comoditats en aquesta vida i en la vida futura.»

Tot i que les pràctiques dels rituals religiosos no els havien augmentat les comoditats terrestres, «cadascun estava fermament convençut que aquest fracàs era degut a l'atzar i que aquesta institució, aprovada pels savis i pels bisbes, era una institució molt seriosa, important i útil, si no en aquesta vida, almenys en la vida futura.»

En resum, el ritual es repeteix una vegada i una altra, cada dia festiu, tot i ser contradictori amb el Crist i de resultar pesat i incompreensible.

A la novel·la hi ha una altra descripció, menys extensa però també acurada, d'una *missa*, en el capítol 15 de la Primera part (pp. 77-80), en tot un altre context civil. La tècnica, ja vista, de l'*estranyament* torna a ser utilitzada pel narrador. Dissabte al vespre, vigília de Pasqua, el capellà, acompanyat del sagristà, anà a casa de les ties del príncep Nekhliúdiv a celebrar maitines, tots els residents de la casa assistiren a la cerimònia. Després, algunes persones anaren al poble, per assistir a la benedicció del pa pasqual, a la missa de nit, *la missa de Pasqua*, que es celebra en l'església del poble. Estava plena, amb els pagesos a la dreta i les dones a l'esquerra, tots vestits amb les millors robes i sabates. «Els pagesos feien amples senyals de la creu i grans acataments que, en redreçar la testa, els tiraven els cabells enrere; les dones, principalment les velles, fitaven obstinadament la icona envoltada de ciris i apesantien vigorosament llurs dits replegats adés sobre el front, adés sobre les dues espatlles, sobre el ventre, i tot mormolant pregàries s'inclinaven i queien de genolls. Imitant els grans, les criatures pregaven amb fervor, sobretot quan algú les mirava. L'urna daurada regalimava llum enmig dels ciris embolcallats d'or. Així mateix, el gran canelobre era tot guarnit de ciris. Cantaires de bona voluntat formaven dos cors, en els quals el mormol dels baixos s'unia al soprano agut de les veus dels infants.»

Així com a la capella de la presó el lloc prominent està ocupat pel director, ací són els propietaris rurals, els aristòcrates, qui ocupen el centre, el primer rengle. L'ambient, però, és molt diferent: «Tot tenia un aire de festa; tot era solemne, alegre i enciser; els capellans, amb la casulla de plata, ornada de creus d'or; el diaca i el sagristà amb les estoles brodades d'or i de plata, els cants de joia dels cantaires del poble amb els cabells lluent, les repetides benediccions del capellà elevant el ciri per damunt dels fidels, la manera com la gent, diverses vegades, salmejava: «Crist ha ressuscitat! Crist ha ressuscitat!» Tot era bell, però més bella era encara Katiuixa... Muntaven tots aquells cants d'alegria: «La Pasqua del Senyor! Humans, alegreu-vos!»

Hi ha un interval entre la missa de nit i la de l'alba, la gent surt aleshores de l'església, els fidels van a asseure's entre les tombes del cementiri i el pati de l'església, es saluden besant-se en plena boca tres vegades i dient: «Crist ha ressuscitat!» i regalant-se ous tintats de color, sense fer diferències de classe entre captaires i propietaris, demostrant «la igualtat de tots en aquell dia», «en aquella nit de la resurrecció del Crist», «aquella nit commemorativa de la resurrecció del Crist!». Nekhliúdiv recorda anys després que aquella nit va sentir durant un minut la puresa de l'amor per tots i per tothom. L'estranyesa del ritus 'pasqual' ha estat, tanmateix, fortament subratllada pel narrador.

En la novel·la, un altre ritual religiós directament lligat, però, al sistema judicial, és invitar el pope a fer que els jurats *presten jurament*. El pope, un vellet amb una sotana bruna i una creu d'or penjada al coll, s'acosta a una icona que hi ha al tribunal. Els jurats s'alçaren i el seguiren en massa. En aquest moment, el narrador explica la situació: les funcions del pope al tribunal «dataven de la inauguració de la jurisdicció criminal. Tenia una gran vanitat per haver fet jurar més de deu mil persones... No havia pensat mai a fer mal obligant la gent a jurar damunt d'aquest Evangeli que prohibeix expressament tots els juraments i, lluny de pesar-li, aquesta funció

li agradava, perquè li procurava l'ocasió d'entrar en relació amb gent important.» (I, 8, p. 46). Heus ací el ritual: «Quan els jurats van pujar els graons de l'estrada, el pope, inclinant de costat la testa calba, coronada de cabells grisos, la feu passar per l'obertura greixosa de la seua estola, va posar en ordre els seus rars cabells i, girant-se de cara als jurats: Alçareu la mà dreta i posareu els dits així! —digué amb la seva lenta veu de vell, al mateix temps que la seua mà grassona, amb clotets, s'alçava amb els dits plegats com per prendre una mica de rapè. Ara repetiu amb mi —digué. I va començar: Jo prometo i jo juro, davant Déu Totpoderós, davant el sant Evangeli i la creu vivificant de Nostre Senyor —digué, aturant-se després de cada membre de frase. No abaixeu la mà. Tingueu-la així! —va observar a un jovençà que l'havia deixada caure. Que l'afer en el qual...» (I, 8, pp. 46.47). Tot i que alguns tenien la mà alçada amb un plaer particular i proferien la fórmula del jurament amb un aire ben alt, d'altres parlaven baix i s'endarrerien. «Però tots semblaven molestos, tret del pope, convençut que feia una obra greu i útil.»

A més dels rituals de l'Església ortodoxa russa, la novel·la presenta d'altres pràctiques religioses: en els dos casos que ara veurem, per part de gent de l'*aristocràcia*, i com una mena de *complement* dels rituals ortodoxos en què, com és habitual, aquests nobles també participen per raons de *classe* i d'*ofici* o de càrrec oficial (inauguracions, accions de gràcies, funerals, juraments, misses, vespres, matines, combregars, benediccions, etc.). El primer cas indica que s'organitzaven sessions per part de pastors protestants, possiblement calvinistes, és a dir, «reunions evangèliques» (II, 16, p. 321), «la doctrina religiosa que s'havia posat de moda» (II, 16, p. 323). El narrador ho presenta així: «la comtessa Iekaterina Ivánovna era una fervorosa adepta de la doctrina que veu en la Redempció l'essència mateixa del cristianisme. Ella anava a les reunions on era predicada aquesta doctrina, que aleshores s'havia posat de moda, i a casa seua es reunien alguns fidels. Per bé que aquesta creença rebutjava moltes cerimònies, les icones i fins els sagraments, la comtessa Iekaterina Ivánovna tenia imatges a totes les habitacions del seu pis i fins al capçal del llit i complia totes les cerimònies exigides per l'Església, sense veure en aquest fet la més mínima contradicció.» (II, 14, pp. 312-313).

El capítol 17 de la Segona part descriu *una sessió o reunió evangèlica* a casa de la citada comtessa: «Després de sopar, els comensals passaren la sala gran. Com ho fan a les sales de conferències, havien col·locat les cadires en renglera i en un costat, una butaca i una tauleta, amb una ampolla d'aigua per al conferenciant. Els invitats arribaven, nombrosos, car els abellia sentir el predicador Kieseweter. (...) Al davant de la porta, al carrer, s'estacionaven magnífics carruatges. A la sala, esplèndidament decorada, hi havia dames vestides de seda, de vellut, de randes, amb pentinats postissos, amb cossos estrangulats per la cotilla i amb pits amplificats amb buata. Enmig d'elles, uns quants cavallers, civils i militars, i cinc homes del poble: dos conserges, un botiguer, un criat i un cotxer. (...) Kieseweter era un homenet corpulent i de cabell gris. Parlava en anglés, i una senyoreta magra, que duia ulleres, anava traduint ràpidament i correctament el que deia. (...) Deia que els nostres pecats són tan grans, que és tan gran i tan inevitable el càstig que hom els reserva, que no ens és possible de viure tranquils esperant tal sentència. (...) «Caríssims germans i germanes! Pensem en nosaltres mateixos, en la nostra manera d'obrar, en la nostra manera d'irritar la còlera de Déu tot misericordiós i d'augmentar els sofriments de Crist; i aleshores comprendrem que per nosaltres no hi ha perdó, ni eixida, ni salvació, car tots estem

condemnat a una pèrdua certa. La damnació més gran, els turments eterns ens esperen! —clamava amb veu ploranera i profètica. I com salvar-nos, germans? Com fugir d'aquest terrible incendi? La nostra casa ja comença a ser un forn sense eixida!» (...) Va callar i per les seues galtes rodolaren unes llàgrimes autèntiques.» Els assistents fan gemecs, posen el cap entre les mans, tremolen, sacsegen les espatlles. L'orador descobreix el rostre, amb un somriure, «el somriure de què es valen els actors per expressar la joia, i amb veu dolça i tendra va dir: «Tanmateix, la salvació existeix. Aquí la teniu, impalpable, joiosa! Aquesta salvació és la sang del Fill unigènit de Déu, vessada al damunt nostre. El seu martiri, la seua sang vessada, ens salven. Germans i germanes! —va afegir amb noves llàgrimes a la veu—, donem gràcies a Déu que es va dignar sacrificar el seu únic Fill per la redempció de l'espècie humana! La seua sang sagrada...» (II, 17, pp. 325-326). El narrador no es limita a descriure aquesta sessió evangèlica, en la persona del príncep Nekhliú dov manifesta la consideració que li mereix: «va experimentar un fàstic tan gran que, tot arrugant el front i contenint uns gemecs de vergonya, se n'anà de puntetes i es va tancar a la seua cambra.» (Ibid. p. 326).

L'altre cas és el de *les sessions d'espiritisme*, com les practica el baró Kriegsmuth, que «*donne dans le spiritisme*» (II, 14, p. 313), o el vell general encarregat dels detinguts polítics. Quan el príncep Nekhliú dov el visita, el vell general està assegut en un salonet fosc, junt amb un jove pintor, al davant d'una tauleta amb incrustacions, i tots dos feien girar un platet sobre un full de paper. Tenen els dits encavallats i les mans mesclades giravoltaven el platet, amb un moviment intermitent, per damunt del full de paper sobre el qual hom havia inscrit totes les lletres de l'alfabet. El plat responia a la pregunta que feia el general referent a com es coneixen les ànimes després de la mort. En aquell moment, l'ànima de Joana d'Arc, que parlava per mitjà del platet, acabava de dir: «Es reconeixen entre elles...» i això havia estat apuntat. Però, a continuació, el vell general pensava que el dictat es referia a determinades lletres per tal de dir que les ànimes es reconeixen després de llur purificació, mentre que el pintor pretenia que les ànimes es reconeixen després de la llum que es desprendre de llur cos eteri, i cadascú empenyia el platet en la direcció interessada (Cf. II, 19, pp. 332-333). Una visita interromp la sessió, que segueix el jove pintor en solitari, ja que sent «que torna el fluid». Quan el vell general torna al salonet, l'artista ja havia anotat la resposta de Joana d'Arc: «...es reconeixen l'una a l'altra segons la llum que es desprèn de llur cos eteri...». El general, però, pregunta: «Però si la llum és igual per a totes, com se les distingirà?» I barrejant de nou els dits amb els del jove artista, tornà a asseure's a la tauleta. (II, 19, p. 336).

La presència d'elements religiosos en la vida quotidiana dels personatges està també perfectament indicada, com ara les esglésies i catedrals, les creus, les icones, els llibres d'obres religioses a les presons i a disposició dels presoners (II, 19, p. 334), les expressions verbals, les manifestacions corporals amb la senyal de la creu quan sonen les campanes anunciant l'*Angelus* o la 'consagració', o en presència d'un cadàver, i, fins i tot, certes melodies o tocs de les campanes abans de donar les hores: «el rellotge de la torre va tocar, amb un repic alegre, el cant: «Que Déu sigui lloat!» (II, 19, p. 332). «El rellotge de la fortalesa tocava, amb una alegre cançó: «Lloat siga Déu a Sió.» Els sentinelles es rellevaven. Dins la catedral del castell, davant les tombes dels tsars, hi havia ciris cremant i la guàrdia d'honor que vetllava.» (II, 19, p. 337).

2.2. Les sectes religioses

Al capítol 6 de la Primera part, en una crítica presentació dels membres del tribunal criminal, ço és, el president, el jove substitut o fiscal, i el secretari o escrivà, en determinat moment parlen de «l'afer dels *skoptsy*», és a dir, dels «*castrats*», una secta religiosa derivada dels flagel·lants. Es castraven per tal d'evitar les temptacions de la carn. Esperaven el segon adveniment del Crist. Segons ells, el Salvador vindria en un carro de foc, faria sonar la campana de la torre Ivànovski de Moscou, i es reuniria amb els seus fills fidels. Tot seguint les indicacions del president del tribunal, el fiscal denega que es considere aqueix cas i l'ajorna, no per l'absència de testimonis, que és la raó que al·lega, sinó perquè si l'afer es judica en una gran ciutat, els jurats pertanyents a les classes instruïdes en donarien l'absolució, mentre que si l'afer anava al tribunal criminal d'un cap de partit, hi havia més possibilitats d'obtenir la condemna d'un jurat format gairebé exclusivament de pagesos (I, 6, p. 39).

Al capítol 11 de la Segona part, el príncep Nekhliúdiv parla amb el seu advocat i li demana que presente a la capital determinades queixes de la presó que li han estat comunicades, una té a veure amb els adeptes d'una secta religiosa, que han estat empresonats, cosa que li sembla un afer «ben monstruós». Heus ací els esdeveniments: «En un poble hi havia un pagès que es va posar a llegir l'Evangeli i a comentar-lo a uns amics seus. La clerecia hi va veure un delictes i el va denunciar; el jutge d'instrucció va interrogar el pagès, el substitut va redactar una acta d'acusació i el tribunal va pronunciar una condemna que ha estat confirmada pel tribunal superior. És molt gros... Que una cosa així sigui possible!» (II, 11, pp. 298-299). El bon príncep no entén aquesta acusació: «Existeixen lleis, però que atorguin el dret de deportar un individu per haver llegit l'Evangeli a uns amics?», i l'advocat li explica: «No solament tenen el dret de deportar-lo, sinó d'enviar-lo a presidi, si s'ha demostrat que ha comentat l'Evangeli en un sentit contrari a la regla i que, per tant, contradia l'Església. Així, doncs, ultratge públic a la fe ortodoxa: deportació en virtut de l'article 196.» (Ibid.) Per a Nekhliúdiv l'afer és tan incompreensible, que vol ocupar-se personalment de resoldre'l a Sant Petersburg, l'afer «dels sectaris arrabassats a llurs famílies per ser deportats al Caucas per haver llegit i comentat l'Evangeli. S'havia promès molt més a ell mateix que no havia promès a aquells homes de fer tot el que pogués per posar en clar la qüestió.» (II, 14, p. 310).

Com sabem després, el problema d'aquests «sectaris» és el següent: «uns cristians que s'havien separat de l'ortodòxia havien estat primerament amonestats i multats, després jutjats; però el tribunal els havia absolt. L'arquebisbe i el governador, aleshores, varen decidir d'aprofitar-se de la il·legalitat dels casaments celebrats segons llurs ritus per deportar marits, dones i criatures, separant-los els uns dels altres. I aquest pares, aquests fills, aquests marits i mullers eren els que demanaven poder-se tornar a reunir.» (II, 27, pp. 369-370). Les autoritats de Sant Petersburg (Topórov) havien pensat que no hi hauria cap mal a confirmar l'ordre de disseminar per diversos llocs els membres d'una mateixa família d'aquells camperols. Per altra part, llur sojorn al país nadiu hauria pogut tenir greus conseqüències, perquè hauria arrossegat cap al cisma la resta de la població; i encara: aquest afer evidenciava el zel de l'arquebisbe, per això havien deixat que l'afer fes el seu curs, sense posar entrebancs.

Estant a la capital, el príncep tracta de solucionar l'afer dels membres de la secta religiosa, i, pels consells del seu antic company Bogatiriov, visita Topórov, personatge de

qui depenia l'afer dels sectaris. El narrador no deixa de mostrar la contradicció inherent a la funció de la institució humana al cap de la qual es trobaven Topórov i els seus funcionaris, ja que aquest 'ministre' «sostenia i defensava, per mitjans i formes diverses, sense excloure'n la violència, l'Església instituïda segons la seua pròpia definició per Déu mateix, la qual no pot ser enderrocada ni pels enviats de l'infern ni per cap esforç humà» (II, 27, p. 368). Topórov no veia o no volia veure aquesta contradicció. «Com tots els homes sense veritables sentiments religiosos fonamentats en la consciència de la igualtat i de la fraternitat, estava convençut que el poble és compost d'éssers absolutament diferents d'ell i que necessiten allò de què ell pot prescindir perfectament. En el fons, era un ateu i trobava aquest estat d'ànim molt còmode i agradable; però temia que el poble hi arribés també; i segons expressió seva, considerava que era un deure sagrat preservar-lo d'això.» (Ibid.). Ell estava perfectament convençut que el poble vol ser supersticiós. «Certament, el culte a totes aquestes icones d'Ivèria, de Kazan, de Smolensk, és una idolatria grossera, però com que el poble ho vol, com que creu en totes aquestes imatges, cal mantenir-li aquestes supersticions.» (II, 27, p. 369). Ell no ajuda el poble a eixir de les tenebres de la ignorància.

Si Topórov intervé favorablement en l'afer dels sectaris és perquè hom podria presentar la qüestió al tsar sota un aspecte particular que en palesaria la crueltat i perquè podria arribar a la premsa estrangera. Ell mira amb indiferència la posició 'particular' i 'limitada' del príncep perquè està situat per damunt, ell representa l'Estat i els interessos de l'Estat, i fins i tot té una resposta per a fer front al patiment que s'ha fet sofrir a aqueixa gent: «un zel exagerat en les qüestions de la fe és menys perillós i menys nociu que una indiferència exagerada davant d'aquestes mateixes qüestions que es propaga d'un quant temps ençà.» (II, 27, p. 371).

A la Rússia del XIX, els polonesos i el catolicisme no deixen de ser també una altra secta religiosa, així es dedueix d'aquest comentari del narrador, presentant la contradictòria personalitat del senador Wolff: «arruïnar, fer deportar o empresonar centenars d'innocents, només perquè estimaven el poble i romanien fidels a la religió de llurs pares; les exaccions que havia comés quan era governador d'una província de Polònia: vet aquí coses que no solament no considerava deshonoroses, sinó que, ben al contrari, tenia per molt honorables i patriòtiques.» (II, 16, p. 321).

També fan referència a Polònia els *uniats* o unionistes, cismàtics de l'Església Ortodoxa que reconeixen la superioritat del papa tot conservant el culte exterior del ritu grec. A les acaballes del segle XVI, a les regions ucraïnianes de Polònia, s'hi establí una «unió religiosa» entre les Esglésies catòlica i ortodoxa, els fidels restaven sota la potestat del papa, però havien d'acceptar els dogmes de l'Església ortodoxa. Al capítol 27 de la Segona part apareix la superiora d'un convent, una dama provinent de l'aristocràcia, la qual propagava i sostenia a Polònia l'ortodòxia entre els *uniats*. La monja porta còfia, un llarg vel, una cua negra i uns rosaris de topazis (II, 27, p. 369).

Deixem ací l'anàlisi d'aquesta novel·la, caldrà estudiar en una altra oportunitat la *filosofia de la religió* que conté, sobretot en els capítols finals, un profitós resum de les tesis defensades a *La meua religió*, el gran assaig de 1884 que tant influència Nietzsche, com demostren els seus quaderns de notes, i una excel·lent mostra de la doble figuració literària amb la qual Tolstói manifestà la seua realitat personal d'aristòcrata penedit i el somni de pelegrí que tractà de realitzar en la que ha estat anomenada «la seua darrera estació». Ho exposarem en altra ocasió.

MARY DOUGLAS. EL CUERPO COMO MICROCOSMOS EN EL CONTEXTO DE LA PUREZA RITUAL

Juan Manuel Monfort Prades
Universitat Jaume I de Castellón

Abstract: Using as a reference some of the most important works of Mary Douglas (*Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, *Natural symbols: Explorations in Cosmology* and *Thought styles: Critical essays on good taste*) we will think about the human body as a microcosmos. Ideas such as the importance of the context to understand correctly the meaning of a symbol and the relation between the social body and the human one, will be highlighted. Lastly, these ideas will be applied in the understanding of the Leviticus' prohibitions about ritual purity, which will demonstrate the significant relation between body and society.

Keywords: Body, purity, microcosmos, symbol, culture, ritual, society, etc.

La intención de esta comunicación es presentar ante el público una visión introductoria de la idea de cuerpo como microcosmos, tal como aparece en las obras de la antropóloga americana Mary Douglas (1921-2007). Pese a que en nuestro país no es una autora muy conocida, es junto a Clifford Geertz una de las grandes representantes de la antropología simbólica. Sus escritos sobre la pureza ritual, los ejercicios de purificación o la simbología en general, son trabajos de una relevancia notable entre los estudios sobre el ser humano.

Para su exposición tendremos presentes tres obras de la autora: *Pureza y peligro* (1966), *Símbolos naturales* (1970) y *Estilos de pensar* (1996). Estos tres trabajos son la fuente principal de las ideas que se exponen a continuación.

El desarrollo gira en torno a dos tesis que Douglas defiende:

- El símbolo como algo sin sentido fuera de contexto.
- El cuerpo como microcosmos.

Tras el razonamiento de ambas ideas, veremos a través del ejemplo del Levítico, ya clásico entre sus escritos, como esa explicación del simbolismo es puesta en práctica.

1. EL SISTEMA DE SÍMBOLOS Y EL CUERPO COMO MICROCOSMOS

El punto de partida de esta comunicación es que una característica fundamental de los símbolos es su pertenencia a un sistema simbólico. El símbolo no es algo que subsiste aislado, tiene un contexto simbólico con el que se encuentra unido y solo en

él adquiere sentido. Cuando lo entendemos al margen lo desnaturalizamos. Veamos como lo expresa la autora estudiada en el contexto de la profanación:

«La profanación nunca es un acontecimiento aislado. Puede solamente ocurrir con vistas a un ordenamiento sistemático de las ideas. Así pues, cualquier interpretación parcial de las reglas de contaminación de otra cultura está destinada a fracasar, ya que el único modo por el que las ideas de contaminación adquieren sentido es haciendo referencia a la estructura total del pensamiento».¹

Como se puede observar el sistema simbólico del grupo humano en el que se da un símbolo, es el que le da sentido y fuerza.

Es interesante que retengamos la idea de estructura o sistema simbólico, pues eso implica un cierto concepto de orden en el cosmos para el grupo humano, algo que será determinante en el momento de interpretar actos simbólicos referidos a la pureza. Si el sistema simbólico es importante, es porque ordena y le da una estructura a la sociedad y al cosmos.

«Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos».²

El cuerpo social, ordenado según un sistema simbólico condiciona el modo en que percibimos nuestro cuerpo físico pues éste forma parte de ese orden. Nuestra experiencia física del cuerpo nos viene dada a través de las categorías sociales con las que conocemos, pero a la vez, se da el movimiento inverso que consiste en que el cuerpo refleja una determinada visión de la sociedad. «Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esa interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones».³

Aquí tenemos una tesis de gran importancia: el cuerpo sería una forma de expresión de lo social. Las formas que adopta el cuerpo en reposo o en movimiento, lo que atañe al aseo, la alimentación, etc., expresan, en muchos de sus aspectos, la presión que ejerce la sociedad sobre los mismos. El sistema social impone un control y con ello unas limitaciones a la utilización del cuerpo como modo de expresión. El cuidado del cuerpo y en general las actividades con él relacionadas, deben estar de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad, ya que éstas se derivan de la idea de cuerpo que ha elaborado la misma cultura.

En esta línea Marcel Mauss también recordaba que el estudio de las técnicas corporales ha de enmarcarse en el estudio de los sistemas simbólicos⁴. Éste es, precisamente, el nexo entre el cuerpo y la sociedad, el sistema simbólico al que ambos responden y que se hace presente en ambos.

Para comprender este hecho hay que tener en cuenta que:

¹ DOUGLAS, M., *Pureza y peligro*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1973, p. 63.

² Op. cit., pp. 54-55.

³ DOUGLAS, M., *Simbolos naturales*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 89.

⁴ Para profundizar las ideas de Mauss sobre el cuerpo puede leerse MAUSS, M., «Técnicas y movimientos corporales», en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 337-358.

- Los sistemas simbólicos de una cultura son reflejo de la realidad social que está vigente. Hay una estrecha relación entre sistemas sociales y sistemas simbólicos, a lo que dedicará un extenso análisis Douglas a partir de las investigaciones de Basil Bernstein⁵ sobre el lenguaje en su obra *Símbolos naturales*.
- Las formas de control social tienen una correspondencia, son una imagen de las formas de control corporal.
- Las categorías culturales sobre el cuerpo deben enmarcarse en el campo de los sistemas simbólicos.

El libro *Símbolos naturales* parte de una idea aparentemente contradictoria, pues la misma expresión que da nombre al libro no parece coherente de acuerdo a las interpretaciones habituales. Los símbolos serían por necesidad culturales y no naturales, convencionalismos, artificios, por ello contrarios a lo natural. Sin embargo afirma Douglas que el cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos. El problema es definir los elementos sociales que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del mismo. Entre lo corporal, como se verá a continuación y lo social existe una correspondencia, en la cual será clave la ocultación de procesos corporales dependiendo de la formalidad del contexto social. Este es el punto de partida de la antropóloga americana para afirmar que el cuerpo es un símbolo natural.

Douglas, concretamente, opina que el cuerpo debe ser calificado así pues «hay una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas. Esa tendencia puede clasificarse de natural en tanto que es inconsciente y se obedece a ella en todas las culturas. Surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y una cultura locales. La expresión natural está pues determinada por la cultura».⁶ El cuerpo es pues, para la profesora Douglas, un símbolo natural, un medio de expresión, pero limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social.

Recogiendo lo dicho, si Mauss propone que el cuerpo humano es imagen de la sociedad y eso provoca que no haya un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social, Douglas quiere ir más allá de Marcel Mauss:

«Espero convencerlos llevando mucho más lejos la teoría de Mauss, según la cual el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social. El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista una

⁵ En el capítulo segundo de *Símbolos Naturales* llamado «Hacia una experiencia externa», Douglas parte de unas ideas de Basil Bernstein para afirmar que la cosmología constituye parte integrante del vínculo social de acuerdo con los siguientes principios.

- Para presentar como razonable un sistema de control (legitimado), se ha de apelar a principios últimos relativos a la naturaleza del hombre y del universo.
- Entre el sistema de control y los medios de control (habla, ritual...) existe una interacción.
- Existe una cierta correlación entre la codificación del medio de control y el tipo de sistema de control que se utiliza.

⁶ DOUGLAS, M., *Símbolos naturales*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 93.

preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano expresa los esquemas básicos de la jerarquía. En consecuencia adelanto la hipótesis de que el control corporal constituye una expresión del control social y que el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa. Aún más, difícilmente podrá imponerse con éxito un control corporal si no existe un tipo de control equivalente en la sociedad. Y, finalmente, ese impulso hacia la búsqueda de una relación armoniosa entre la experiencia de lo físico y lo social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología.»⁷

En el ejemplo del Levítico que se expondrá a continuación, veremos como se cumplen las teorías de Douglas en lo referente a que el control corporal constituye una expresión del control social. Y es que el control corporal corresponderá al tipo de sociedad que valore todo tipo de formalidades y más especialmente al tipo de sociedad que anteponga la cultura a la naturaleza. Se cumple que:

- A mayor control o presión social, mayor control corporal.
- A mayor presión del sistema social más tendencia a descorporeizar las formas de expresión.

Éste es el contexto apropiado para poder comprender las normas de pureza que son propias de tantas culturas y que en nuestra sociedad tienen una presencia también destacada.

Si nos centramos en las normas de pureza, las conclusiones son sorprendentes. El trato social exige ocultar los procesos orgánicos involuntarios o improcedentes, existe un criterio de pertinencia o de orden que limita las acciones y que marca la norma universal de pureza.

Esta norma de pureza se regiría por un principio que se podría formular de la siguiente forma:

«A mayor complejidad y control del sistema de clasificaciones corresponde una mayor tendencia a que las relaciones sociales se desarrollen entre espíritus desprovistos de cuerpos».

La socialización enseña al niño a controlar los procesos orgánicos, entre los cuales los más desdeñados como improcedentes son aquellos que atañen a la eliminación (defecar, orinar...). También se puede hacer referencia a la dimensión frente/espalda (la frente es más respetable) y a la espacial (distancia=formalidad / cercanía=intimidad), las cuales expresan la distancia social.

A la inversa, también podemos decir que a menor estructuración, menor el grado de formalismo, mayor tendencia al irracionalismo y a dejarse llevar por las modas o pánicos generalizados, a la vez que existe una mayor tolerancia con el abandono corporal.

⁷ Op. cit., p. 94-95

Llegados a este punto se puede traer a colación la siguiente afirmación de la autora americana sobre la relación cuerpo/sociedad:

«El cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la intensificación o relajamiento de las presiones sociales. Sus miembros, unas veces sometidos a control, otras abandonados a sus propios recursos, representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respecto a la totalidad de la comunidad. Pero al mismo tiempo el cuerpo físico por virtud de la norma de pureza se conceptúa como opuesto al cuerpo social. Sus exigencias no sólo se subordinan a las exigencias sociales, sino que se consideran contrarias a estas últimas. La distancia que exista entre los dos cuerpos corresponderá al nivel de presión que ejerza la sociedad y a la coherencia de sus clasificaciones».⁸

Esta idea de Douglas es de gran importancia para la interpretación de las culturas. Las normas de pureza, el control social, el comportamiento de las personas es todo un complejo significativo en íntima relación. En el ejemplo de Levítico nos daremos cuenta de que no se puede entender las prohibiciones rituales sin tener en cuenta el sistema simbólico total que rige la cultura, además nos percataremos de lo íntimamente ligados que se hallan la sociedad y el cuerpo humano. «En el Levítico, el cuerpo es el cosmos. Cada criatura del universo representa la rectitud del Señor».⁹

Victor Turner también hace referencia a la idea de cuerpo como microcosmos pero no la aborda en su libro *La selva de los símbolos*, aunque su influencia subyace en el texto:

«Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, es una variante de un tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo... El universo, en algunos casos, puede ser considerado como un visto cuerpo humano; en otros sistemas de creencias, las partes visibles del cuerpo pueden ser utilizadas para figurar las facultades invisibles, tales como la razón, la pasión, la sabiduría, etc.; en otros casos, las diferentes partes del orden social aparecen dispuestas según la forma del paradigma anatómico humano».¹⁰

Muchas otras aportaciones realiza la doctora Douglas sobre estos temas, ahora bien, lo dicho parece ser suficiente para introducirnos en el tema del cuerpo y su relación con la cosmología.

Para acabar, veremos cómo todo esto se hace patente en el análisis que esta profesora realiza sobre las prohibiciones alimenticias del Levítico en sus libros *Pureza y peligro* y *Estilos de pensar*, concretamente en el artículo que lleva por título «La broma cósmica».

⁸ Op. cit., p. 97.

⁹ DOUGLAS, M., «La broma cósmica» en *Estilos de pensar*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 209.

¹⁰ TURNER, V., *La selva de los símbolos*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1980, p. 119.

2. UN CASO PRÁCTICO SIGNIFICATIVO. PROHIBICIONES ALIMENTICIAS EN EL LEVÍTICO

El Levítico, expone con gran claridad las normas rituales del culto israelita, entre ellas nos llaman la atención aquellas referidas a los animales que pueden comerse o no por haber sido declarados impuros por Dios. Unos pasajes representativos serían los siguientes:

«Todo animal de pie partido, con la pezuña hendida y que rumie, lo podréis comer. Pero de entre los que rumian y tienen pezuñas no podréis comer: el camello, que rumia pero no tiene la pezuña partida: lo tendréis por impuro; el conejo, que rumia, pero no tiene la pezuña partida: lo tendréis por impuro...».¹¹

«De lo animales que viven en el agua podréis comer todos los que tienen aletas o escamas, sean de mar o de río. Pero los que viven en las aguas, tanto en los mares como en los ríos, si no tienen aletas o escamas, tenedlos por repugnantes».¹²

«Todo animal que se arrastra por la tierra será para vosotros repugnante y no lo comeréis».¹³

También referidos a la integridad física de los sacerdotes, dice el texto unos capítulos después:

«Di a Aarón: ninguno de tus descendientes que tenga un defecto corporal podrá presentar a su Dios la ofrenda de pan, sea ciego o cojo, con un miembro raquítrico o hipertrofiado, lisiado de pies o de manos, jorobado o enano, bisojo o sarnoso, tiñoso o eunuco»¹⁴.

Para una correcta comprensión de estas prescripciones, Douglas piensa que hay que distanciarse de dos propuestas insuficientes y de corto alcance. Por un lado se suele afirmar que estas prescripciones son simplemente ideas sin sentido, arbitrarias, ya que su intención sería disciplinaria y no doctrinal. Por otra parte podría decirse que estas prohibiciones son meramente alegorías de las virtudes y de los vicios. Ante estas dos posiciones, esta autora intenta desmarcarse.¹⁵ La idea que justifica su postura y que está en consonancia con lo explicado en los apartados anteriores la siguiente:

«Toda interpretación que considere los ‘No harás’ tal o cual cosa del Antiguo Testamento de manera poco sistemática y sin visión del conjunto está condenada al fracaso. El único enfoque correcto consiste en olvidarse de la higiene, la estética, la moral y la repulsión instintiva, en olvidarse incluso de los

¹¹ Lv. 11, 2-4

¹² Lv. 11, 9-11

¹³ Lv. 11, 41

¹⁴ Lv. 21, 17-20

¹⁵ El capítulo tercero de *Pureza y peligro* presenta un análisis detenido de ambas propuestas que Douglas considera de corto alcance.

cananitas y de los magos zoroástricos, y en comenzar por los mismos textos. Puesto que cada uno de los requerimientos va precedido del mandato de ser santo, cada precepto por lo tanto debe explicarse por dicho mandato. Tiene que haber una contradicción entre la santidad y la abominación que dé cabal sentido a todas y a cada una de las restricciones particulares».¹⁶

Para comenzar un análisis de la naturaleza de estas prescripciones, podríamos partir de este texto de Douglas:

«Nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones».¹⁷

Creo que podemos comenzar por esta idea que la doctora nos ofrece para interpretar estas normas de la Ley judía. «Contaminación» es una reacción que sirve para proteger categorías y principios altamente estimados por una cultura. Cuando leemos el análisis de «La broma cósmica», nos percatamos de que ese principio rector es la justicia o la rectitud, de forma que la contaminación que provocan ciertos alimentos son claves para comprender todo el sistema simbólico de Israel, el cual se hace manifiesto en la totalidad de la sociedad, pero aún más en los cuerpos. Antes he hecho referencia a una cita que afirmaba que en el Levítico el cuerpo es el cosmos y que cada criatura del universo representa la rectitud del Señor. Esto es definitivo en la comprensión de las prohibiciones alimenticias.¹⁸

El Levítico, tras hablar de los animales que pueden o no ingerirse, nos trae las limitaciones corporales y los defectos, todo está unido. Existen animales de los que no se tiene claro el origen de la prohibición (camello, tejón...), estos despiertan la curiosidad de seguir buscando razones (evito el tema de los animales carnívoros, pezuña partida, rumiantes). El texto habla de limitaciones corporales por exceso o defecto (sacerdotes mancos, enanos...). Pero ¿qué tiene que ver el defecto con la prohibición? ¿Qué tiene de malo tener más o menos? La cuestión es la defensa de la justicia y la rectitud del Señor (idea base del pensamiento israelita). Los cuerpos son microcosmos, en ellos se hace presente el sistema simbólico y en especial la idea de justicia. Los animales impuros lo son porque se les reconoce una condición que les sitúa al margen de la normalidad (de la norma), son víctimas emblemáticas de la injusticia y recuerdan al resto de seres la justicia divina, por ello se les ha de respetar (violiar la justicia será cargar a un ser con algo injusto o quitarle algo injustamente). Además no se ha de sacrificar a Dios un animal «injusto», es decir que no cumple las normas de medida y peso, sería engañar al Señor y faltar a sus preceptos.

«Son impuras aquellas especies que son miembros imperfectos de su género, o cuyo mismo género disturba el esquema general del mundo».¹⁹ El mandamiento general del judaísmo es «Sed santos, porque yo soy santo», lo cual implica que los

¹⁶ Op. cit., p. 76

¹⁷ DOUGLAS, M., *Pureza y peligro*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1973, p. 55

¹⁸ Es una idea que repite en diferentes ocasiones, por ejemplo en *El levítico como literatura*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 36

¹⁹ DOUGLAS, M., *Pureza y peligro*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1973, p. 79

individuos han de conformarse con la clase a la que pertenecen. Santidad implica mantener la pureza de las categorías de la creación tal cual salieron de la mano de Dios. La santidad es unidad, integridad, perfección del individuo y de la especie y en este contexto, las reglas dietéticas desarrollan la metáfora de la santidad según los mismos términos. De todo esto se concluye con Douglas:

«Las leyes dietéticas serían entonces semejantes a signos que a cada instante inspiraban la meditación acerca de la unidad, la pureza y perfección en Dios. Gracias a las reglas sobre lo que hay que evitar se daba a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida. La observancia de las leyes dietéticas habría sido así, entonces, parte significativa del gran acto litúrgico de reconocimiento y adoración que culminaba con el sacrificio en el Templo».²⁰

Este ejemplo parece significativo a la hora de poner en marcha el mecanismo expuesto en la primera parte. La prohibición de comer ciertos animales sólo tiene sentido dentro del sistema simbólico total, de lo contrario no se podría comprender la razón de una prohibición como el evitar comer cerdo. A la vez, el Levítico es un claro paradigma de la unión de lo social y lo corporal. Si al principio decíamos que lo que se vive en el cuerpo es reflejo de lo que se vive en la sociedad, no hay duda de que en las prohibiciones alimenticias se encuentra un ejemplo de nexo entre ambas partes. Podemos decir, en definitiva, que la idea de que el cuerpo representa un microcosmos parece ser tan importante que sin ella no se comprendería el sistema simbólico judío. Un texto definitivo que puede dar un poco más de luz a este asunto es el siguiente extraído del conjunto de ensayos *El Levítico como literatura* publicado en España en 2006:

«Las separaciones espaciales establecidas en nombre de la pureza representan el humilde sometimiento y reverencia de las criaturas ante la abrumadora majestad de su Señor. En la creación todo está dispuesto siguiendo un orden; cada cosa de rango inferior debe mantenerse separada de la superior, y el contacto entre ellas lo deben propiciar poderes sagrados establecidos para ese propósito».²¹

3. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, el cuerpo puede entenderse como una metáfora fundamental del orden político y social, un microcosmos del cuerpo social, enlazando así el cuerpo biológico con su contexto mundano. Examinando una variedad de rituales vinculados al cuerpo, Douglas indaga cómo el cuerpo humano se usa para expresar la experiencia social, pero, a la vez, también muestra cómo el cuerpo humano es moldeado por cada una de las sociedades. En este contexto el caso de las prohibiciones del Levítico en torno a la alimentación y a la pureza de los rituales es verdade-

²⁰ Op. cit., p. 81

²¹ DOUGLAS, M., *El levítico como literatura*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 217

ramente ejemplar y se puede concluir de él lo siguiente: «No hay nada inusualmente trascendental, íntimo o estricto en las reglas de pureza ritual del Levítico, sino más bien todo o contrario. Parece que esos temas fueron elegidos y presentados de manera sistemática desde el principio. Pero ése es el estilo de un escritos preocupado por construir el mundo como un microcosmo».²²

²² Op. cit., p. 207

SOBRE LA PREGUNTA POR LA EDUCACIÓN Y LA RESPUESTA MARXISTA

Luis S. Villacañas de Castro
Universitat de València

Abstract: The following text aims at disclosing the effects that are brought upon the educative issue once we approach it through Marxist philosophy. The paralysis that today takes hold of the discussion over education in liberal societies becomes immediately removed as the alternatives in question become clarified through the Marxist analysis, thereby proving that this philosophy possesses a rational response to clarify education's *raison d'être* in society.

Keywords: education, economy, Marxism, liberalism.

1

No es éste un texto filosófico, en el sentido usual de la palabra; es una intervención sobre política educativa, realizada desde la filosofía marxista. Responde, además, a una coyuntura. De cara a la presente discusión acerca de los destinos de la educación en el estado español y en el marco europeo, este texto pretende que el argumento marxista se oiga; no para contribuir a subir el volumen general de la discusión hasta volverla inaudible, y sorda, sino porque el marxismo contendría un buen punto de apoyo desde el cual responder con sentido y certeza a la pregunta que hoy por hoy tortura la mente de políticos y educadores por igual: *¿cómo podemos hacer que jóvenes y niños estudien?*

La educación se convierte en un problema desde el momento en que nadie sabe cómo justificarla; un problema tanto más grave cuanto que implica que generaciones y generaciones de maestros y profesores no saben cómo dar sentido a su trabajo ni, por lo tanto, a lo que hacen durante buena parte de sus vidas. Los niños ponen al sistema entero en la picota cuando preguntan: *¿por qué tengo que estudiar?*, y los profesores no saben qué contestar. No hay culpa ni ignorancia en estos últimos; los políticos tampoco sabrían.

Aquí es donde entra en juego la respuesta de Marx, una de las pocas que tiene sentido, una de las pocas que puede sacar a la sociedad de un atolladero al que la mayoría de las filosofías no pueden aportar más que falsas preguntas y falsas respuestas. A su vez, la de Marx es precisamente la contestación cuyo ostracismo dentro del sistema político y educativo condena a los profesores más sinceros a guardar silencio, y a los mentirosos a responder con tonterías. No es nada nuevo: la estupidez y el silencio (y por estupidez entiendo la ausencia de teoría) siempre han sido los dos ingredientes que han llevado a un estado a su ruina.

2

Por suerte, la respuesta de Marx aparece con claridad a cualquiera que se tome la molestia de escucharla: *hay que estudiar para cambiar la sociedad, y a través de ella el mundo; pues hace falta conocer la realidad para poder transformarla*. Es el reverso de la tesis final de su escrito sobre Feuerbach, y tenemos múltiples versiones de ella, diseminadas en la historia de filosofía marxista. Por ejemplo, la leemos en el *Libro rojo* de Mao:

«Con el fin de lograr la libertad dentro de la sociedad, el hombre utiliza la ciencia social para comprenderla, transformarla y realizar la revolución social».¹

Pero sobre todo la encontramos en el ensayo de Mao sobre *La práctica*. Allí escribe que «la función activa del conocimiento no solamente se manifiesta en el salto activo del conocimiento sensorial al racional, sino —lo que es más importante— también debe manifestarse en el salto del conocimiento racional a la práctica revolucionaria».² A su vez, leemos que «la filosofía marxista considera que el problema más importante no consiste en comprender las leyes del mundo objetivo para estar en condiciones de interpretar el mundo, sino en aplicar el conocimiento de esas leyes para transformarlo activamente».³ Por supuesto, esta misma idea se halla presente en las obras de Lenin, para quien «el punto de vista de la práctica debe ser el punto de vista primero fundamental» (*Materialismo y empiriocriticismo*, II, 6), en la *filosofía de la praxis* de Gramsci, etc.

Sin duda, esta respuesta debería figurar en los frontispicios de toda guardería, escuela y universidad; de letras y de ciencias, de leyes y de economía. Aunque parezca una respuesta muy sencilla y fácil de recordar, el problema es que cuando se olvida ya no se tiene nada: la educación y la sociedad entera carecen de sentido, profesores y alumnos andan desesperados y perdidos, ciudadanos y políticos dejan de tener un punto de referencia desde el que actuar.

3

Por otra parte, hoy resulta obvio que la misma reconstrucción que pide la educación la demanda también la economía, y en similares términos. El argumento se desarrolla aquí de forma paralela. Del *¿para qué tengo que estudiar?* pasamos simplemente al *¿para qué producimos?*, *¿de qué manera?*, *¿qué significa producir?*

Tenemos, así, dos interrogantes que aparecen uno frente al otro, pronunciándose a la vez desde la educación y desde la economía. Creo que para articularlos debemos recurrir a la *política*. Es más, creo que debemos al fracaso general de la política el

¹ Mao Tse-Tung, *Citas del presidente Mao Zedong*, «XXII. Métodos de investigación y de trabajo. Discurso en la reunión inaugural de la Sociedad de Investigaciones de Ciencias Naturales de la Región Fronteriza de Shensi-Kansú-Ningsia (5 de febrero de 1940)».

² Mao Tse-Tung, «La práctica (julio de 1937)» en *Tesis filosóficas* (versión al español de Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín), Ediciones Roca, México D. F., 1975, pág. 26. Recogida, también, en Mao Tse-Tung, *Obras escogidas*, Tomo I.

³ Mao Tse-Tung, «La práctica (julio de 1937)», *op. cit.*, pág. 26.

que las otras dos instancias anden igualmente perdidas, y que además no reconozcan que su desorientación es, en su base, la misma. En efecto, la pregunta de la educación se transforma al reflejarse en el espejo de la infraestructura económica, pero *lo importante es que sigue siendo la misma*.

De acuerdo con esto, tal vez la esperanza resida en que la política dé una solución a las otras dos, y de forma simultánea.

Vamos a tratar de aclarar este asunto. Partimos del hecho de que *la política es la instancia encargada de aunar la ciencia social y la economía, dando efectividad a conceptos que determinen la producción de esta última*. Sin duda, podemos imaginarnos que la mejor forma de hacer esto sea por medio de un sistema educativo, cuya enseñanza habrá de unificar la sociedad en torno a un mismo concepto de *realidad*. Ahora bien, el problema viene cuando a esto añadimos que *lo específico de la ideología liberal estriba precisamente en su renuncia explícita a considerar que la ciencia social y la economía deban ser articuladas*. Ahí reside el problema de esta sociedad, es esto lo que la lleva a su ruina económica y educativa. Pues resulta que el liberalismo sólo articula la infraestructura y la superestructura ideológica a través de su diferencia, que es lo subyace al concepto clave de *autonomía*. No nos extraña que Marx lo criticara sin cesar.⁴

Al recurrir a la autonomía, la sociedad liberal desatiende sus funciones tanto en la práctica como en el de la teoría; ideólogos y políticos liberales dan el mismo paso atrás, y se repliegan por igual. Con ello vacían de contenido no sólo la educación, no sólo la economía, sino también la política *en la medida en que es la instancia que debiera coordinarlas*. De este gesto de cobardía diremos que no sería tan grave sino trajese la desgracia de amplias capas de la sociedad.

De este gesto liberal a favor de la pasividad y de la ignorancia —sin embargo—, Marx nos descubrió la *actividad* y la *sabiduría* subyacentes. Mucho antes de determinar las líneas generales de un sistema socialista, Marx tuvo que creerse que la infraestructura y superestructura podían estar relacionadas; debió atreverse a pensar cuál era su relación en el interior de la sociedad capitalista. Es decir: tuvo que negar su pretendida *autonomía*. Destapó con ello el verdadero *interés* que se esconde tras el pretendido *desinterés* que el liberalismo demuestra cada vez que se trata de entender la relación entre la ciencia social y economía. Si no quiere que se den la mano, sólo es para que la política no pueda dirigir la producción. Obviamente, no hay aquí un interés *teórico* sino un *interés de clase*, o como escribió Althusser: el liberalismo no se deja llevar entonces por una *función de conocimiento* sino por una muy evidente e injusta *función social*.⁵

⁴ Cfr. el famoso pasaje de *La ideología alemana* compilado bajo la rúbrica «La producción de ideas y representaciones» en K. Marx, Jacobo Muñoz (ed.), *Marx*, Península, Barcelona, 1988, págs. 92 y 93.

⁵ Precisamente a partir de aquí define Althusser el concepto de *ideología*. Cfr. L. Althusser, «Práctica teórica y lucha ideológica» en *La filosofía como arma de revolución*, trad. cast. de Enrique Román, Cuadernos de Pasada y Presente, Córdoba, 1976, pág. 52: «queda un paso decisivo a dar para comprender el sentido último de la ideología: *el sentido de su función social*. Éste no puede ser puesto evidencia más que concibiendo la ideología, con Marx, como un elemento de la *superestructura* de la sociedad, y concibiendo la esencia de este elemento de la superestructura en su relación con la *estructura* del conjunto de la sociedad. De este modo nos damos cuenta de que la función de la ideología no es inteligible, en las sociedades de clases, más que sobre la base de la existencia de las clases sociales».

Por eso decimos que sólo la respuesta marxista puede unificar la sociedad a través de la verdad, y no a través de una mentira; sólo una respuesta como la de Marx puede unificar la ciencia de la sociedad y la economía a través de verdaderos conceptos y relaciones causales, y no a través del silencio y la autonomía.

4

Dicho esto, volvemos a la pregunta por la educación. ¿Qué sucede cuando, en este contexto, la respuesta adecuada se escucha? Que, por fin, el martillo que repiqueteaba las conciencias de los profesores puede abandonar la sordina de la interioridad y, como si rompiera las paredes de una hucha (pues, como ella, la mayoría de las mentes sólo guardan dinero), es capaz de golpear la realidad. ¿Y qué efectos tiene esta respuesta, cuando se hace escuchar? Que, como sucede con tantos objetos decorativos, la inutilidad de nuestro modelo educativo emerge del silencio y del olvido sólo en momento en que ya se ha hecho añicos. Como la economía, la hucha de la educación se rompe, y descubrimos que no guardaba nada dentro.

Como hemos visto, la pregunta *¿por qué tengo que estudiar?* sólo puede obtener dos respuestas. Allí donde el marxismo respondía: *para cambiar la sociedad y a través de ella el mundo, pues hace falta conocer la realidad para poder transformarla*, en cambio la ideología conservadora (con su pedagogía tradicional) nunca afirmará que el objetivo de la educación sea cambiar las cosas. Antes bien, si la atreviese a pronunciarla, la versión completa de su respuesta sería la siguiente: *estudiarás porque yo lo digo. Porque si haces como te ordeno y, además, estudias lo que yo quiero, no sólo no aprenderás a cambiar las cosas, sino algo más importante todavía: aprenderás a no querer cambiarlas*. Ahora bien, puesto que no es capaz de articular estas razones (me temo que para eso es preciso saber algo más de lo que sabe), prefiere mandar a sus pedagogos por delante para que reclamen al ministro las dos herramientas que desde siempre han servido a aquéllos que nunca han tenido que dar explicaciones: *respeto ciego a la autoridad, y disciplina*.

Igual que el cazador manda a sus perros de presa para poder disparar más tranquilo.

Acaso esta formulación de la respuesta conservadora no resulte demasiado familiar. Acaso exista otra más habitual y que, además, sea menos incómoda. Pero sólo lo será en apariencia. De hecho, cuando la misma respuesta toma su forma usual: *debes estudiar para ganarte la vida, para poder tener un trabajo, una familia, etc.* —que es como lo hace normalmente—, entonces debería adoptarse la siguiente estrategia. *Primero*, hay que decir que se trata de la típica respuesta empirista, que trata de hacer pasar concreciones ideológicas e históricas muy determinadas por una verdad eterna y natural. En este caso, es obvio que asume como dadas las formas concretas que la vida, el trabajo y la familia toman en la sociedad capitalista. En tanto es así, debemos responder a ella de la misma manera que uno puede atacar el empirismo en la teoría del conocimiento o en la filosofía de la ciencia. Podemos, por ejemplo, hacer uso del título que Jorge Wasenberg da una de sus obras, e inquirir entonces: *Si la naturaleza era la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*⁶ Pues se trata de probar que las categorías

⁶ Jorge Wasenberg, *Si la naturaleza era la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*, Tusquets, Barcelona, 2008.

de *trabajo, familia y vida* —como el término *naturaleza*—, están plagadas de asunciones falsas e idealistas que merecen ser interrogadas. No significan nada fuera de sus concreciones históricas.

Al no atender a esto, el empirismo solamente es autoritario. No ofrece respuestas, sino que *obliga*.

5

Esto no quiere decir que con la respuesta marxista se acaben las preguntas, ni mucho menos. Antes al contrario: necesariamente emergerán otras. Pero la clave es que ya se podrá responder a ellas con sentido. En cambio, presenciamos hoy que *nuestra incapacidad de explicar a los jóvenes por qué tienen que estudiar bloquea todo acceso a otras preguntas* —nos impide ir más allá en materia de educación, pedagogía, política educativa, etc. Para preservar las apariencias, se prefiere imponer el silencio. En la medida en que la pregunta clave se esquivo, se condena al sistema a la total inacción.

Voy a poner un ejemplo de cómo esta situación de parálisis cambia nada más se escucha la solución marxista. Desde el momento en que los profesores ya saben para qué se estudia, pueden hacerse una segunda pregunta que es también primordial: *¿Qué he de enseñar?* Y lo importante es que, ahora, esta misma pregunta toma una forma que ya anticipa su respuesta, a saber: *¿Qué he de enseñar para que las generaciones que aprenden puedan cambiar la realidad?*

Evidentemente, se hace necesario cambiar todo el plan de estudios. No entraré, sin embargo, en este importante asunto.

6

Hemos hecho la pregunta conveniente, y ahora tenemos claras las posibles respuestas. Si no se da una, forzosamente se hará de la otra. Hay que tomar partido. Tan sólo diremos que, además de estas dos, queda otra posibilidad, la más popular pero a la vez la que demuestra el posicionamiento más absurdo respecto al problema de la educación. Creemos que la respuesta marxista tiene *sentido*, y que incluso la tiene la conservadora (sencillamente, tiene un sentido egoísta). Pero aquellos profesores, pedagogos y políticos que pretenden que *los niños estudien para no cambiar nada, y que además lo hagan libremente (sin coacción ni amenazas, por voluntad propia)*... esos sí viven en el absoluto idealismo. Ésos viven en la extrema fantasía. Tanto, que la suya no merece ser considerada una respuesta verdadera.

Tal vez sea posible esperar esa contestación en toda suerte de colegios concertados y privados, donde las razones por las que las futuras generaciones habrían de cambiar el mundo simplemente se ocultan. Pero los alumnos de la escuela pública (que es curiosamente donde esta tercera respuesta más se pronuncia), es decir, los hijos de inmigrantes que atestán estas escuelas, y en general todo tipo de alumnos cuyas familias tienen muy pocos recursos pero toda clase de problemas... *ellos*, por muy ignorantes que queramos volverlos, *no se van a dejar engañar por esta respuesta*.

Sin duda, el abandono escolar es la mejor prueba de que, cuando a los jóvenes se les dan falsas respuestas, éstos siguen buscando tenazmente la verdad, si bien fuera del sistema educativo.

ÉTICA DE LOS MEDIOS: AUTORREGULACIÓN Y MONITORIZACIÓN

Ramón A. Feenstra

Universitat Jaume I de Castellón

Abstract: The objective of this paper is to demonstrate the importance of considering the mass media in relation to its integration as an agent of civil society, and of recognising the value in themselves of the structures that make up the media; media that although in need of state regulation, also urgently requires an ethical orientation in order to develop in a deregulated global context. The normative proposal developed in this article is intended to offer a model of civil society that considers that its functionality cannot be understood only as a counter-power to the state, but also as a space capable of solving, on its own and autonomously, certain problems that affect its structure and its logic. Hence, in the specific problematic of the mass media I argue that some self-regulation mechanisms from civil society may be used to palliate certain aspects of media decadence, particularly concerning journalistic bad practice and the following of exclusively market based criteria.

Keywords: media, civil society, self-regulation, monitoring, citizenship

1. INTRODUCCIÓN

El papel crucial que desempeñan los medios de comunicación en el buen funcionamiento del sistema democrático parece estar fuera de toda duda. En este sentido, Habermas dice que la prensa suministra la información necesaria para que la esfera pública pueda desarrollar un tipo especial de energía vital para la racionalización del proceso político.¹ Kellner, seguidor de la teoría crítica, identifica, por su parte, a los medios en general como el cuarto de los poderes del sistema democrático y los considera esenciales no sólo por su capacidad de dotar información a los ciudadanos, sino también por la potencialidad que tienen los medios para fomentar la participación política y para erigirse como herramientas de vigilancia del poder;² mientras que Keane ha reflexionado recientemente sobre la transformación de la democracia representativa hacia una democracia monitorizada como resultado de la expansión de la nueva galaxia mediática. Una forma de democracia donde las relaciones de poder son crecientemente escudriñadas por una serie de actores extraparlamentarios que permiten contestar públicamente al poder desde la acción de los periodistas pro-

¹ Cf. Jürgen Habermas, *¿Ay, Europa!, Pequeños escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2009, p. 134.

² Cf. Douglas Kellner, *Media spectacle and the crisis of democracy, terrorism, war and election battles*, Paradigm, London, 2005, pp. 228-229.

fesionalizados y de los ciudadanos corrientes que hacen uso de las posibilidades que ofrecen las TICs.³

No obstante, el papel central de los medios de comunicación en el sistema democrático se ve amenazado por una serie de problemáticas, malas prácticas y desigualdades que limitan su potencial y que amenazan y perjudican al conjunto del sistema democrático. Estas deficiencias han llevado a Keane a hablar de la decadencia mediática para hacer referencia a la distancia existente entre el funcionamiento ideal que se le presupone a los medios y la realidad generalizada de su actividad.⁴

Entre los diferentes límites que se pueden apreciar se pueden señalar algunos problemas tales como la desigualdad comunicativa; la formación de grandes *global media*, —grandes oligopolios mediáticos que controlan los flujos de comunicación—; la falta de rigurosidad informativa; y la búsqueda rápida del beneficio económico unido a un abandono del periodismo de investigación.⁵ La complejidad y amplitud de estas problemáticas son numerosas y llegan a constituir una preocupación central para la salud del sistema democrático. Ante esta situación la presente comunicación trata de pensar y plantear desde la reflexión de la sociedad civil algunos mecanismos tanto internos como externos que puedan orientar y acercar la actividad de los medios de comunicación a su funcionamiento ideal.

2. MEDIOS DE COMUNICACIÓN COMO INSTITUCIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

La reflexión de la sociedad civil es amplia y las discusiones sobre su significado numerosas. Entre estas discusiones una de ellas afecta de forma especial a la hora de pensar en los medios de comunicación, esta es: ¿son los actores económicos parte o no de su espacio? La controversia en torno a este debate es complejo de resumir en pocas líneas, pero se puede sintetizar señalando que parece existir una tendencia generalizada que defiende la exclusión de los actores económicos de la sociedad civil. Un posicionamiento que adoptado por autores como Habermas, Kaldor, Cohen, Arato y Barber, por citar a algunos, deja en un lugar ambiguo a los medios de comunicación, que si bien suelen considerarse esenciales para el empoderamiento de la sociedad civil y una de las causas del origen de la sociedad civil global, quedan ante dicho posicionamiento fuera de la esfera civil cuando su estructura es empresarial.⁶

Los problemas vinculados con la exclusión de los medios de comunicación —privadamente constituidos— del espacio de la sociedad civil son variados como expli-

³ Cf. John Keane, *The life and death of democracy*, Simon & Schuster, London, 2009, pp. 688-689.

⁴ Cf. John Keane, «Media decadence and democracy», *Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung*, WZB, Berlin, 2009, manuscrito, pp. 1-25.

⁵ Cf. Edward S. Herman y Robert W. McChesney, *Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo*, Cátedra, Madrid, 1997; Pippa Norris, *Digital divide. Civic engagement, information poverty, and the Internet worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

⁶ Cf. Edward Comor, «The role of communication in global civil society», *International Studies Quarterly*, vol. 45, no. 3, September 2001, pp. 389-408; Douglas Kellner, «Habermas, the public sphere and democracy: a critical intervention» in Lewis Edwin Halm (ed.), *Perspectives on Habermas*, Open Court, Illinois, 2000, pp. 259-289; Ramón Feenstra, «Diferentes concepciones de sociedad civil: la problemática de un concepto», *Recerca*, núm. 8, 2008, pp. 47-66.

can otros autores.⁷ Entre las problemáticas más relevantes cabe destacar que cuando los medios son «sacados» del entramado civil se hace bajo la consideración de que estos no pueden mejorar sus estructuras internas de forma autónoma, concluyendo en este sentido que la única vía de transformación viene proporcionada por la regulación externa del Estado. Este posicionamiento cierra la posibilidad a la autorregulación pero lo que es más preocupante es que renuncia, de manera innecesaria, a una serie de mecanismos que pueden ser complementarios y que pueden orientar a unas instituciones tan relevantes para el sistema democrático como son los medios de comunicación.

Así pues, en la presente propuesta se considera relevante partir de una comprensión amplia de las instituciones de la sociedad civil de manera que, aunque se reconozca que los medios de comunicación como instituciones de esta esfera presentan limitaciones, problemas o que su lógica se guía, en ocasiones, exclusivamente por el poder o el dinero, sus posibilidades de ser transformadas internamente no representan una imposibilidad práctica, del mismo modo que su acción y sus intereses no pueden ser identificados como indomables. Ante esta propuesta de sociedad civil se trata de plantear un modelo que, reconociendo la amplitud de su delimitación y de los recursos que le son propios, se dirija a la promoción de sus recursos y mecanismos atendiendo a sus estructuras internas. La sociedad civil se piensa así no sólo en relación al Estado sino también centrada en sí misma, en sus propias estructuras y dinámicas que, caracterizadas como ámbitos de interacciones, pueden alcanzar conjuntamente una serie de intereses y resolver conflictos de acción a través del diálogo.⁸

Desde esta forma, esta propuesta de sociedad civil abre la posibilidad de ofrecer orientaciones normativas hacia las formas y dinámicas de las diferentes esferas e instituciones que la componen. Ahora bien, introducida esta idea básica cabe preguntarse por la posible fecundidad de este modelo de sociedad civil y cuestionar cuáles son las posibles herramientas capaces de hacer frente a las limitaciones de la decadencia mediática, que centran el interés de la presente reflexión. En esta línea se argumentará, a continuación, que existen dos caminos posibles que pueden ser complementarios: una centrada en el nivel *interno* de los medios de comunicación, y la otra desde los medios de comunicación alternativos que pueden presionar desde el *exterior* a los medios tradicionales. Dos estrategias que se esbozan al margen de los mecanismos vinculados al Estado que, aun siendo fundamentales a la hora de establecer unas condiciones mínimas necesarias, no pueden solucionar todas las cuestiones en un contexto globalizado y desregularizado.

3. MECANISMOS DE AUTORREGULACIÓN INTERNOS: LOS CÓDIGOS ÉTICOS Y LA AUDITORIA

Por lo que respecta a los mecanismos de autorregulación, centrada en la transformación interna de los medios, ésta se plantea desde una ética de la sociedad civil cen-

⁷ Las problemáticas vinculadas a la exclusión del mercado de la sociedad civil han sido planteadas por autores como Keane, Kellner y García Marzá. Ver John Keane, «Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil» *Recerca*, núm. 8, 2008, pp. 11-26; Douglas Kellner, «Habermas, the public sphere and democracy: a critical intervention» in Lewis Edwin Halm (ed.), *Perspectives on Habermas*, op.cit.; Domingo García Marzá, *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.

⁸ Cf. Domingo García Marzá, *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, op.cit., pp. 43-44.

trada en el nivel de aplicación. En este sentido, teniendo presente que los medios de comunicación despiertan una serie de expectativas en la sociedad y que su estructura puede constituirse de forma que se acerque a la satisfacción de las mismas, es relevante entender el proceso de adecuación de la ética aplicada de forma que se puedan conocer los mecanismos que, desde las propias instituciones de la sociedad civil, se poseen para promover sus recursos y mejorar su funcionamiento.

Así pues, el objetivo consiste en plantear una ética comunicativa que trata de aplicar la racionalidad procedimental a las decisiones y organizaciones que estructuran la actividad de los medios de comunicación.⁹ En este sentido, García Marzá plantea una serie de mecanismos que fruto del compromiso libre de los medios puede encaminarse a la satisfacción de las exigencias legítimas que la sociedad espera de su actividad, unos mecanismos que requieren la incorporación del principio publicidad tanto en las actividades como en la gestión diaria del medio. El principio de publicidad se erige así como una condición básica, y más aún en este tipo de empresas destinadas al manejo de la información, y para desarrollarlo la empresa mediática necesita publicar su proyecto, ser transparente en sus actividades e integrar este criterio en la gestión diaria de su actividad.¹⁰

El medio de comunicación como agente de la sociedad civil puede, en opinión de este autor, incorporar una serie de mecanismos dirigidos a mejorar su funcionamiento. Para lograr este objetivo y llevar a la práctica mediática el ideal del principio de publicidad, existen una serie de instrumentos que se constituyen como mecanismos de autorregulación básicos. Uno de ellos serían los códigos éticos como un instrumento de compromiso público de la empresa mediática, y el otro, la auditoría en tanto que mecanismo externo de verificación y control del compromiso ético, siguiendo también el principio de publicidad y a petición e iniciativa del propio medio.¹¹

Los códigos éticos son uno de los mecanismos de autorregulación que más se están extendiendo entre las instituciones mediáticas. Su origen se explica, al menos en parte, por el deseo de hacer frente a la extensión de la falta de credibilidad de los medios y en ellos la propia empresa adquiere una serie de compromisos éticos para guiar su actividad. Estos códigos, instrumentos de autocontrol redactados y aprobados por los propios protagonistas, responden a mecanismos propios de los agentes de la sociedad civil y son claves para la expansión de los recursos morales que posee. Estamos ante:

«(...) mecanismos morales de coordinación, pues derivan del compromiso libre y voluntario de los actores implicados. Como autorregulación su ámbito propio de actuación es la sociedad civil y su extensión viene definida por las actividades que regula y los conflictos que puede prevenir o solucionar».¹²

⁹ Cf. Domingo García Marzá, «La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada» en Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 200.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 214-217.

¹¹ Las auditorías éticas, aunque se realizan por un actor externo al medio, son consideradas como herramientas de autorregulación interna debido a que su proceso surge a iniciativa del medio de comunicación auditado.

¹² Domingo García Marzá, «La responsabilidad por la praxis: la ética discursiva como ética aplicada» en Adela Cortina y Domingo García Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op.cit., p. 207.

Los códigos éticos son fruto, por ende, de un compromiso libre adquirido por las instituciones que ratifican su propósito de satisfacer ciertas condiciones y normas éticas. Su forma de regulación no se entiende por la coacción externa propia de los mecanismos jurídicos sino por un compromiso libre que se hace público y que se extiende al ámbito de su actuación como agente de la sociedad civil. Las funciones básicas que completan estos códigos son dos. Por un lado, como función interna, los códigos éticos se establecen para definir unas directrices y unos principios que deben regular la actividad informativa. Mientras que, por otro lado, desde un punto de vista externo, representan una carta de presentación hacia la sociedad de su actividad y de los diferentes actores que la integran.

Por lo que respecta a su estructura los códigos éticos deben abarcar, por lo general, tres aspectos claves. El primer lugar, deben definir el proyecto de la empresa, con referencia expresa a los principios éticos que rigen su actividad informativa. En segundo lugar, exigen una explicitación de los criterios o mecanismos que se pretenden seguir para incorporar los valores a la cultura de la estructura organizativa, definiendo, por ejemplo, la potenciación de la participación de los trabajadores, o de la figura del defensor del lector o de los consejos de ética. Y, en tercer lugar, requieren de una concreción de las políticas y las estrategias que se está dispuesto a realizar para implantar los dos primeros pasos.¹³

Pero además de esta carta de presentación y compromiso público de la empresa mediática, se precisa de otro mecanismo básico de autorregulación, pues los códigos éticos son una condición necesaria pero no suficiente para satisfacer el principio de publicidad. La publicidad de la actividad del medio y la eficacia de los propios códigos éticos como mecanismos que aportan credibilidad a la actividad mediática sólo se dará si se une a un mecanismo externo de control y evaluación, y de ahí la importancia de las auditorías éticas. Unas auditorías que se deben realizar desde los diferentes grupos de interés vinculados al medio y en la que se examine el nivel de cumplimiento de los compromisos adquiridos por el medio de comunicación en los códigos éticos.¹⁴

Las auditorías éticas representan mecanismos de control y su función se basa en la evaluación pública de la actuación diaria de los medios, así como la valoración de su acercamiento o alejamiento respecto a los ideales defendidos en sus códigos éticos. Entre las diferentes formas que pueden adquirir estas auditorías, los consejos de prensa representan uno de los modelos más extendidos. Éstos son unos organismos independientes que estudian las quejas que les llegan sobre la actuación de los medios y que, cuando lo merece, emiten una resolución pública en la que juzgan dicha actuación desde un punto de vista deontológico.¹⁵

De esta forma, si los códigos éticos hacen públicas las normas que deben guiar su actividad y los valores a los que se compromete la empresa mediática, las auditorías éticas juzgan públicamente la acción de los medios, a la vez que resuelven casos o

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 218.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 219; Victoria Camps, «Instituciones, agencias y mecanismos de supervisión mediática» en Jesús Conill y Vicent Gozálviz (coord.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 232-251.

¹⁵ Cf. Hugo Aznar, *Comunicación responsable. La autorregulación de los medios*, Ariel, Barcelona, 2005, p. 261.

conflictos concretos que surgen en la actividad diaria, de forma autoorganizada y transparente siguiendo los mecanismos autónomos y propios de la sociedad civil.¹⁶

La complejidad de estos mecanismos de autorregulación se extiende más allá de esta breve explicación sobre los códigos éticos y las auditorías de control, pero lo relevante para la presente reflexión es que este tipo de mecanismos y el reconocimiento de su valor admite que la sociedad civil puede transformarse desde sus diferentes esferas a través de los mecanismos que le son propios. Las éticas aplicadas representan, así, un conocimiento capaz de proponer soluciones centradas en las condiciones de participación de los afectados y fundamentales para promover un diseño institucional que pretende mejorar su estructura interna. De forma que los diferentes mecanismos de autorregulación, como los códigos éticos y la auditorías, se dirigen a la extensión del principio de publicidad a la estructura mediática.

4. MECANISMOS EXTERNOS: EL POTENCIAL DE LA MONITORIZACIÓN

Este proyecto de mejora de las instituciones mediáticas no podría plantearse, como aquí se ha sugerido, de no ser desarrollado desde la reconstrucción del concepto de sociedad civil y desde un análisis no centrado en exclusiva en su papel como contrapoder frente al Estado. La transformación de las estructuras mediáticas se plantea desde el reconocimiento de estas instituciones como parte de la sociedad civil y como un ámbito capaz de mejorar su funcionamiento, lógicas y estructura. Es desde esta comprensión desde donde se inicia la posibilidad de ofrecer orientaciones que hagan frente a la deficiencia de las estructuras mediáticas centradas en el beneficio rápido y la falta de tratamiento riguroso de la información, algunas de las amenazas del escenario mediático actual anteriormente señaladas.¹⁷ No obstante, a estos mecanismos internos —códigos y auditorías—, se les puede sumar otra estrategia fomentada, en este caso, desde unos mecanismos externos que escapan al control interno de cada institución; una estrategia encaminada a reforzar o ampliar las posibilidades para hacer frente a los problemas que afectan a los medios de comunicación. En esta línea se considera que los medios de comunicación tradicionales, además de poder transformarse desde sus propias iniciativas voluntarias, también pueden verse empujados a actuar en dicha dirección por presiones ejercidas desde medios de comunicación alternativos basados, en parte, sobre las nuevas tecnologías.

El desarrollo de las nuevas tecnologías ha servido para que los ciudadanos tengan la posibilidad de plantear quejas sobre ciertas noticias, hacer públicas malas prácticas o protestar ante la falta de elaboración o precisión de una noticia. Los mecanismos de publicidad y de reclamación se extienden a través de los *blogs* o de las redes sociales y pueden desempeñar gran influencia en momentos concretos, recogándose

¹⁶ Hugo Aznar plantea un estudio detallado de los diferentes mecanismos de autorregulación que existen, entre los cuales analiza la función de: los principios editoriales, los códigos internos, los libros de estilo, los códigos deontológicos, el Ombudsman y el consejo de prensa. Este autor sugiere que cada uno aporta una serie de elementos positivos y que la complementación entre los diferentes mecanismos puede llevar a una mejora del escenario mediático en su conjunto, aunque reconoce, a su vez, el papel central de los mecanismos de control como el consejo de prensa. Ver Hugo Aznar, *Comunicación responsable. La autorregulación de los medios*, op.cit.

¹⁷ Cf. John Keane, «Media decadence and democracy», *Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, WZB*, op.cit., p. 22.

sus protestas incluso en ciertas ocasiones en los medios de masas «tradicionales». Los medios de comunicación y sus actividades son vigilados con más precisión con la difusión de Internet, y la asimetría del proceso de comunicación se ve reducida con este medio.

La acción de monitorizar que adquiere un papel central en su última propuesta democrática de Keane y que es planteada por el autor sobre todo de acuerdo con la influencia que la sociedad civil es capaz de ejercer sobre el Estado, parece ser aplicable también a la actividad de las empresas mediáticas en particular y a los agentes de la sociedad civil en general. La monitorización, es decir, la acción de vigilar o seguir a algo mediante un monitor, puede adquirir una importancia esencial para escudriñar la actividad de los medios desde otros medios de comunicación o ciudadanos que pueden denunciar o alertar de malas prácticas, errores informativos o la falta de pluralidad.

En este sentido, Kellner ha analizado la vigilancia que se ha realizado desde *blogs* de los Estados Unidos sobre los medios de comunicación corporativos desde el resultado de las elecciones del 2004. En su estudio concluye que desde diversos espacios de Internet se ha producido un creciente control y crítica hacia los medios dominantes y su forma de informar. Los errores, la falta de información, las noticias incompletas y la falta de competencias periodísticas de varios informadores son criticadas desde diversos espacios de Internet que adquieren notoriedad entre el público y que influyen sobre los medios dominantes, obligándoles, en casos concretos, a rectificar sobre ciertas informaciones y erratas.¹⁸

Los medios de comunicación alternativos pueden cumplir, de esta manera, un papel esencial sobre el conjunto del panorama mediático al presionar a los medios tradicionales en varios sentidos. Por un lado, para cumplir con los posibles compromisos adquiridos en los códigos éticos y, por otro lado, para demandar que cumplan con las exigencias y el bien interno que se le presupone desde la sociedad. La propia actividad de los medios de comunicación tradicionales se convierte en un blanco de la publicidad por la actividad de otros medios de carácter independiente, sin fin económico.¹⁹

Además, los medios de comunicación alternativos aportan otro aspecto esencial para la salud de la esfera pública y es que dificultan el proceso de *agenda-setting*.²⁰ Es decir, la decisión de aquello que es noticia y aquello que no lo es deja de estar en manos de unos pocos actores mediáticos globales en el momento que se expanden diferentes canales y medios de expresión. Una poliarquía de medios heterogéneos en manos de actores variados amplía las posibilidades de difundir una gran variedad de mensajes y dificulta el mantener silenciadas ciertas historias. Así pues, los medios alternativos pueden, potencialmente, paliar los problemas asociados con la concen-

¹⁸ Entre los ejemplos más destacados Douglas Kellner menciona la Web de Bob Somerby, www.dailyhowler.com que ha adquirido una relevante notoriedad en los Estados Unidos. Ver Douglas Kellner, *Media spectacle and the crisis of democracy, terrorism, war and election battles*, op.cit., pp. 232-233.

¹⁹ Cf. Edward S. Herman y Robert W. McChesney, *Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo*, op.cit., pp. 308-311

²⁰ Cf. Sebastián Valenzuela and Maxwell McCombs, «The agenda-setting role of the new media» in Don W. Stocks and Michael B. Salwen (eds.), *An integrated approach to communication theory and research*, Routledge, New York, 2009 (1996, 1ª), pp. 90-105.

tración mediática, ampliar los puntos de vista o matizar informaciones determinadas, cuando éstos logran consolidar su actividad.²¹

La complejidad y amplitud de los medios alternativos no pretende sintetizarse en esta breve aproximación hacia esta temática, ya que lo relevante para la presente reflexión es tener presente que a la propuesta centrada en la posibilidad de transformación interna de los medios se le suman otras herramientas procedentes del exterior. Es decir, al principio de publicidad propuesto, y la defensa de la aplicación de este principio a la realidad interna de los medios de comunicación como empresas, se le puede agregar el ejercicio de «monitorización» ejercido desde medios alternativos que presionan para que dicha transformación sea efectiva. Apoyando, en suma, al proceso democratizador de los medios de comunicación tradicionales.

5. LA CIUDADANÍA COMO ÚLTIMO PILAR

A lo largo de este artículo se han introducido algunas herramientas para conseguir que los medios funcionen de forma que potencien una buena salud democrática. En esta línea se ha señalado que, si bien estas instituciones tienen una finalidad económica —cuando no son medios públicos o alternativos—, los medios de comunicación trabajan con un bien interno —la información— que es irrenunciable para el sistema democrático y que necesita, por ello, de propuestas variadas para lograr la mejora de su estructura y funcionamiento.²² Evidentemente, tratar de lograr que estas instituciones funcionen de acuerdo con el bien social con el cual se le identifica no es una tarea sencilla, y es posible que en una mayoría de los casos su actividad no se corresponda con las expectativas. Pero renunciar a su mejora interna implica abandonar el proyecto de mejorar instituciones que afectan a los ciudadanos diariamente y al sistema democrático en su conjunto.

Además de los mecanismos internos y externos expuestos, la ciudadanía y las asociaciones de consumidores representan una última pieza que conviene sumar a dichos mecanismos. Como señala Cortina, el debate público en una sociedad compleja necesita, como condición indispensable, la creación de consumidores que expresen activamente su opinión.²³ De esta forma, además de la pluralidad de medios, de la monitorización de su actividad entre estos y del fomento de una ética de las organizaciones, se precisa de una ciudadanía activa y dispuesta a participar en los espacios de debate.

²¹ En opinión de Edward Herman y Robert McChesney los ejemplos más esperanzadores y vibrantes de estos nuevos medios alternativos son las emisoras de radio y televisión de acceso público y comunitario, así como los medios no lucrativos que se han establecido en veintenas de países, entre los que se encuentran Estados Unidos, Alemania, Haití, las Filipinas, etc. Asimismo consideran de gran trascendencia las asociaciones globales y regionales que se han consolidado a nivel global y que apoyan a este tipo de medios, entre estas se encuentran la Asociación Mundial de Radiodifusores Comunitarios, AMARC, y la Asociación Global de los Medios Alternativos, GAMA. Y también aprecian como una tendencia positiva el uso que se ha realizado de *Internet* por parte de ciertos activistas para la creación de medios no lucrativos y no comerciales. Ver Edward S. Herman y Robert W. McChesney, *Los medios globales. Los nuevos misiones del capitalismo corporativo*, op.cit., pp. 227-318.

²² Cf. Domingo García Marzá, «Ética de la comunicación y educación en valores: la responsabilidad de los medios de comunicación», *Filosofía Práctica y Persona Humana, Estudios* 262, 2004, p. 312.

²³ Cf. Adela Cortina, «Ciudadanía activa en una sociedad mediática» en Jesús Conill y Vicent Gózalvez (coord.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 28-29; Adela Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2003.

Esta ciudadanía debe adquirir una actitud crítica ante los medios, ser consciente de los compromisos adquiridos por éstos, así como saber las oportunidades que tienen para influir sobre los mismos. Es decir, el efecto de mecanismos autorregulación como, por ejemplo, el sistema de autocontrol de la publicidad no funcionará si los ciudadanos no plantean sus quejas y protestas de las malas prácticas publicitarias a través de estos órganos.²⁴ De la misma forma que los medios alternativos pueden ejercer poca influencia si éstos son seguidos y construidos exclusivamente por un grupo minoritario. Así, los mecanismos internos y externos dependerán, a su vez, de una ciudadanía activa deseosa de ejercer como dueña de su destino.

Es posible que, con estos elementos, las deficiencias que afectan a los medios puedan ser mitigadas, en cierta medida, por lo que respecta a la estructura de los medios. La propuesta normativa mediática centrada en los códigos éticos, por un lado, y las auditorías, por otro lado, unido ello a la presión ejercida de forma externa por lo medios alternativos, puede ser una orientación válida para lograr transformar los medios. Los códigos éticos representan una carta de presentación, y las auditorías se encargan de la evaluación del compromiso público planteado por el medio. Con ello, el ciudadano obtiene herramientas valiosas para conocer la actuación del medio, siendo imprescindible la actitud crítica y atenta de éste. Evidentemente, estos mecanismos sólo representan un paso entre otros posibles, pasos a los cuales se les puede sumar, seguramente, otras formas de autorregulación. Pero lo esencial para la reflexión sobre la sociedad civil, que se ha llevado a cabo en el presente reflexión, es el reconocimiento del valor en sí mismo que adquieren sus diferentes esferas. La sociedad civil no se piensa, así, sólo en referencia al Estado sino también hacia sí misma, como un ámbito desde donde se puede resolver problemas que le afectan, desde donde se puede democratizar sus estructuras y, en definitiva, desde donde se puede fomentar los recursos morales que posee.

BIBLIOGRAFÍA

- AZNAR, HUGO, *Comunicación responsable. La autorregulación de los medios*, Ariel, Barcelona, 2005.
- CAMPS, VICTORIA, «Instituciones, agencias y mecanismos de supervisión mediática» en JESÚS CONILL Y VICENT GOZÁLVEZ (coord.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 232-251.
- COMOR, EDWARD, «The role of communication in global civil society», *International Studies Quarterly*, vol. 45, no. 3, September 2001, pp. 389-408.
- CORTINA, ADELA, «Ciudadanía activa en una sociedad mediática» en JESÚS CONILL Y VICENT GOZÁLVEZ (coord.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 11-31.
- CORTINA, ADELA, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2003.
- FEENSTRA, RAMÓN, «Diferentes concepciones de sociedad civil: la problemática de un concepto», *Recerca*, núm. 8, 2008, pp. 47-66.
- GARCÍA MARZÁ, DOMINGO, «Sociedad civil: una concepción radical», *Recerca*, núm. 8, 2008, pp. 27-46.
- GARCÍA MARZÁ, DOMINGO, *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.
- GARCÍA MARZÁ, DOMINGO, «Ética de la comunicación y educación en valores: la responsabilidad de los medios de comunicación», *Filosofía Práctica y Persona Humana, Estudios 262*, 2004, pp. 303-315.

²⁴ Cf. Domingo García Marzá, «Ética de la publicidad» en Jesús Conill y Vicent Gozálvéz (coord.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 111-135.

- GARCÍA MARZÁ, DOMINGO, «Ética de la publicidad» en JESÚS CONILL Y VICENT GOZÁLVEZ (coord.), *Ética de los medios. Una apuesta por la ciudadanía audiovisual*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 111-135.
- HABERMAS, JÜRGEN, *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2009.
- HERMAN, EDWARD S. Y ROBERT W. MCCHESENEY, *Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo*, Cátedra, Madrid, 1997;
- KEANE, JOHN, *The life and death of democracy*, Simon & Schuster, London, 2009.
- KEANE, JOHN, «Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil» *Recerca*, núm. 8, 2008.
- KEANE, JOHN, *Media and democracy*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- KELLNER, DOUGLAS, «Habermas, the public sphere and democracy: a critical intervention» in LEWIS EDWIN HALM (ed.), *Perspectives on Habermas*, Open Court, Illinois, 2000, pp. 102-197.
- KELLNER, DOUGLAS, *Media spectacle and the crisis of democracy, terrorism, war and election battles*, Paradigm, London, 2005.
- NORRIS, PIPPA, *Digital divide. Civic engagement, information poverty, and the Internet worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- VALENZUELA, SEBASTIÁN AND MAXWELL MCCOMBS, «The agenda-setting role of the new media» in DON W. STOCKS AND MICHAEL B. SALWEN (eds.), *An integrated approach to communication theory and research*, Routledge, New York, 2009 (1996, 1ª), pp. 90-105.

EL CONFLICTE LINGÜÍSTIC VALENCIÀ I LA HISTORICITAT DE L'EXISTÈNCIA

Salvador Cuenca i Almenar
Universitat Jaume I de Castellón

Abstract: What is special about the Valencian linguistic conflict? Traditional accounts of the conflict are based on historicism, which considers past as a closed set of occurred facts. Historicism claims that there is a truth about our past, which can be impartially recovered by expert historians. In Valencia, two groups of historians contend for the truth about the past of the vernacular language. I argue that this struggle will end with the assumption of the attitude of historicity (*Geschichtlichkeit* according to Heidegger's vocabulary), which allows the speakers to distinguish between the realms of orality and *scripta*. The realm of orality is bound with the traditional narration of the past (*Geschichtlichkeit*), whereas the realm of *scripta* is projected towards the needs of the future (*Zukunftigkeit*). All these distinctions provide the background against which I can depict the peculiar relationship with the past held in Valencia: the linguistic conflict of Valencia can be used to explain that the past is not closed and dead, but that it is open and alive.

Keywords: Heidegger, Historicity, Historicism, Catalan standardization, Catalan dialectology.

1. És fàcil percebre com els diversos discursos historiogràfics sobre la nostra llengua no han recaptat l'acceptació unànime dels parlants. Enmig de l'enfrontament historiogràfic, una perspectiva filosòfica alternativa pot canviar el punt de vista sobre el nostre conflicte quotidià. El propòsit d'aquestes línies és contemplar el conflicte lingüístic valencià des del concepte d'historicitat (*Geschichtlichkeit*) encunyat per Martin Heidegger. Per al filòsof alemany, la historicitat és l'estructura bàsica de l'existència i s'oposa a la perspectiva de l'historicisme dominant avui en la nostra relació amb el passat. Gràcies al concepte de *Geschichtlichkeit*, podem rebutjar la tendència actual a considerar la història com el conjunt de fets escaiguts, que serien reconstruïts lògicament i objectiva per l'historiador metòdic, i, en canvi, podem pensar que duem la història dins de nosaltres mateixos.

Des d'un principi, cal explicitar que aquesta ponència pretén desterrar els prejudicis reificadors del passat. Així doncs, es tractarà de refutar els prejudicis ingenus que susciten les polèmiques eixorques al voltant de la llengua que estic parlant.

Martin Heidegger entén la temporalitat dinàmicament ja que el passat i el futur estan vius en el present, en oposició a la concepció del progrés lineal del temps, constituït per un agregat d'instantos discrets, en què cada ara esdevé independent i separat del passat i del futur. Aquesta concepció lineal del temps fonamenta la perspectiva historicista. Així mateix, la separació entre passat, present i futur es reflecteix en les estructures verbals de les llengües indoeuropees, les quals enclaustoren al subjecte

que les parla en un ara estanc, impermeable als ahirs i demans i, també, reclouen l'historiador que relata el passat amb aquestes estructures verbals.

Segons Heidegger, l'historiador comprova el passat a partir de les preocupacions calculadores del present. Per això, per al pensador alemany, la historiografia com a relat amb pretensions d'objectivitat provoca l'extinció de la història com a passat viu, tot i enarborar la consigna de preservar-lo tal com fou. L'anhel de preservar objectivament el passat talla les arrels que el lliguen al present i ensorra la historicitat de l'existència. Per a trobar-la, hom ha de negar el domini de la historiografia com a relat que subjecta asfixiantment els creients en una tradició impermeable, que considera el passat com quelcom eternament fixat. Per a amerar historicitat, hom ha de considerar el passat tan obert com el present, perquè ambdós —l'ahir i l'ara— estan empalats per l'anticipació calculadora del futur. Aquesta anticipació calculadora confereix el flux dinàmic al passat, que ja no s'hi pot entendre sòlidament com un *corpus* d'estudi objectiu i estanc, ans com un riu que modifica el seu cabal incertament. El mateix càlcul de possibilitats que hom efectua quan relata el seu propi passat, es palesa a nivell col·lectiu quan s'assumeix la veu col·lectiva d'un passat o d'un altre divers. Consegüentment, aquest relat calculador del passat atorga la incertesa que amera tota historiografia prop del cor. Calculem, estabornits per la por del futur, quins passats ens convenen més i ens els relatem *rashomonicament*. A nivell individual i, també, col·lectiu.

Segons el filòsof germànic, la subjecció dels relats historiogràfics es pot trencar atzarosament; ningú no pot assegurar que se'n deslliurarà a cops de voluntat. Per això, propose considerar la batalla valenciana per la llengua com un esdeveniment afortunat, que ens fa palès que cadascú du la història dins d'ell —cadascú: des del llaurador tradicional a l'historiador metòdic.

Gràcies al concepte de *Geschichtlichkeit*, podem adreçar la perspectiva habitualment inclinada a considerar una dissort la batalla per la llengua, envers un punt de vista contrapicat, des del qual podem observar aquest conflicte com una clariana en la qual s'albira afortunadament la historicitat de l'existència, açò és, la vitalitat de la història: el passat és ara. La perspectiva habitual hereta inconscientment la inclinació de l'historicisme vuitcentista a tractar el passat com un recinte tancat que s'ha d'obrir mitjançant el treball dels historiadors i arxivers encorbats. En canvi, un punt de vista contrapicat permet la possibilitat d'escoltar de nou les paraules ofegades per l'historicisme calculador dels discursos vencedors.

El punt de vista contrapicat de la historicitat pot ser compartit per catalanistes i secessionistes; per contra, assumint la perspectiva historicista, aquests bàndols tan sols resulten enemics que malden per imposar els seus discursos oposats a l'hora de presentar el passat de la nostra llengua tal com fou. Allò a què es dirigeix la historiografia historicista és al conjunt de casos particulars que s'han escaigut i que la sistematització intel·ligent de l'historiador pot compilar. Per això, dos discursos historiogràfics enemics malden a València per compilar, sistematitzar i presentar els fenòmens lingüístics tal com foren.

2. Per a Heidegger, el passat és allò que som ara i, a més, conscientment. El passat no remet, per tant, als efectes que van surant en el present a partir de causes pretèrites sense la consciència de qui els pateix, per exemple, no es refereix a la condició il·legítima present d'un fill bastard que desconeix els pares autèntics. Per consegüent,

el passat no pot constituir el rerefons autèntic que agermana els parlants valencians inconscients, que encara desconeixen la veritat manipulats per un discurs historiogràfic o l'altre. Aquest tipus de passat com a rerefons autèntic no existeix, per al filòsof germànic el passat està desenvolupant-se i desplegant-se ara.

L'actitud de l'historicisme creu en l'existència d'un passat pur, actitud que rau a la base dels capteniments apologetics que condemnen els enemics, mentre que l'actitud de la historicitat (*Geschichtlichkeit*) assumeix que som algú gràcies a allò que hem sigut adés i gràcies als que han sigut abans, per això, en el dia d'avui necessitem relacionar-nos activament amb els ahirs tèrbols, és a dir, en el present som factors del passat imperfecte. Aquesta condició gràcies a la qual som és motejada per Martin Heidegger amb un neologisme alemany: *Gewesenheit*. El participi del verb «sein», «ser» en alemany, és «gewesen», conjugat amb el verb auxiliar «sein», per això, el nostre «jo he sigut» es tradueix a l'alemany «*ich bin gewesen*». Cal remarcar que la nostra variant medieval «yo so stat / jo sóc estat» és paral·lela a la construcció alemanya, que ha inspirat Martin Heidegger en l'anàlisi de la condició de «siguda» de la nostra existència. D'ací que es pugui dir en l'argot d'aquest filòsof «jo sóc Martin» o «jo sóc alemany» tant com «jo sóc sigut». Barroerament es podria traduir *Gewesenheit* per «siguditat» o «condició de sigut».

Deixaré de banda el problema de la mínima quantitat de valencians que poden relacionar-se activament amb testimonis manuscrits del passat i passaré a exposar les actituds dels apologetes lingüístics davant la incorrecció dels traïdors. Qualsevol profeta de la veritat lingüística s'afanya a aportar dades i citacions històriques a favor de la seua reconstrucció teòrica. Igualment, promet que aquestes citacions provenen de fonts històriques fidedignes i que permeten reportar-nos el passat tal com fou, recuperant els fets autèntics soterrats davall de les mentides publicades mediàticament pels partits polítics del bàndol contrari. Aquestes últimes promeses són el lloc comú tant del catalanisme com del secessionisme, escenificades als diversos ens normatius i mitjans de comunicació valencians.

Lluny del fangar d'aquests escenaris que malden per representar la llengua genuïna i el temps pretèrit tal com fou, l'actitud de la historicitat (*Geschichtlichkeit*) propugna acceptar la siguditat (*Gewesenheit*), permetent una relació activa amb el passat. L'acceptació de la *Gewesenheit* permet superar el conflicte lingüístic perquè no es professaria beatament que existeix un passat pur que s'ha de salvaguardar contra les interpretacions deformadores dels enemics traïdors. Recordem, que l'actitud de la historicitat nega l'existència d'un passat pur i tancat a l'espera del rescat. Podem constatar com en la nostra dialèctica ambdós bàndols pretenen assumir el discurs dominant dels rescatadors i vencedors, emparant-se en el criteri de científicitat els catalanistes i en el poder de la tradició oral els secessionistes. Tanmateix, es pot percebre com ambdós sovint adopten el posat dels quasi vençuts, dels dipositaris d'una veritat en perill d'extinció: els secessionistes enfront de la invasió catalanista i els catalanistes enfront de la indeturable castellanització.

3. No oferisc ací una absurda síntesi reconciliadora entre el catalanisme i el secessionisme, sols critique l'anhel vuitcentista de recuperar el passat tal com vertaderament fou i de descriure'l objectivament. La crítica ferotge a l'historicisme va acompanyada de l'atac al concepte de veritat imperant en la nostra mentalitat europea, basat teòricament en una part de l'obra d'Aristòtil, després convertida en sistema. En

contra de la concepció de l'aristotelisme sobre la veritat, per a Heidegger aquesta no és una propietat de les nostres afirmacions i negacions, és a dir, la veritat no sorgeix de les nostres unions de subjectes i predicats quan s'adeqüen o es corresponen amb la realitat. Al contrari, la veritat s'esdevé o s'escau en la realitat. Les afirmacions vertaderes són una part més de la realitat, no un espill que la reflecteix. En aquestes afirmacions vertaderes l'espessor embolicada de la realitat s'atenua com una clariana enmig d'un bosc.

Consegüentment, d'acord amb aquesta visió alternativa al sistema aristotèlic, la veritat de les afirmacions historiogràfiques tampoc no sorgeix de l'adequació amb les realitats passades, ans la veritat sobre el passat s'escau en el present. El passat no és un camp clos obert al treball i al bon sentit o intel·ligència de l'historiador, sinó que el passat s'està fent en el present, perquè som ara el nostre passat (*wir sind gewesen/nosaltres som siguts*). Així, la manera de relacionar-nos amb el passat és repetir-lo en el present, o siga, reviuere'l activament.¹

Aquesta possibilitat de reviuere el passat permet concebre la història com un camp de batalla actual, en el qual triomfa el discurs dels vencedors que vol sotmetre no sols el cos dels vençuts, ans també la seua consciència històrica. Les vestes d'objectivitat i de rigor asèptic del discurs historiogràfic dels vencedors dissimulen la pretensió de sotmetre la consciència i el desig dels vençuts. Sols en les batalles irresoltes es pot percebre la història com una part de la realitat, com una clariana oberta enmig de l'espessor dels discursos vertaders tancats. Sols en les batalles irresoltes es pot sentir com la història no tracta del passat sinó que esdevé en el present. No existeix un passat tancat que es pugui rescatar, sinó que el passat és ara com a remembrança, de la mateixa manera que no existeix objectivament l'inici d'un flirteig, sinó que depèn del record de les parts implicades: el cor, els dits, els ulls, les cames...

Dins de la dissort de conuiuere quotidianament amb disputes eixorques entre catalanistes i secessionistes, podem albirar la benaurança de percebre la nostra batalla lingüística com una clariana en la qual es revela la veritat com una part de la realitat enmig l'espessor de molts altres àmbits en els quals sols podem sentir la veritat com un espill situat al defora. L'àmbit del passat pur no existeix, per això, la història de la nostra llengua no està escrita i, per això, s'afanyen diverses tendències a fer-la. Aquesta batalla lingüística permet copsar que el futur està tan poc determinat com el passat. Tot i el posat dels quasi vençuts, els catalanistes i secessionistes senten que no se'ls enduen les ventades de la història, sinó que són ells els que porten el testimoni dels ahirs per a construir un millor demà.

4. Després d'aquesta breu exposició dels conceptes de *Geschichtlichkeit* i de *Gewesenheit* podem inferir hipotèticament que, si els enemics lingüístics canvien la perspectiva de l'historicisme per l'actitud de la historicitat, es tallarà l'arrel del conflicte

¹ L'actual govern valencià ens proporcionà una oportunitat de reviuere l'entrada de Jaume I el 9 d'Octubre de 2008 o de remembrar l'exposició universal de 1909 amb himne en valencià inclòs el 22 de Maig de 2009; de la mateixa manera Canal 9 ens ha oferit diverses telesèries mancades de rigor cada colp que calia remembrar les efemèrides de les glòries valencianes, com ara la telesèrie rodada en castellà sobre Ausiàs March. No obstant, aquest tipus de commemoracions sobresurten per la barreja anacrònica d'elements que l'espectador rep passivament, mentre que la repetició de la historicitat es caracteritza per l'actitud activa de qui pretén obrir els ahirs i fer història.

(*stásis*) per tres raons: (1) La visió del passat pur i tancat que s'ha de salvaguardar es transformaria en la creació de nous relats sobre la història de la llengua. (2) El criteri per a discriminar els diferents bàndols del conflicte deixaria de ser l'origen de la llengua i l'adscripció o secessió de la comunitat catalana i consistiria en la funció del valencià en el present de cara al futur; hi hauria qui defensara l'ús del valencià en qualsevol context al mateix nivell que el castellà i qui preferira la utilització del vernacle sols en els àmbits tradicionals i folklòrics. (3) La identitat no seria l'element aglutinador del poble valencià sinó la divisió o el conflicte (*stásis*),² ja que la batalla pel nom i per la normativa de la llengua permetria repetir el passat, tornar a aglutinar-nos escoltant les paraules dels morts silenciades per les veritats especulars dels ens normatius, com ara la RACV o l'AVL, hipertrofiats a base de diners públics.

La raó (1) serviria per a establir una treva entre els diversos bàndols, ja que ens adonaríem de la quantitat d'angles cecs del passat que els historiadors pretenen omplir amb hipòtesis més o menys fiables. Aquestes hipòtesis interpretatives estan basades en raonaments sobre esdeveniments passats, enllaçats com a causes i efectes pels estudiosos. És a dir, la nostra creença en la història parteix d'unes inferències de la causa a l'efecte, amb les quals els historiadors enganxen els dispersos vestigis del passat. Així, escoltant una veu tan poc germànica com la de David Hume, podem recomanar un sa escepticisme que impediria parlar raonablement sobre un passat tancat i pur, perquè tota inferència causal proporciona un coneixement contingent. A més, els vestigis també s'han conservat contingentment, com ara el famós fragment de la Bíblia Valenciana atribuïda a Bonifaci Ferrer. L'assumpció de la contingència de les inferències sobre dades històriques és el primer pas per a adonar-nos que no existeix un passat pur i defugir així els dogmatismes historicistes, que són el motiu o l'excusa del nostre conflicte endèmic. Endèmic però contingent —cal afegir oximòricament.

Això no obsta per assumir la raó (2). Encara que no es puga rescatar el passat tal com fou, necessitem repetir-lo i commemorar-lo per a ser algú. Som algú en tant que repetim i commemorem «nous d'octubre» o «vint-i-cinc d'abril» o «dotzes d'octubre». Som en tant que ja hem sigut, *wir sind gewesen*. Per això, de cara a ser algú necessitem repetir inventivament el que ja han sigut els nostres, remarcant que la invenció troba la coherència que manca en els angles cecs dels ahirs. Per això, cal situar la qüestió en la funció de la llengüa en el present, més que no en l'origen en el passat. Així els termes del conflicte esdevindrien diàfans, ja que la disputa deixaria d'enfangar-se en els vestigis tèrbols i contingents dels manuscrits, dels documents notariais, de la toponímia i antroponímia medievals i se centraria en l'ús present de cara al futur: hi ha qui consideraria el valencià com un residu folklòric destinat a l'ús festiu i oral i hi ha qui l'utilitzaria en qualsevol àmbit.

Aquesta dicotomia palesaria els valors dels bàndols, uns preferirien el valor tradicional de les variants regionals, perquè la llengua vencedora amb projecció universal és el castellà; altres preferirien el valor compartit de les formes comunes amb altres dialectes de cara al futur, perquè en valencià es poden fer coses valuoses, com ara descriure la recerca del bosó de Higgs o fer la història d'una llengua assumint l'ac-

² No es pot generalitzar que l'ocultació del conflicte aglutine millor qualsevol comunitat política, hi ha societats que mantenen i manifesten la *stásis* com a cohesionadora social, per exemple, el sistema de castes fonamental per a la identitat hindú.

titud de la historicitat. Per tant, la raó (2) permet desestimar l'existència d'un passat pur com a motiu del conflicte i centrar la disputa al voltant d'uns termes més definits, els quals radiquen en les passions, simpaties i preferències amb què valorem les nostres paraules. Així es pot superar un conflicte que no està motivat per les raons de la història, sinó per les passions del present de cara al futur.

L'acceptació que les arrels de la batalla lingüística s'afonen en les passions humanes enganxaria amb la raó (3), perquè ens motivaria a assumir que el poble valencià no es caracteritza per la cohesió identitària, sinó que està aglutinat al voltant d'un conflicte irresolt. Heus ací la grandesa del conflicte que alguns retrotrauen a l'any 1238 i al percentatge de repobladors catalans de València. Ni els decrets de Nova Planta ni les lleis de l'espanyolisme franquista ni l'Estatut d'Autonomia per una banda, ni les modes de la cort de Germana de Foix ni les tendències nacionalistes dels primers anys d'aquesta jove democràcia per l'altra, han acabat d'imposar una veritat sobre com parlen i com han de parlar els valencians. La comunitat dels valencians no té una identitat, sinó que està cohesionada pel conflicte (*stásis*), com una parella de vells amants que ni poden viure junts ni separats. La raó (3) permetria acceptar aquesta manca d'identitat lingüística valenciana com un signe d'admirable senectut enmig de la galopant uniformització taxonòmica del planeta, com un senyal del fet que no s'ha imposat ningú identitàriament, encara no almenys. El conflicte se superaria perquè s'acceptaria la manca d'identitat i perquè les normes imposades per a manifestar-la deixarien de fer-nos farfallejar. Així es dissoldrien les tendències proselitistes de molts valencians, amb què supleixen la mancança de creences que expandir, com tants altres europeus hereus de la mentalitat missionera de la mediació. Tot i això, cal ser conscient que la renúncia al proselitisme és difícil, quan hi ha mitjans de comunicació i modes que prediquen amb molta més força que qualsevol llei d'immersió o d'ús d'una llengua minoritzada.

5. Per últim, podem aplicar les anteriors reflexions a dues opinions comunes (*éndoxxa*) del catalanisme valencià, ara per ara el bàndol més actiu des del punt de vista de la creació i publicació. Un dels llocs comuns de l'estandardització catalanista —esclava de l'historicisme vuitcentista— és que cal tornar als orígens d'una llengua no contaminada pel procés de castellanització, per això pretén ser fidel a la llengua medieval. Un altre lloc comú és la urgència per convertir-se en una llengua útil, per a la qual cosa necessita unificar-se i suprimir les variants històriques i dialectals. Aquests dos llocs comuns s'oposen. L'enfrontament s'estableix entre l'acceptació de la perspectiva historicista que postula la recuperació de la puresa de la llengua medieval i la necessitat de modernitzar-la per a fer-la funcionar com funciona la variant actual més normalitzada, a saber: el català central.

Aquesta oposició se superaria negligint la perspectiva historicista, ja que condueix a l'enfrontament entre la necessitat de justificar històricament la unitat de la llengua i la urgència funcionalista d'adoptar un estàndard únic utilitzable de cara al futur —una adopció que revela que l'interès per la llengua se sembla més a l'educació d'un fill que no al respecte reverencial cap a un pare. En aquest punt, l'actitud de la historicitat (*Geschichtlichkeit*) escoltaria veus de morts mentre sacrifica les variants no normatives del valencià en ares del futur —molt o poc— del català (*Zukunftigkeit*). Tot i això, les variants valencianes representarien la clariana en la qual l'espessor de la normativitat es diluïra per deixar veure allò que anima i dona vida a

les normes, a saber, la manca de identitat del ser humà errant (*unheimlich*) que transita el planeta a la recerca d'una llar. Una llar que alimente la fam d'identitat: un poble i una història i una llengua. Les variants no normatives del valencià representen aquell substrat monstuós i errant (*unheimlich*) que anima la galopant uniformització i normalització del ser humà dins el caliu d'una llar.

També podem resoldre l'oposició d'aquests llocs comuns atorgant distints àmbits d'ús a les modalitats lingüístiques que se'n deriven: el dialecte i l'estàndard. En primer lloc, l'actitud de la historicitat permet acceptar la dispersió de varietats dialectals en el canal de l'oralitat i de la privacitat, la dispersió intermitent de qui torna a una llar per festes. Així, els parlants amb l'actitud de la historicitat repeteixen el passat a través dels vestigis folkloritzants i dels àmbits orals que ens fan «siguts» mitjançant la privacitat, el retrobament i la familiaritat. Aquests àmbits familiars no s'aglutinen a l'entorn de discursos historiogràfics, sinó al voltant del caliu que les llars han sigut. L'escalfor privada de l'oral. En segon lloc, la pressió calculadora del futur (*Zukunftigkeit*) insta a reforçar la varietat estàndard en l'*escrita* i en alguns usos orals públics de prestigi, com ara els informatius de ràdio i televisió, tendint tant com siga possible a la cohesió de tot el català. Així, els normalitzadors aglutinen els parlants futurs amb la imposició d'unes regles del català estàndard, per tal de competir amb altres llengües segons l'arriscada lògica dels mercats.

L'actitud de la historicitat ens revela que som i fem el passat, és a dir, som algú a condició de seure i parlar al costat de la llar; som algú a condició que ja ho hagen sigut altres abans que ens conten com hem sigut —i aquesta condició ens motiva a fer història d'un passat tan calent i obert com un *flirt*, a pesar dels mercats que el volen tancar. Així com fem el futur, parlem del passat.

LAS UNIDADES DE SELECCIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA DIACRÓNICA

Sònia Martín Marsà
Universidad de Salamanca

Abstract: In the last decades, one of the most important themes in philosophy of biology has been the definition of the term «evolutionary individuality» (since Lewontin published his famous article in 1970) and one of the primary purposes has been to determinate the meaning of the phrase «unit of selection». We can find a large spectrum of positions, going from Dawkins' reductionism, to Gould's pluralism. However, there is a common denominator in the traditional discussions: most of philosophers of biology take a synchronic approach for studding the biological hierarchy, «forgetting» that the hierarchy itself is a consequence of evolution by natural selection. The aim of this article is to show that a diachronic approach is better for understanding the complexity of the biological world and permits us to realize not only what a unit of selection is, but the necessary conditions for *becoming* it.

Keywords: unit of selection, biological hierarchy, diachronic approach, emergence, downward causation, cooperation, competition, conflict mediator.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas y de un modo especial durante los últimos dos años¹ la filosofía de la ciencia ha mostrado un interés creciente por los cambios que, a la luz de los nuevos avances y descubrimientos científicos, está experimentando la teoría de la evolución. Uno de los temas más recurrentes en el debate evolutivo es la definición de «unidad de selección» y para abordarlo, los distintos filósofos y biólogos se han centrado en tres cuestiones fundamentales: (1) la determinación de las características abstractas que definen el llamado «individuo evolutivo», es decir, la delimitación de las condiciones necesarias que éste debe cumplir, (2) la explicitación de las unidades de selección que *di facto* se encuentran en la naturaleza, hecho que ha puesto en evidencia un amplio espectro de posturas, que abarca desde el reduccionismo genético de Williams o Dawkins hasta el pluralismo propuesto por Gould y Eldredge y (3) el análisis lógico-semántico del propio debate, una deconstrucción de la problemática que logrado mostrar las razones por las cuales la pregunta «¿quién es la verdadera unidad de selección?» ha recibido respuestas tan dispares.

El presente artículo parte de un hecho indiscutible: los diversos tipos de individuos evolutivos se organizan en una serie de niveles que conforman algo parecido a

¹ Durante el 2009 la biología evolutiva ha celebrado un doble aniversario: el bicentenario del nacimiento de Darwin y los 150 años desde la primera edición de *El origen de las especies*.

una «jerarquía» (una especie de macrosistema biológico formado, a su vez, por otros sistemas) en la que encontramos —en orden creciente de complejidad— genes, redes genética, células, organismos multicelulares, colonias, demes, especies y clados. Por lo general, tanto los defensores de la selección a un único nivel (génico u organísmico) como los partidarios de la selección multinivel se limitan a asumir la existencia de dicha jerarquía, utilizándola para argumentar a favor o en contra de una determinada postura en el debate, tratándola como una especie de instrumento conceptual (y, por lo tanto, atemporal) que resulta relativamente útil a la hora de aprehender la complejidad del mundo biológico. Al hacerlo, a menudo parecen olvidar que la propia jerarquía es fruto de la evolución. A lo largo de estas páginas se mostrará que adoptando un enfoque diacrónico es posible concebir los distintos niveles de un modo bien distinto: no como punto de partida para comprender mejor cuál es la entidad seleccionada, sino como resultado genuino de la evolución; en otras palabras, los niveles biológicos no se entenderán como herramientas epistemológicas, sino como verdaderos problemas ontológicos a los que es necesario dar una respuesta. La dinamización de la cuestión presupone un cambio notable de perspectiva, encarna el giro del *ser* al *devenir*, lo cual implica que en lugar de estudiar las propiedades esenciales que un individuo evolutivo posee, empezamos a preguntarnos cómo las *adquiere*. Para ello es necesario considerar las mayores transiciones evolutivas, momentos en los que tanto los enfoques reduccionistas como holistas, ambos imprescindibles, se muestran insuficientes cuando se toman por separado. La filosofía se verá obligada a lidiar con conceptos como el de emergencia o causación descendente² y a afrontar de un modo complejo las consecuencias provocadas por las relaciones de cooperación y competición que tienen lugar durante la formación de un nuevo tipo de individuo evolutivo.

2. DEBATES CLÁSICOS SOBRE UNIDADES DE SELECCIÓN

En *El origen de las especies* Darwin sostiene que el mecanismo de la selección natural actúa a un solo nivel, el organísmico, y que todo orden superior emerge de las luchas entre organismos individuales, luchas que conducen a un éxito reproductivo diferencial.³ Aunque raramente apreciada por sus contemporáneos, la audaz y resuelta insistencia de Darwin en la exclusividad del nivel organísmico es seguramente uno de los rasgos más radicales y distintivos de su teoría.⁴ Aproximadamente un siglo después, Fisher escribirá: «el término selección natural debería incluir no sólo la supervivencia selectiva de los individuos de la misma especie, sino de las especies del mismo género o familia en competencia mutua»,⁵ y al hacerlo abrirá las puertas a un debate sobre la posibilidad de selección a escala supraorganísmica. En 1976 Dawkins publicará *El gen egoísta*, donde señalará los genes como verdaderos agentes causales de la evolución, y emprenderá el camino hacia el reduccionismo biológico. Tal y como se apuntaba en la introducción, existen tres líneas de discusión relacionadas directamente con este tema, cada una de las cuáles puede resumirse en

² Para un tratamiento detallado se recomienda la lectura de Bedau, M. (2002): «Downward causation and the autonomy of weak emergence», *Principia*, 6(1):5-50.

³ Darwin, Ch. (2005): *El origen de las especies*, Espasa, Madrid, capítulos III y IV.

⁴ Gould, S. J. (2004): *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona, p. 38.

⁵ Fisher, R. A. (1958): *The genetical theory of natural selection*, Dover, New York, p. 50

una pregunta: (1) ¿Qué es un individuo darwiniano? (2) ¿Cuáles son las principales entidades evolutivas y cuándo actúan como unidades de selección? (3) ¿Qué significa preguntarse por las unidades de selección?

2.1. Definición de individuo darwiniano

En 1970 Lewontin publica un artículo⁶ en el que expone las tres condiciones que «encarnan el principio de evolución por selección natural»: variación fenotípica, aptitud diferencial y herencia; según el autor, todo objeto que posea estas características podrá considerarse una unidad de selección. Darwin veía el organismo como un sujeto que poseía estas características, pero según el biólogo estadounidense existen otras entidades que satisfacen estas condiciones y que, por lo tanto, pueden evolucionar mediante un mecanismo de selección. Si bien Lewontin trata la reproducción (término que subyace a la idea de aptitud diferencial) como una noción primitiva, Griesemer⁷ señala la necesidad de especificarla, añadiendo dos requisitos a los ya existentes: en primer lugar, que la entidad «hija» *contenga*, como parte física, objetos o estructuras que anteriormente habían pertenecido a la entidad «madre»⁸ y, en segundo lugar, que la capacidad de reproducirse sea un rasgo que las entidades *adquieran* a lo largo de la vida (esto es: que no nazcan con ella), lo cual implica la existencia de un ciclo vital. La propuesta de Griesemer no sólo establece un importante vínculo entre los procesos de desarrollo y los evolutivos, sino que resalta una idea crucial: la reproducción consiste en la producción de entidades hijas que *ocupan el mismo nivel* en la jerarquía biológica que la entidad parental. El paleontólogo S. J. Gould y la filósofa de la ciencia E. A. Lloyd, ampliarán la definición de Lewontin hasta llegar a establecer siete condiciones necesarias que todo individuo darwiniano debe poseer para ser considerado tal: tener un comienzo y un final discretos y poseer una estabilidad suficiente entre ambos (criterios vernáculos); estar sujetos a reproducción, herencia, variación e interacción (criterios propiamente evolutivos).⁹

2.2. Reduccionismo y pluralismo en el debate sobre las unidades de selección

Durante la década de los '60 y los '70, se produce un cierre de filas entorno a la bandera de la selección génica y organísmica, junto con una negación explícita de la selección en los niveles superiores. Una de las críticas más importantes que recibe la teoría de la selección natural en los niveles superiores de jerarquía biológica tiene relación con las «innecesarias complicaciones» que conllevan las explicaciones a escala supraorganísmica. Citando a Williams: «la selección de grupo

⁶ Lewontin, R. C. (1970): «The Units of Selection», *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1: 1-18.

⁷ Griesemer, J. (2000): «The units of evolutionary Transition», *Selection*, 1: 67-80.

⁸ La reproducción organísmica, la división celular, la replicación del ADN, la especiación y la reproducción démica, entre otras, satisfacen este criterio.

⁹ Gould, S. J. & Lloyd, E. A. (1999): «Individuality and adaptation across levels of selection: How shall we name and generalize the unit of Darwinism?», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96(21): 11904-11909.

y la adaptación biótica son conceptos más onerosos que la selección génica y la adaptación orgánica, por lo que sólo deberían invocarse cuando la explicación más simple es claramente inadecuada».¹⁰ Williams pretende convencernos de que el suyo es un argumento a favor de la parsimonia, una aplicación de la «navaja de Occam» a las explicaciones relacionadas con la evolución, pero lo cierto es que lo que él nos ofrece no es un principio lógico sobre la complejidad argumental, sino un postulado empírico sobre la simplicidad ontológica. Una selección ejercida simultáneamente a varios niveles jerárquicos puede representar un sistema más complejo que una selección ejercida exclusivamente sobre los organismos, pero la naturaleza puede obrar —y de hecho lo hace— de esta manera. Siguiendo a Williams, Dawkins llevará a cabo un proceso de atomización extrema y defenderá que «la unidad básica de la selección natural no es la especie, ni la población, ni siquiera el individuo, sino las pequeñas unidades de material genético que convenimos en llamar genes».¹¹ En la ontología de Dawkins, un mundo constituido por replicadores y vehículos, los animales no son más que máquinas construidas por los propios genes para pasar de una generación a otra y «son los genes los que, por su propio interés, manipulan los cuerpos que los transportan».¹² Pero la idea de que la selección actúa únicamente sobre la entidad más elemental, el gen, es, en algunos casos, errónea¹³ y, en otros, incompleta, ya que existe una amplia gama de entidades (situadas en los distintos niveles de la organización jerárquica del mundo biológico) que pueden evolucionar por un mecanismo de selección. El término individuo significa, literalmente, indivisible, y hace referencia a una entidad elemental de un sistema mayor y más complejo. Los individuos, por lo tanto, no pueden ser divididos en partes más pequeñas que mantengan las propiedades críticas del *todo* que componen. En su obra cumbre¹⁴ Gould nos propone una jerarquía anidada compuesta por seis niveles de selección: genético, celular,¹⁵ orgánismico, poblacional, específico y cladístico, ofreciéndonos diversos ejemplos de mecanismo selectivo a cada uno de esos niveles. En circunstancias apropiadas, y lo bastante amplias para permitir la evolución de la vida planetaria, individuos pertenecientes a varios niveles (genes, linajes celulares, organismos, demes, especies, clados) pueden actuar como unidades de selección darwiniana. Evidentemente, esta idea se contrapone a la convicción darwinista de que los organismos representan el nivel fundamental y que los otros niveles o bien no existen como tales, o bien están subordinados a los primeros, o bien sólo son relevantes en circunstancias muy singulares y claramente restringidas.

¹⁰ Williams, G. C.: *Adaptation and natural selection*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 124.

¹¹ Dawkins, R. (2002): *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, p. 51.

¹² Dawkins, R. (2003): «Una máquina de supervivencia» en Brockman, J.: *La tercera cultura*, Tusquets, Barcelona, p. 70.

¹³ Aunque el gen puede comportarse como una unidad de selección, la mayoría de los ejemplos citados por Dawkins no se corresponden con las situaciones en las que esto sucede. En los casos que presenta lo que rige es selección orgánismica, ya que son los organismos y no los genes los que interactúan de forma directa con el entorno.

¹⁴ Gould, S. J. (2004): *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona, p. 715-746.

¹⁵ Uno de los ejemplos más significativos de selección celular es el caso de las células cancerígenas, que funcionan eficientemente desde el punto de vista reproductivo y muestran grandes ventajas sobre las llamadas células «normales».

2.3. Cuatro entidades abstractas propuestas como unidades de selección

Uno de los motivos por los que el debate sobre las unidades de selección sigue abierto es que la propia pregunta ¿qué es una unidad de selección? encierra en su interior múltiples interpretaciones. La diversidad de las respuestas, por lo tanto, no siempre implica incompatibilidad de teorías, sino que más bien pone de manifiesto la existencia de diferentes soluciones a *distintos* problemas. Siguiendo a Lloyd,¹⁶ podemos distinguir cuatro sujetos abstractos que han sido concebidos por algunos autores como unidades de selección: el interactor, el replicador, el beneficiario y el manifestador de adaptación. Las cuestiones sobre *interactores* se focalizan en la descripción del propio proceso de selección (esto es: en la interacción entre la entidad y el entorno) y en cómo esta interacción contribuye a la evolución. El éxito del interactor a menudo se refleja en el éxito de los replicadores, de lo cual no se deriva, sin embargo, que ambas entidades sean equiparables. Para Dawkins, el *replicador* por excelencia es el gen, ya que éste posee las tres características esenciales que se le exigen a un replicador: longevidad, fecundidad y fidelidad.¹⁷ Otro interrogante importante, pero conceptualmente distinto a los anteriores, es el de *quién se beneficia*, en última instancia, del proceso de evolución por selección natural, tema que a menudo se ha tendido a confundir con otra cuestión, la de a qué nivel se produce una determinada *adaptación*, es decir, cuál es la entidad que la manifiesta.

3. EL PASO DEL SER AL DEVENIR. ENDOGENEIZACIÓN DE CONCEPTOS

A pesar de que los planteamientos expuestos hasta el momento han contribuido positivamente al debate, lo cierto es que no cubren todo el marco explicativo: no muestran que los niveles de selección son *producto* de la evolución y se limitan a considerar como un instrumento epistemológico lo que, en realidad, es el objeto de investigación. La jerarquía biológica no viene «impuesta» por el investigador que estudia el mundo biológico, no es un modo de ordenar la realidad elegido por el sujeto; la emergencia de los distintos niveles (que no son eternos y tienen una historia) no es un tema colateral y, de hecho, debería encontrarse en el corazón de la discusión. La pregunta que este artículo quiere poner sobre la mesa es ¿cómo llega una entidad a ser un individuo darwiniano? ¿Cómo adquiere los requisitos necesarios? Se podría objetar que, en realidad, todos los participantes de los debates sobre unidades de selección son perfectamente conscientes de que la jerarquía biológica no es eterna, y que todos ellos saben que la célula procariota precede a la eucariota, que los organismos unicelulares son anteriores a los pluricelulares y que estos últimos son previos a la formación de las colonias. Pero lo cierto es que, por muy conscientes que sean, esto no se refleja en sus discusiones. Lo que se critica es que durante décadas, el debate sobre los niveles de selección se ha centrado en el estudio de mecanismos de selección en cada uno de los niveles, tratando la jerarquía biológica no como un problema evolutivo, sino como un dato de hecho. Sin embargo, algunos biólogos

¹⁶ Lloyd, E. A. (2000): «Units and the levels of selection. An anatomy of the Units of Selection debates» en Singh, R. S. & Krimbas, C. B. & Paul, D. B. (eds.): *Thinking about evolution. Historical, philosophical and political perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.

¹⁷ Dawkins, R. (2002): *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, p.21-22.

teóricos¹⁸ han enfocado el tema desde una perspectiva diacrónica, esforzándose por comprender cómo ha evolucionado dicha jerarquía. En 1995 Maynard Smith estudia la evolución de la organización jerárquica a partir de las mayores transiciones que se han producido en la evolución y Michod, una década después, empieza a proponer los primeros modelos explicativos para la formación de los distintos tipos de individualidad. Estas transiciones incluyen: replicadores en estado libre → red de replicadores encerrados en compartimentos; genes inconexos → cromosomas; células procariotas → células eucariotas con orgánulos intracelulares; organismos unicelulares → organismos multicelulares; organismos individuales → colonias. Al intentar dilucidar qué es lo que tienen en común cada uno de los casos señalados, nos percatamos de que en todos ellos un número de pequeñas unidades, originariamente capaces de sobrevivir y reproducirse por ellas mismas, se agrupan en una unidad mayor, creando un nuevo nivel de organización.¹⁹ El paso de una perspectiva atemporal a una diacrónica es un claro ejemplo de una tendencia más general en la teorización de la evolución: la de «endogeneizar» parámetros y conceptos que en el pasado se trataban de un modo exógeno. La tasa de mutación²⁰ o la segregación mendeliana²¹ son dos ejemplos de nociones básicas que se usaban como instrumentos independientes o externos y que parecían no requerir ningún tipo de explicación. Al abordar la evolución bajo una perspectiva diacrónica, los parámetros y conceptos que antes eran tratados de un modo primario, reclaman una explicación evolutiva. ¿Por qué es tan importante el paso de una formulación sincrónica a una exposición diacrónica en el estudio de los niveles de selección? ¿Cuál es el problema en el planteamiento de los debates precedentes? Existen por lo menos tres razones para afirmar que las discusiones anteriores son si no teóricamente inadecuadas, sí incompletas o mejorables: (1) los conceptos usados para explicar la selección natural no son primitivos, sino el resultado de un mecanismo de selección; (2) en esos debates, las nociones de individuo y de grupo eran tratadas en términos absolutos, cuando en realidad son conceptos relativos y (3) en la perspectiva tradicional, existe cierta dificultad para captar las analogías entre los procesos selectivos cuando éstos se producen en niveles distintos. Al abordar la jerarquía biológica desde una perspectiva diacrónica nos vemos obligados a resolver un dilema: la elección entre estrategias explicativas de tipo reduccionista o de tipo holista, alternativa que se plantea allí donde existe una estructura todo-partes. Una vez establecida la jerarquía, la explicación desde el propio nivel puede parecer la más apropiada, pero si lo que queremos explicar es la evolución de la propia estructura jerárquica, entonces el reduccionismo se convierte en la opción más adecuada. Dado que las colectividades biológicas están constituidas por partículas de un nivel inferior que se unieron para formar un todo, la expli-

¹⁸ Uno de los primeros científicos en tratar el tema desde una nueva perspectiva fue Buss, L. W. (1987): *The evolution of individuality*, Princeton University Press, Princeton.

¹⁹ Okasha, S. (2006): *Evolution and the levels of selection*, Clarendon Press, Oxford, p. 218.

²⁰ Hoy en día sabemos que la tasa de mutación varía ampliamente *dentro de y entre* los grupos taxonómicos y que ésta, además, depende de una compleja maquinaria molecular, lo cual contribuye a reafirmar que aquélla es un *producto* de la evolución

²¹ La segregación mendeliana es el nombre con el que se conoce la segunda ley de Mendel. Los evolucionistas tempranos asumen que la segregación obedece las leyes de Mendel y luego deducen las consecuencias; existe, sin embargo, la cuestión primordial de por qué la segregación es mendeliana, es decir, por qué evolucionó de ese modo y no de otro.

cación «desde abajo» se convierte en esencial, sobre todo durante las primeras fases de la transición; el motivo último es que necesitamos entender las fuerzas selectivas que permitieron a las partículas abandonar su existencia en vida libre. Desde la perspectiva diacrónica, la cuestión de los niveles de selección no consiste simplemente en identificar los distintos estratos jerárquicos en los que actúa la selección —así es cómo se había concebido tradicionalmente—, sino más bien en identificar los mecanismos que, en el origen, permitieron evolucionar cada uno de dichos niveles.

4. EMERGENCIA Y CAUSACIÓN DESCENDIENTE

La noción de emergencia, que ha recibido un renovado interés en los últimos años debido al desarrollo de las ciencias de la complejidad, es altamente problemática desde el punto de vista filosófico. ¿Cuál es la relación entre un fenómeno emergente y los procesos subyacentes? La relación es doble: el fenómeno en el nivel macro (emergencia) *depende de* y es *autónomo respecto a* los procesos en el nivel micro.²² Podemos imaginar tres nociones distintas de emergencia que nos permiten compatibilizar ambos requisitos y, por lo tanto, resolver la paradoja: la emergencia nominal, la fuerte y la débil; sólo la última resulta adecuada para tratar la cuestión de los niveles de selección. La emergencia nominal hace referencia a ese tipo de propiedades propias del nivel superior que no pueden poseer las entidades del nivel inferior. El problema de esta noción tan amplia de emergencia, es que en realidad no *explica* cuáles son dichas propiedades, sino que asume su fácil identificación. En el otro extremo encontramos la noción de emergencia fuerte, que hace referencia a aquel tipo de propiedades pertenecientes al nivel superior que tienen un poder causal sobre el inferior, un poder que, sin embargo, no puede ser explicado por la agregación de las potencialidades del nivel micro. La consecuencia obvia de este hecho es que la emergencia fuerte empieza justamente donde termina la explicación científica, lo cual la convierte en un candidato inadecuado para nuestra toma de posición. Situada entre la emergencia nominal y la fuerte encontramos una noción intermedia —nos referiremos a ella como emergencia débil— que logra resolver de modo satisfactorio la tensión que existe entre el reduccionismo y la autonomía, al colocarlos en ámbitos completamente distintos: el nivel macro dependerá *ontológicamente* y *causalmente* del nivel micro, pero será autónomo desde un punto de vista *explicativo*. Una de las características más interesantes de la emergencia débil es su capacidad para afrontar satisfactoriamente la noción de causación descendente: el hecho de que las causas del nivel macroscópico puedan tener efectos sobre el nivel microscópico descarta la idea de que se trate de un *pifenómeno*.

5. LAS MAYORES TRANSICIONES EVOLUTIVAS. COOPERACIÓN, COMPETICIÓN Y MEDIADORES DE CONFLICTO

La vida se organiza jerárquicamente: genes, redes genéticas, cromosomas, células procariotas, eucariotas, organismos multicelulares y grupos de organismos. Lo esen-

²² Bedau, M. (2002): «Downward causation and the autonomy of weak emergence», *Principia*, 6(1): 5-50.

cial en las transiciones evolutivas no es la simple aparición de un nuevo sujeto, si no la creación de un *nuevo tipo de individuo darwiniano*, lo cual implica: (1) la entidad creada pertenece a un nuevo nivel (antes inexistente), (2) cumple los requisitos para ser considerado un individuo y (3) posee las propiedades para ser una unidad de tipo darwiniano. La aplicación de una teoría de la selección multinivel a las transiciones evolutivas debe responder a cómo un grupo de individuos preexistentes se convierte en un nuevo individuo evolutivo (con propiedades darwinianas como la reproducción, la herencia o la variación) y a cómo la nueva entidad logra «protegerse» del mecanismo de selección que impera en el grupo de constituyentes que la forman.²³ En el caso de un grupo formado por organismos, se asume que el efecto de la cooperación es uniformemente positivo a nivel colectivo, pero negativo para el organismo individual.²⁴ La situación es bastante más complicada cuando los componentes del grupo son células eucariotas y la colectividad es un organismo multicelular.

5.1. Cooperación y competencia en la creación del organismo multicelular

La creación de interacciones cooperativas entre los individuos del nivel inferior es un paso necesario en las transiciones evolutivas; éstas representan un costo para los miembros del nuevo grupo y, al mismo tiempo, un beneficio para el individuo que se está formando. La otra cara de la moneda de la cooperación es la competencia, que conduce al conflicto entre individuos del nivel inferior, con las consecuentes repercusiones en los dos niveles (micro y macro). Con la emergencia de una nueva entidad en el nivel superior de la jerarquía también se crea la oportunidad (obviamente antes inexistente) de un conflicto entre ambos niveles. Definiremos los «mediadores de conflicto» como aquellos rasgos del organismo multicelular emergente que *limitan* el mecanismo de selección en el nivel inferior (celular), un clarísimo ejemplo de la noción de causación descendente antes mencionada. Para posibilitar la permanencia de la entidad emergente, los mediadores de conflicto crean nuevas funciones a nivel de organismo. El organismo requiere adaptaciones que regulen el conflicto entre sus componentes de tal modo que su individualidad y su capacidad evolutiva no se vean frustradas por la continua variación y selección de los constituyentes. Para comprender el origen de los organismos puede ayudar pensar en ellos como un grupo de células que cooperan, relacionadas con un descendiente común. La selección entre células —por debajo del nivel orgánico— podría destruir la armonía entre el organismo y amenazar su integridad individual, y la competición entre células podría favorecer las células no cooperantes que persiguen su «interés» a expensas de los organismos. Para que el organismo emerja como unidad evolutiva no sólo se tienen que haber desarrollado modos de regular las tendencias competitivas de las células, o modos de promover sus interacciones cooperativas para beneficio del organismo, también tienen que existir mecanismos que aseguren la capacidad de heredar las nuevas propiedades; de ese modo el organismo podrá evolucionar como una verdadera

²³ Michod, R. E. (1997): «Evolution of the individual» en *The American Naturalist*, vol. 150: S5-S21.

²⁴ Los grupos con una alta proporción de individuos que cooperan pueden terminar siendo mayores en tamaño (contribuyendo con más genes a la generación sucesiva) que los grupos con muchos miembros competitivos.

unidad darwiniana.²⁵ El principal factor que influye en el tamaño de un organismo adulto es el ritmo de replicación y de muerte de las células cooperantes y competitivas, a lo largo del tiempo disponible para el desarrollo. Si asumimos que las células mutantes (no cooperantes) se replican más rápidamente, entonces entendemos por qué éstas producen organismos adultos de mayor tamaño, pero menos funcionales. La cooperación, en cambio, «roba» tiempo y energía a la replicación, de modo que las células cooperantes se replican más lentamente que las células mutantes. Este es el motivo por el cual los organismos compuestos de muchas células cooperantes terminan siendo más pequeños pero, eso sí, más funcionales que los organismos hechos de un gran número de células mutantes. Dado que la capacidad de adaptación del organismo depende del *tamaño* y de la *funcionalidad*, la *cooperación* entre células tiene efectos tanto *positivos* como *negativos* para el organismo.

Comportamiento De las células	Nivel de selección	
	Célula	Organismo multicelular
Competición	(+) se replican más rápidamente o sobreviven mejor	(+) mayor tamaño (-) menos funcional
Cooperación	(-) se replican más lentamente o sobreviven peor	(-) menor tamaño (+) más funcional

Fig. 1 Efectos de la competición y cooperación

5.2. Mediadores de conflicto

La teoría de la selección multinivel predice que para que un organismo emerja de la cooperación de células, éste debe adquirir adaptaciones que reduzcan el conflicto, de tal modo que la balanza de la selección se incline a favor del organismo y no de las células que lo componen. Hay abundantes evidencias de que los organismos están dotados de estos rasgos: la línea germinal separada de la somática, el ciclo de vida que pasa a través de un «cuello de botella»²⁶ y el control del organismo sobre sus propias células (a través del sistema inmunitario o de la muerte celular). Centrémonos en el primero de ellos. Toda entidad biológica muestra dos conjuntos principales de funciones, vegetativas y reproductivas, correspondientes a los dos componentes básicos que posibilitan la evolución: la supervivencia y la reproducción. Estas funciones biológicas básicas se realizan de un modo distinto en las formas unicelulares y en los organismos multicelulares. En el primer caso, una misma célula es responsable de ambas actividades, pero éstas no se dan nunca simultáneamente, están disociadas

²⁵ Michod, R. E. (2003): «Cooperation and conflict mediation during the origin of multicellularity» en Hammerstein, P (ed.): *Genetic and cultural evolution of cooperation*, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 261-307.

²⁶ Existen dos hechos contrastantes: por un lado, se asume que la multicelularidad evolucionó debido a las ventajas que ésta suponía para las células del nuevo organismo; por otro lado, se observa que la mayoría de organismos multicelulares empieza su ciclo vital como una célula (cigoto). ¿Cómo se explica el continuo retorno al estadio unicelular al empezar cada generación? La razón es que el cuello de botella unicelular actúa como mediador de conflicto, al incrementar el «parentesco» entre células, de modo que los intereses de éstas se alinean con los del organismo.

en el tiempo. En los individuos multicelulares, con separación entre línea germinal y somática, los dos conjuntos de funciones se disocian: algunas células se especializan en funciones vegetativas, mientras otras se especializan en funciones reproductivas. De ese modo, las expresiones de ambas funciones cambian de un contexto temporal a uno espacial: ahora las dos pueden tener lugar simultáneamente. Debido a esta nueva reorganización, los dos componentes esenciales para la evolución —reproducción y supervivencia— se pueden *optimizar independientemente*. La integridad individual del organismo será posible gracias a la existencia de una línea germinal: cuando un grupo de células es «secuestrado» tempranamente en el desarrollo, la oportunidad de variación y selección celular es muy limitada y la capacidad de heredar los rasgos codificados en el cigoto queda plenamente protegida. En las formas unicelulares, cada división celular daba como resultado la reproducción del individuo,²⁷ pero en los organismos multicelulares la división de la mayor parte de las células no está asociada a este evento.²⁸ Al disociar la división celular de la reproducción, la división celular puede servir para realizar otras funciones relacionadas con el crecimiento del nuevo individuo o con la diferenciación celular.

6. CONCLUSIONES

Al interpretar los individuos darwinianos como sistemas biológicos nos encontramos frente a la paradoja que encierra la *unitas multiplex*: el todo es *más* y, al mismo tiempo, *menos* que la suma de sus partes. Veamos por qué. Un sistema nunca se reduce a la mera yuxtaposición de sus componentes; es una unidad con cualidades, rasgos y capacidades nuevas que surgen de su organización global; atendiendo a las propiedades emergentes, podemos afirmar que *el todo es MÁS que la suma de sus partes*. En las distintas transiciones evolutivas y, más concretamente, en la formación del organismo multicelular, entran en escena los «mediadores de conflicto», rasgos emergentes del nuevo individuo que dotan a la nueva unidad de una serie de propiedades de las que antes carecía. Al mismo tiempo, sin embargo, constatamos la presencia de distintos constreñimientos, ya que al formarse el nuevo individuo, sus componentes —las células en el caso de la formación del organismo pluricelular— pierden algunas de sus propiedades esenciales,²⁹ es decir, algunas cualidades que los constituyentes poseen (cuando se consideran aisladamente) desaparecen al entrar a formar parte del sistema. El hecho de que la organización comporte grados de subordinación diversos a nivel de los constituyentes y que existan ciertos constreñimientos es lo que nos permite afirmar que *el todo es MENOS que la suma de sus partes*. Al tratar la jerarquía biológica desde un punto de vista diacrónico las transiciones pasan a primer plano, y nos vemos obligados a considerar la emergencia del nuevo individuo (que surge no sólo debido a la cooperación, sino también al conflicto entre constituyentes) y los fenómenos de causación descendiente (la existencia de diversos

²⁷ Esto significa que la división celular está estrictamente asociada a la reproducción.

²⁸ En las formas unicelulares, la división está estrictamente asociada a la inmortalidad, mientras en los individuos multicelulares tiene un potencial limitado y variable en la mayoría de los linajes celulares

²⁹ Un ejemplo es la especialización de las distintas células, que al unirse ven desaparecer algunos de los rasgos que previamente —cuando eran unidades independientes— poseían. Pensar en la separación entre funciones reproductivas y vegetativas.

mediadores de conflictos). Al meter bajo el reflector algunos conceptos que antes se daban por sentado y que no se estimaban problemáticos, se contribuye a la endogeneización de aquello que antes se consideraba exógeno; lo que antes se entendía como primitivo ahora es susceptible de ser explicado. Si el tratamiento diacrónico ha arrojado nueva luz al debate sobre las unidades de selección, seguramente también podrá contribuir a iluminar otros debates de mayor complejidad, como la definición de la vida, fenómeno emergente por excelencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA-ANZALDO, A. (1997): «The gene as unit of selection: a case of evolutive delusion», *Ludus Vitalis*, 5(9):91-120.
- BEDAU, M. (2002): «Downward causation and the autonomy of weak emergence», *Principia*, 6(1): 5-50.
- BEDAU, M. (2007): «What is life?» en SAKAR, S. & PLUTYNSKI, A. (eds.): *A companion to the philosophy of Biology*, Blackwell, New York, pp. 455-471.
- BICKHARD, M. H. & CAMPBELL, D. T. (2003): «Variations in variation and selection: the ubiquity of the variation-and-selective-retention ratchet in emergent organization complexity», *Foundations of Science*, 8: 215-282.
- BUSS, L. W. (1987): *The evolution of individuality*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- DAWKINS, R. (2002): *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona.
- DAWKINS, R. (2003): «Una máquina de supervivencia» en BROCKMAN, J.: *La tercera cultura*, Tusquets, Barcelona, pp. 69-88.
- DAWKINS, R. (2004): «An ecology of replicators», *Ludus Vitalis*, 12(21):43-52.
- FISHER, R. A. (1958): *The genetical theory of natural selection*, Dover, New York.
- GELLMAN, M. (2003): *El quark y el jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, Tusquets, Barcelona.
- GOULD, S. J. (2004): *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona.
- GOULD, S. J. & LLOYD, E. A. (1999): «Individuality and adaptation across levels of selection: How shall we name and generalize the unit of Darwinism?», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96(21): 11904-11909.
- GRIESEMER, J. (2000): «The units of evolutionary Transition», *Selection*, 1: 67-80.
- HAZEN, R. (2001): «Emergence and the origin of life», *Astrobiology*, 1(3):234-252.
- KAUFFMAN, S. (2003): «Orden gratuito» en Brockman, J.: *La tercera cultura*, Tusquets, Barcelona, pp. 315-324.
- KOSHLAND, D. E. (2002): «The seven pillars of life», *Science*, 295:2215-2216.
- KÜPPERS, B. O. (1993): «Confrontando la complejidad. Problemas de reducción el biología», *Ludus Vitalis*, 1(1):117-135.
- LANGTON, C. (2003): «Un modelo dinámico» en BROCKMAN, J.: *La tercera cultura*, Tusquets, Barcelona, pp. 325-338.
- LEWONTIN, R. (1970): «The units of selection», *Annual Reviews of Ecology and Systematics*, 1:1-18.
- LLOYD, E. A. (2000): «Units and levels of selection. An anatomy of the Units of Selection debates» en SINGH, R. S. & KRIMBAS, C. B. & PAUL, D. B. (eds.): *Thinking about evolution. Historical, Philosophical and Political perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LLOYD, E. A. (2005): «Why the genes will not return», *Philosophy of Science*, 71: 287-310.
- MARGULIS, L. & SAGAN, D. (2008): *Microcosmos*, Tusquets, Barcelona.
- MAYNARD SMITH, J. (1997): *The major transitions on evolution*, Oxford University Press, New York.
- MAYR, E. (1997): «The objects of selection», *Proceedings of the Academy of Natural Sciences*, 94: 2091-2094.
- MICHOD, R.E. & HERRON, M. D. (2006): «Cooperation and conflict during evolutionary transitions in individuality», *Journal of Evolutionary Biology*, 19: 1406-1409.
- MICHOD, R.E. (2003): «Cooperation and Conflict mediation during the origin of multicellularity» en HAMMERSTEIN, P. (ed.): *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, the MIT Press, Cambridge, MA, pp. 261-307.
- MICHOD, R.E. (2003): «Cooperation and conflict during the unicellular-multicellular and prokaryotic-eukaryotic transitions» en MOYA, A & FONT, E (eds.): *Evolution: From molecules to Ecosystems*, Oxford University Press, Oxford, pp.195-208.

- MICHOD, R.E. (1997): «Evolution of the individual», *The American naturalist*, 150: S5-S21.
- MICHOD, R. E. & NEDELCO, A. M. (2003): «On the reorganization of fitness during evolutionary transitions in individuality», *Integrative and Comparative biology*, 43: 64-73.
- MOYA, A. (1996): «La génesis recursiva de la complejidad biológica», *Ludus Vitalis*, 5(7): 5-16.
- OKASHA, S. (2006): *Evolution and the levels of selection*, Claredon Press, Oxford.
- PERETÓ, J. (2005): «Controversies on the origin of life», *International Microbiology*, 8:23-31.
- RICHARDSON, R. C. (2001): «Complexity, Self-organization and Selection», *Biology and Philosophy*, 16: 655-683.
- WATERS, C. K. (2005): «Why genic and multilevel selection theories are here to stay», *Philosophy of Science*, 72:311-333.
- WILLIAMS, G. C. (1996): *Adaptation and natural selection*, Oxford University Press, Oxford.

LA CAUSALITAT FINAL ARISTOTÈLICA I EL PRINCIPI ANTRÒPIC FORT, JUSTIFICACIONS IL·LEGÍTIMES EN LA COSMOLOGIA TELEOLÒGICA DEL DISSENY INTEL·LIGENT

Vicent Claramonte Sanz
Universitat de València

Abstract: This paper raises a critic epistemology about two of main arguments argued by intelligent design supporters in order to ground a teleologic world view: Aristotle's final cause and the so called anthropic principle. Regarding the first, it discusses the confusion in Genetics between formal and final causes, fallacy underlying William Paley's watchmaker argument, and also discusses the idea of teleonomy suggested by Ernst Mayr or Francisco Ayala. And regarding anthropic principle, the article discuss about its two main grounds, that is; the slim or null and void possibility of life in a different universe from well-known one, and on the other hand, the perfection in the observable fine-tuned universe. Finally, it ends with a brief note about respective positions defended by William Dembski and Steven Weinberg in this matter.

Keywords: philosophy of science, philosophy of biology, science and religion, intelligent design, epistemology

En discutir la teleologia inherent a la natura, els arguments defensors de les concepcions cosmològiques finalistes solen confondre les característiques de l'aparent «projecte de la natura», es a dir, l'aparença de pla generada per l'eficàcia de la selecció natural i exhibida per l'organisme adaptat, amb les del presumpte «projecte d'una intel·ligència». Resulta més fàcil advertir aquesta confusió recordant que la creativitat impersonal generada per l'acció de la selecció natural és fruit d'un doble procés. Consisteix en un filtrat negatiu de caràcters, supressor dels menys aptes per a assolir adaptació, però també en un mecanisme acumulatiu de caràcters que ofereixen avantatges per a procurar-la.¹ La sinergia entre aquest doble efecte de selecció natural i altres factors mediambientals, permet ensamblar estructures en aparença improbables i idòniament «projectades per» als propis objectius de supervivència i reproducció actuals, a través d'una llarga seqüència de passos intermedis dotats d'un avantatge adaptatiu específic.

1. CAUSALITAT FINAL ARISTOTÈLICA. ESPECIFICITATS EN BIOLOGIA

La idea aristotèlica de causa final pot considerar-se un dels principals antecedents conceptuals i filosòfics del disseny intel·ligent. Aristòtil entén la causa final com *Tò*

¹ «A aquesta conservació de diferències i variacions individuals favorables i a la destrucció d'aquelles que són perjudicials, l'he nomenat selecció natural o supervivència dels més aptes». Darwin, 1970: p. 90.

hoû héneka, és a dir, allò amb vista a la qual cosa es fa un'altra. Atés que passem perquè és bo per a la salut, el benefici per a la salut és la causa final del passeig, diu l'Estagirita.² Aplicada al àmbit cosmològic, la causalitat final propicia comprendre les entitats naturals com a obra establida en funció del seu específic fi o *télos*, i per això la pròpia finalitat particular determina la seua generació i alteracions, plantejament que permet comprendre a la natura com un conjunt ordenat o *táxis* de fins. I aplicant la teoria aristotèlica de les causes en Biologia, se segueix que la causa material equivaldria a la substància bioquímica de l'ésser viu, la causa formal explicaria perquè l'encreuament entre goril·les produeix un goril·la i no un mandril, la causa eficient equivaldria a la selecció natural operant a partir de la variabilitat genètica, i la causa final explicaria la funció d'una mà prensil, agafar.

1.1. Confusió entre causalitat final i causalitat formal

Malgrat això, l'aplicació en Biologia de la teoria aristotèlica de les causes no està exempta de certs problemes conceptuals, tots ells latents en la concepció cosmològica finalista implícita en el disseny intel·ligent. Un dels més comuns deriva de la confusió entre causa final i formal, i gravita sobre l'àrea de coneixement pròpia de la Genètica. Consisteix a associar la causa final al programa o codi genètic de tota cèl·lula d'un organisme, i la seua conseqüència és atribuir a projecte intencional el desenvolupament de l'ésser conforme a un model formal genèticament configurat. Així, una goril·la és una goril·la i engendra goril·les en virtut del genoma «goril·la», codificat en el nucli de les seues cèl·lules i dels mecanismes de desenvolupament característics de la seua espècie. Podem afirmar que els seus trets adaptatius tenen en aquests mecanismes genètics la seua causa formal, no final.

La comprensió de la diferència entre ambdues millora recordant com Aristòtil, quan exposa la seua teoria de les causes, distingeix entre factors externs i interns de la causalitat, és a dir, entre les causes internes, com és ara material i formal, i externes, com ara eficient i final. L'òvul fecundat de la goril·la ja està dotat amb les instruccions genètiques necessàries per a generar un individu de l'espècie goril·la i no d'una altra; i així, per factors interns i des d'un principi, la configuració formal «goril·la», i no qualsevol altra, ja està anticipadament representada. Aristòtil diria que aqueix òvul conta ja amb el *eidós*, amb la forma substancial o essència formal de la classe «goril·la», i per tant disposa ja de totes les potencialitats naturalment necessàries per a actualitzar-se en goril·la al seu moment. Però no com el resultat d'un projecte planificat per un factor o agent extern, sinó com l'intern desenvolupament d'un programa formal genèticament codificat, mitjançant un recorregut vinculat i intrínsec de canvis graduals en procés d'acumulació i conduent a l'èxit quant a supervivència i adaptació, i cal que la fidelitat al susdit programa genètic formalment causal siga màxima per a garantir la continuïtat generacional exigida per l'evolució. Sota aquestes coordenades s'aprecia millor el miratge del dissenyador sobrenatural intel·ligent, contra el teló de fons del codi genètic, preconfigurat en el nucli cel·lular com a conseqüència de l'èxit adaptatiu acumulat a través del temps geològic.

² «I en altre sentit, causa és la fi, es a dir, allò perquè és qualsevol cosa, per exemple, el passejar respecte de la salut». Veja's 194b, 30-35, en Aristòtil, 2002: p. 159.

Les consideracions del paràgraf anterior permeten basar la distinció entre qualsevol principi teleològic i la teleonomia del desenvolupament, noció amb la qual Ernst Mayr i Francesc Ayala³ han reintroduït les causes teleonòmiques amb total rigor en el marc d'una investigació científica empíricament verificable.⁴ Una rentadora té un programa que una ment intel·ligent li ha introduït de manera finalista, però els organismes no. Aristòtil ho va captar perfectament, a l'afirmar que en els organismes vius, les causes formals i finals coincideixen, perquè en els éssers vius les causes finals són determinades per la natura interna de la matèria orgànica, circumstància que no ocorre en els artefactes projectats conforme a un pla preconcebut.

Ara s'adverteix millor la fal·làcia subjacent al raonament analògic proposat per William Paley, a l'equiparar organismes i artefactes: la causalitat formal i final convergeixen en l'ésser viu, però en els artefactes divergeixen. Per això, són incomparables ambdues per a justificar una teleologia externa inexistente en els organismes, i la seua equiparació pretén la falsa transferència a l'ésser viu d'una causa final només present en l'artefacte. Afirmar que en un òvul fecundat existeix un goril·la en potència, com proposava Aristòtil, és molt distint d'afirmar que en l'òvul està la causa final de l'arribar a goril·la, com pretenen Paley o el disseny intel·ligent, distinció sense la qual s'incorre en un preformisme⁵ retroactiu i en la mateixa confusió fal·laç de Paley entre artefactes i organismes.

1.2. Finalitat o utilitat en l'origen, no en el present

Però encara subsisteix alguna dificultat addicional no meynspreable, derivada d'aplicar el nus del concepte aristotèlic de causa final en teoria evolutiva. En parlar de causalitat final, Aristòtil requereix que el resultat del procés haja estat causat de manera finalista des del seu inici, de tal manera que, sense eixe fi, l'objecte no existiria. En Biologia, aquesta qüestió ha estat debatuda fins la fartada amb l'exemple de l'ull, proposat en el seu moment per Darwin, i la finalitat del qual s'ha discutit com un dels temes més controvertits de la teoria evolucionista, tant per les seues detractors, entre ells els proponents del disseny intel·ligent, com pels seus partidaris, entre ells últimament Stephen Gould o Keneth Miller. L'atribució de finalitat en la *fitness* o aptitud adaptativa d'un organisme o estructura mostra fins a quin punt el pensament creacionista és incapaç de raonar més enllà de l'estat present dels éssers vius, per a comprendre'ls com el fruit reeixit d'una història evolutiva.

La qüestió crítica és si el fet que un ull exercisca funcions visuals implica que haja estat desenvolupat per a realitzar aqueixa funció. O, parafrasejant el teixit conceptual proporcionat per la teoria causal aristotèlica, si la utilitat visual de l'òrgan oftàlmic

³ «Alguns evolucionistes han rebutjat les explicacions teleològiques perquè no han reconegut els diversos significats que pot tenir el terme «teleologia» [...]. Aquests biòlegs actuen correctament en excloure certes formes de teleologia de les explicacions evolutives, però s'equivoquen en afirmar que totes les explicacions teleològiques haurien de ser excloses de la teoria evolutiva. Aquests mateixos autors utilitzen en realitat explicacions teleològiques en els seus treballs, però no volen reconèixer-les com a tals o bé prefereixen cridar-les d'alguna altra forma, com ara «teleonòmiques». Ayala, Dobzhansky, *et al.*, pàg. 494 i 499.

⁴ Pievani, 2006: p. 121.

⁵ Concepció filosòfic-biològica defensada per certs biòlegs del segle XVIII, segons la qual, les estructures de l'organisme adult ja estan contingudes en miniatura en el germen de cadascun dels éssers vius.

justifica afirmar que l'ull té la seua causa final en la funció de veure, com defensen els partidaris del disseny intel·ligent i l'argumentari creacionista en general.

Poden citar-se almenys dues evidències contràries que «percebre pels ulls mitjançant l'acció lumínica», siga la causa final de l'ull. En primer lloc, la funció «veure» s'ha assolit en la història evolutiva de la vida de formes molt diverses i independents,⁶ i gràcies a un cúmul d'avantatges intermedis, cadascuna d'elles aportades per mutacions genètiques completament aleatòries o contingents respecte al seu propi context adaptatiu. Una sèrie acumulada d'esdeveniments casuals no pot haver estat promoguda per una causa final, això sembla difícilment discutible. Especialment si es tracta d'esdeveniments doblement casuals com els biològic-evolutius, perquè un canvi evolutiu requereix tant l'atzar d'una mutació aleatòria del caràcter previ, produïda a nivell genètic, com l'atzar d'un avantatge específic del caràcter modificat en entorn canviant, rendibilitzada a nivell ecològic. L'espessor probabilística d'aquest doble filtre casual converteix l'evolució biològica en estanca a la causalitat final.

Però a més a més, i en segon lloc, en molts casos la utilitat actual d'un òrgan o estructura no correspon en absolut amb el seu origen històric. Segons mostra incontestablement el registre fòssil paleontològic a partir de les seues correlatives homologies, tant les ales de les aus com les potes dels vertebrats terrestres procedeixen de les aletes dels peixos. Per això els biòlegs afirmen que ales i potes són aletes exaptades, és a dir, compreses des de la perspectiva d'un holisme històric-evolutiu, constitueixen un mateix òrgan funcionalment evolucionat per exaptació. Concloent, si en l'origen les ales i les potes no ocupaven les funcions de volar i caminar, tal com en l'actualitat les coneixem, sinó funcions natatòries distintes, doncs el vol i la locomoció no van poder constituir la seua causa final quan sorgiren en les espècies fòssils.

Potser ara s'aprecie amb major nitidesa com la idea de teleologia o finalitat, constant en el nucli lògic del disseny intel·ligent, en realitat és l'efecte col·lateral i il·lusori de la utilitat que observem actualment, un miratge de la *fitness*, eternitzat mitjançant una projecció retroactiva mancada de veritable fonament en la història natural. Només prescindint a priori de la història biològic-evolutiva d'un caràcter i del seu desenvolupament en l'individu, pot afirmar-se *hic et nunc* que la causa final de l'ull consisteix a veure. Però la filosofia creacionista subjacent al disseny intel·ligent, al partir de la premissa d'un sorgiment abrupte i *ex novo* de la vida i les espècies, és incompatible amb tota història natural compresa com a sistema holístic immanentment dinamitzat pel canvi, excloent així tota conclusió que mostre la precedència d'un ancestre comú. Considerant l'evidència proporcionada en Paleontologia pel registre fòssil, una filosofia biològica compresa exclusivament des del present requereix ignorar tal quantitat de coneixement contrastat sobre fets consolidats, que el seu producte cognitiu senzillament manca de tot interès científic.

Com mostra Alessandro Minelli,⁷ l'anàlisi *evo-devo* permet valorar cadascun dels processos que intervenen en el desenvolupament dels organismes, òrgans i estructures a través d'una doble lent interpretativa. La primera, orientada a atalair la lògica funcional intrínseca del procés just en l'etapa que s'actualitza durant el desenvolupament

⁶ En forma de placa pigmentària, calze o copa, ull en càmera, ull compost, ull integrat per retina i còrnia, etc. L'estudi divulgatiu clàssic és Dawkins, 1988. Els biòlegs discuteixen entre 28 i 40 rutes evolutives diferents per arribar a l'ull.

⁷ Minelli, 2003.

pament, i no amb la intenció de la «previsió» del seu èxit futur. I la segona, tendent a rastrejar el possible significat adaptatiu del procés en el moment històric que va sorgir durant la història evolutiva de l'espècie, i no en l'instant present. Concebre, a l'estil del preformisme, que un ou és només un adult en potència o que els éssers unicel·lulars van aparèixer, malgrat haver sorgit milions d'anys abans, «amb intenció de l'arribada» dels pluricel·lulars, suposa un egocentrisme del present en la comprensió de la història natural que anul·la les preguntes impulsores de la investigació científica en Biologia. Equival a comprendre la natura com ara una fotografia fixa, oblidant que la Paleontologia mostra, fòssil a fòssil, fotograma a fotograma, la existència d'una història natural més semblant a una pel·lícula cinematogràfica.

En definitiva, atenent a les evidències empíriques i lògiques disponibles, tot principi teleològic o finalista en la natura sucumbeix per triplicitat. Tant en una història natural considerada en macroperíodes de temps geològic, com pel que fa als trets de cada espècie i també quant al desenvolupament intergeneracional de qualsevol individu d'una mateixa espècie. La gran potència explicativa de la teoria evolucionista estriba precisament a justificar l'aparent disseny amb *logos* i sense dissenyador,⁸ explicant racionalment l'aparença de projecte dels organismes sense recurs a la ment sobrenatural projectista subjacent a la idea de causalitat final. Per això certs evolucionistes actuals rebutgen fins i tot la metàfora del codi genètic com «programa», per oferir bases materials al raonament dels defensors del finalisme inscrit en el desenvolupament. Especialment, perquè l'observació del temps geològic permet contemplar el genoma com un sistema molecular de codificació eficient però redundat, clar fruit de l'assaig i l'error, d'exploracions aleatòries, de retocs oportunistes, i mancat de tota proporcionalitat entre les dimensions del codi i la complexitat de l'organisme derivat. L'evidència fefaent del fracàs o la inexistència de dissenyador intel·ligent.

2. PRINCIPI ANTRÒPIC FORT. CRÍTICA DES DEL NATURALISME NO FINALISTA

Altres dels arguments emprats habitualment per els partidaris del disseny intel·ligent per a justificar la seua cosmologia teleològica és l'anomenat principi antròpic.⁹ Els físics actuals denominen antròpic al raonament que justifica les regularitats naturals com a simple condició de possibilitat de l'existència humana: les lleis de la natura són tal com són, i no diferents, perquè l'espècie humana pugui existir. Segons els seus defensors, és tal el grau de sofisticació en l'ajustament intern de l'univers, que sembla haver estat premeditadament adaptat per a permetre l'existència de la vida basada en el carboni. Si només una de les constants físiques tinguera un valor lleugerament distint, hauria estat impossible la vida segons la coneixem, i per tant, en la mateixa arquitectura física de l'univers subjeu una previsió teleològica tendent a la vida. Així, el principi antròpic associa l'elevada improbabilitat de combinació entre

⁸ Una de les tesis principals defensades en Ayala, 2009.

⁹ Locució encunyada en 1973 pel físic Brandon Carter, per a argumentar el lloc privilegiat de la humanitat en l'univers, en la seua conferència *La confrontació de les teories cosmològiques amb les dades experimentals*, impartida en Cracòvia i commemorativa del cinquè centèsim aniversari del naixement de Nicolau Copèrnic. En 1986 la idea va ser desenvolupada pels matemàtics i cosmòlegs John Barrow i Frank Tipler, fins a rebre en 1989 gran divulgació gràcies al conegut llibre *Història del temps*, de Stephen W. Hawking, qui l'al·ludeix en exposar l'origen i formació de l'univers.

les constants físiques fonamentals de l'univers, amb la seua compatibilitat intrínseca amb la vida terrícola, i al seu torn, aquesta amb la necessitat que l'evolució còsmica estiga orientada per una tendència finalista a la vida, particularment orientada a la vida humana i intel·ligent.

Barrow i Tipler,¹⁰ quan estudien la increïble sèrie de coincidències que permeten a l'ésser humà viure en un univers aparentment predisposat per a garantir-la, destaquen tres versions del principi antròpic. (1^a) Feble; els valors observats de tota magnitud física i cosmològica no són igualment probables, estan restringits pel fet d'existir llocs de l'univers on la vida basada en el carboni ha pogut desenvolupar-se, i pel fet que l'univers siga suficientment antic per al seu desenvolupament; (2^a) fort; les propietats de l'univers han de ser tals que en algun estadi de la seua història siga possible l'aparició de vida; i, (3^a) final; en l'univers arribarà a sorgir una manera intel·ligent de processar informació, i una vegada sorgida no desapareixerà.

Alineant-se amb els defensors de l'existència d'universos alternatius, evidentment els partidaris del disseny intel·ligent apel·len al principi antròpic com a fonament teòric, mostrant predilecció per la seua variant forta.¹¹ L'espècie humana, afirmen invocant-la, habita un univers tan ben afinat i la vida està possibilitada per tants requisits i tan sofisticats —les constants energètiques de l'electró, les interaccions nuclears i químiques, etc.—, que resulta insuficient explicar-los mitjançant el principi de l'atzar, perquè sense algun dels seus valors esdevindria impossible, i. e., la consistència de la taula periòdica dels elements o l'existència de les galàxies. Amb aquestes premisses, conclouen que l'existència d'organismes vius necessitaria un dissenyador intel·ligent, garant que l'harmonia entre tals magnituds constants, haguera subjagat en el moment oportú per a produir el resultat previst per ell mateix.

La crítica contra la idea d'univers perfectament afinat argumentada mitjançant el susdit principi antròpic, en general sol gravitar sobre dues qüestions: la escassa o nul·la probabilitat de vida en un univers diferent al conegut i la presumpta perfecció de l'afinament de l'univers observable.

2.1. Tautologia basada en acusada improbabilitat

L'argument de l'univers afinat conclou en una tautologia, limitant-se a afirmar que la presència del sistema de vida basada en el carboni és possible només perquè les condicions de l'univers possibiliten la seua existència. A més a més, des de la mera especulació i sense cap evidència, pressuposa la inexistència de sistemes vitals distints als terrícoles, doncs, malgrat ser cert que les formes de vida conegudes podrien no existir —o sí— en un univers constituït per constants o lleis diferents, també ho és que podrien existir en el mateix formes de vida diferents a les conegudes. El caràcter hipotètic i no asertòric de l'argumentació, i la seua absència d'evidència lògica o empírica, la condueixen molt lluny de la metodologia característica de la ciència rigorosa. Sense oblidar que els càlculs estocàstics realitzats per certs físics teòrics, suggereixen l'elevada probabilitat del sorgiment d'universos similars a l'actual, i donada la interconnexió entre la majoria de variables que possibiliten la vida, això

¹⁰ Barrow y Tipler, 1986.

¹¹ Veja's González i Richards, 2006.

donaria suport la versemblança de la coexistència entre formes vitals similars a les conegudes, o fins i tot iguals, i universos lleument diferents.

Per altra banda, matemàtics experts en probabilitat¹² demostren com, en realitat, la versió forta del principi antròpic no proporciona base per a una cosmologia teleològica sobrenaturalista, plantejament argüït mitjançant dos crassos errors, típics en teoria de probabilitats.

El primer i més important, consisteix en la confusió entre dos tipus de probabilitats condicionals enterament diferents. En observar que la probabilitat (P) d'un univers ben afinat (F) entre els hipotètics universos naturalistes sense ajustament (N) és molt baixa, l'observador es veu temptat a invertir la probabilitat i afirmar, incorrectament, que la probabilitat d'un univers mer naturalista sense ajustament entre els hipotètics universos afinats és també molt baixa. És a dir, atès que ens trobem en un univers perfectament ajustat per a la vida, el sorgiment de la qual per atzar seria improbable —perquè $P(F/N)$ és baixa—, es conclou il·legítimament, que $P(\neg F/N)$ també és baixa. L'error deriva de confondre dos tipus de probabilitats condicionals enterament diferents. De fet, la majoria d'esdeveniments actuals són altament improbables, però d'ací no se segueix necessàriament que les hipòtesis que els condicionen siguin en si mateixes altament improbables també. Així, partint de l'observació d'un esdeveniment altament improbable, és fal·laç raonar que la hipòtesi generadora del mateix també ha de ser-lo. Han de comparar-se les probabilitats d'ocórrer l'esdeveniment observat sota totes les hipòtesis possibles, o almenys disponibles. En general, totes o la majoria d'aqueixes probabilitats seran molt escasses, però certes hipòtesis resultaran molt més afavorides per l'esdeveniment actual observat que unes altres.

La segona font de confusió sorgeix al considerar que el subjecte epistèmic ha de realitzar els seus càlculs considerant tota la informació disponible. En el cas discutit, açò inclou el fet conegut que la vida existeix en el nostre univers. La possible existència d'hipotètics universos naturalistes sense vida és del tot irrellevant per a la qüestió debatuda, la qual ha de basar-se només en les dades realment disponibles.

Ikeda i Jefferys conclouen el seua interessant i precís estudi sobre teoria de probabilitats involucrada en el principi antròpic fort, afirmant que aquest tipus de raonament fal·laç subjeu a arguments com els relatius al disseny intel·ligent i al «Déu dels buits»: «Al nostre parer, raonaments fal·laços similars molt bé podrien subjaure a certs arguments sostinguts contra el naturalisme, sense excloure els arguments del disseny [intel·ligent] i del «Déu-dels-buits», així com la «complexitat irreductible» de Michael Behe i la «informació complexa específica» de William Dembski [...] tals arguments necessiten ser revisats molt més detingudament d'allò realitzat fins a ara, per a comprovar si tenen alguna validesa».¹³ I recomanen als partidaris del disseny intel·ligent, encara que siga per una vegada, tractar de demostrar la plausibilitat d'una —la seua— cosmologia teleològica, en lloc d'injuriar la materialista o a-finalista, és a dir, just viceversa de l'estratègia que empren habitualment.

En el fons, subjeu en aquesta versió forta del principi antròpic una fal·làcia *non sequitur* i certa dosi de circularitat, doncs del fet que l'harmònicament sofisticada estructura de l'univers haja permès originar la vida, no se segueix necessàriament

¹² Parlem de Ikeda i Jefferys, 2006

¹³ Ibídem. Guionets en l'original.

que l'univers haja estat estructurat *per a* generar la vida.¹⁴ I encara resulta més gratuït deduir que ha estat dissenyat amb aqueixa finalitat per una ment sobrenatural.

2.2. Univers sols presumptament afinat

Quant a la presumpta perfecció de l'afinament de l'univers, aquest segon conjunt de contraarguments al principi antròpic fort com a fonament d'una cosmologia finalista, afecta de ple a l'argument positiu del disseny intel·ligent,¹⁵ sobretot quan els seus partidaris presenten casos per a exemplificar la suposada complexitat irreductible de la natura. Proposem aplicar en aquesta seu la regla d'introducció de la negació o reducció a l'absurd, emprada en lògica proposicional per a discutir la consistència o inconsistència d'una fórmula. Aquest tipus de raonament pot extrapolar-se al disseny intel·ligent, amb la condició de suposar-lo i comprovar després fins quin punt és o no possible detectar en la natura casos que ho contradiguen empíricament.

Doncs, suposem que el disseny intel·ligent existeix realment a la biosfera. Àdhuc acceptant que la presumpta complexitat irreductible de la natura respon a disseny, atesa l'abundància de deficiències que afligeixen als organismes i espècies, continuaria sent compromès admetre que la causa d'aqueix suposat disseny és atribuïble a una intel·ligència sobrenatural. Sense oblidar la mort, la malaltia inguarible, la depredació, el canibalisme, l'infanticidi o l'incest, habituals en la natura, baste recordar les disfuncions pròpies de certs éssers vius o dels seus aparells biològics en particular.

Per exemple, així succeeix amb la mandíbula humana, puix la seua cubicació no admet uns queixals del judici que cal extraure; amb el cablejat del nervi òptic humà, perquè genera un punt cec al creuar la retina, defecte inexistent en polps i calamars malgrat disposar d'un ull equiparable en sofisticació al nostre; amb la fertilització de femelles pertanyents a certes varietats d'aranyes, crancs i escarabats, la consumació de la qual es produeix per via interna a l'engolir-se la femella els gàmetes masculins després de devorar literalment al mascle; per no parlar de les milers d'espècies de paràsits i depredadors, l'existència mateixa dels quals, en el primer cas, es consagra a convertir altres éssers vius en recurs ambulat sotmès a expoli, i en el segon, a aniquilar-los per a beneficiar-se'ls com recurs alimentós; etc., etc., resultaria impossible completar l'enumeració.

Per tant, tot i que per caritat dialèctica admetérem sense discussió prèvia la presència o aparença de disseny en la natura, l'agent responsable d'una obra jalonada per tal quantitat de despropòsits hauria actuat de manera incompetent, barroera i fins i tot de vegades impiadosa. En tot cas, just el contrari d'una ment dissenyadora sobrenatural i omnipotent. Ergo, deixant al marge el voluntarisme o la delusió dels partidaris del disseny intel·ligent, on es troba en la natura la infal·libilitat imputable a tota intel·ligència sobrenaturalment suprema? Si l'univers ho va afinar a la perfecció

¹⁴ «Come molti scienziati e logici hanno notato, il fatto che l'universo sia perfettamente sintonizzato per le origini della vita non dimostra affatto che sia stato strutturato «per» la vita. È un ragionamento circolare del tutto infondato»; és a dir, «Com molts científics i lògics han observat, el fet que l'univers estiga perfectament ajustat als orígens de la vida no demostra en absolut que haja estat estructurat «per a» la vida. És un raonament circular del tot infundat». Pievani, 2006: p. 63.

¹⁵ Es a dir, les idees de complexitat irreductible i complexitat específica.

una ment suprema, omniscient i infal·lible, per què està poblat d'òrgans i organismes tan flagrantment imperfectes? Com va advertir amb claredat Darwin, la redundància i artesania de les estructures adaptatives constitueixen un argument definitiu contra qualsevol teleologia o projectisme intrínsec: la petjada de la història i la promesa de canvi evolutiu radica en la imperfecció, i no en el seu contrari, la perfecció pròpia d'un disseny òptim. Per això, l'evolució sembla més el bricolatge oportunista que l'enginyeria projectista, perquè es basa en reutilitzar i ensamblar el ja disponible, ensenyant-li «nous trucs a vells gens». Just el contrari a una programació intel·ligent.

Dembski tracta de respondre a aquesta objecció sostenint que un disseny intel·ligent no és necessàriament un disseny òptim; en el fons, cap artefacte ho és, malgrat haver estat projectat. L'analogia de Paley entre sistemes artificials i naturals mostra de nou les seves contradiccions. Un artefacte humà és imperfecte a causa dels seus vincles externs, de les limitacions del dissenyador o dels usos incorrectes; però en qualsevol cas, si desenvolupem aquesta lògica en el marc de l'analogia paleiana, doncs estem afirmant que el dissenyador de la natura no és omnipotent ni omniscient, i està sotmès per les constriccions de la matèria i les lleis de la Física. Fins i tot acceptant l'argument del disseny intel·ligent —ací apareix la força constrictora de la reducció a l'absurd, abans proposada—, no demostraria l'existència d'un creador que genera la matèria *ex nihilo*; a tot estirar, un demiürg del món, l'esforç arquitectònic del qual estaria limitat per la potencialitat del material empleat, i el resultat del qual seria fefaentment defectuós. Per això Ayala assenyala irònicament que el disseny intel·ligent és blasfem,¹⁶ perquè si existís aquesta entitat dissenyadora, per descomptat no seria omnipotent ni tampoc infinitament bona; atenent a la natura, abans que un enginyer còsmic seria més aviat un sàdic malvat, un malànima repartidor d'hecatombes. Davant aquesta dificultat visiblement insalvable en el seu argument, Dembski intenta al·legar que tal vegada l'arquitecte de la natura no sigui una entitat sobrenatural, sinó procedent d'una civilització avançada que actua entre el bé i el mal:¹⁷ però arribat ja tal extrem, potser sigui preferible cancel·lar la discussió a perdre temps amb més frivolitats.

Recapitem. Fins i tot admetent com a premissa inicial que un entorn amb condicions vitals distintes inhabilitaria els tipus de vida coneguts, això no permet concloure per si mateix en la necessitat de disseny en la natura o d'un dissenyador sobrenatural responsable. Encara que es tractara d'una probabilitat inferior al llinar probabilístic de 10^{-150} , assenyalat per Dembski en definir el concepte de complexitat específica, seguiria sent una probabilitat matemàtica major que 0 de concórrer exactament les condicions imprescindibles per a generar-se un univers ben afinat, en el qual podrien existir les formes de vida conegudes sense necessitat d'una ment divina superior que intervinga en la seua creació. Especialment, tractant-se d'un lapse temporal equivalent a 15.000 milions d'anys, i d'un univers visible amb més de 400.000 milions de galàxies, contenint cadascuna més de 400.000 milions d'estrelles.¹⁸

¹⁶ ABC, 2008.

¹⁷ Citat en Pievani, 2006: p. 128. Aquestes objeccions, basades en la imperfecció observada en la natura i denominades genèricament «argument de la disteleologia», són discutides en Dembski, 1999: pàg. 261-4.

¹⁸ Krauss, 2005: p. 22.

Com recorda Steven Weinberg¹⁹ en la seua discussió sobre la presumpta perfecció de l'afinament de l'univers vinculada al principi antròpic fort, respondre a la pregunta de si l'univers que habitem mostra o no indicis de disseny, d'an-tuvi requereix l'esbós d'una idea de com hauria de ser el seu dissenyador. Ja que, inicialment, qualsevol univers possible pot explicar-se com fruit de la labor creativa de cert artífex, incloent-hi el més caòtic i freturós de lleis o regularitats, perquè aleshores bastaria amb considerar-lo el disseny creat pel deliri d'una ment oligofrènica.

Si acceptarem rastrejar la mà visible d'un dissenyador de l'univers, el lloc idoni per a indagar-lo sembla ser l'ocupat per les lleis físiques de la natura, el conjunt de principis fonamentals que expliquen les regularitats rectores de l'esdeveniment dels fenòmens naturals. Però amb els coneixements avui disponibles en Física, les lleis de la natura són absolutament impersonals i manquen de funció o finalitat específica per a la vida. Donen l'esquena al principi antròpic fort, ignorant-lo. Per això, idees com ara «teleologia dels organismes vius», «causalitat final de processos biològics», «disseny intencional de les parts», «jerarquia entre espècies animals», o «superioritat jeràrquica de l'ésser humà», resulten projeccions antropomòrfiques realitzades per la ment i el discurs humà elaborat sobre el conjunt dels fenòmens naturals. Així, la pregunta filosòfica per un dissenyador suprem com artífex cosmològic, llevat que satisfaga un raonament antròpic —les explicacions del qual, com hem assenyalat adés, en última instància presenten una empremta mítica—, només troba una resposta no dogmàtica començant per assumir la pròpia subjectivitat antropològica, introduïda pel fet de ser el propi ésser humà qui qüestiona.

Per això Weinberg afirma que probablement la Física està en millor disposició que la Religió per a oferir una explicació del món parcialment satisfactòria. Malgrat que els físics encara no puguem justificar per quin motiu les lleis de la natura són com són, almenys sí són capaços d'explicar racionalment per què no poden ser ni tan sols lleument d'altra manera. Les lleis de la Física no legislen positivament, imposant l'Ésser i el seu funcionament cosmològic; les lleis físiques legislen negativament, es a dir, prohibint el no-Ésser, impedit allò inexistent i impossible. Per això, fins a avui ningú ha pogut plantejar una alternativa consistent a la mecànica quàntica, perquè introduir en ella fins i tot mínims canvis condueix a absurds lògics, com és ara teories amb probabilitats negatives o infinites, o també cúmuls d'efectes precedint en el temps a la seua respectiva causa. En canvi les explicacions religioses, com succeeix amb el disseny intel·ligent, al ser màximament flexibles, permeten justificar tot fenomen, perquè estan construïdes sobre dogmes, sobre postulats gratuïtament blindats contra la negació, amb els quals fiten, a priori i sense prèvia demostració, un univers de discurs amb un context deductiu mancat de tota restricció epistemològica que impedisca concebre les oportunes hipòtesis *ad hoc* sobre qualsevol deïtat.

Per això mateix no és possible admetre la causalitat sobrenatural en la explicació dels fenòmens naturals. Perquè, una vegada admesa, tots els fenòmens poden rebre una i la mateixa explicació, basada en el recurs a la divinitat, i ja no caldria recercar mai cap d'altra.

¹⁹ Weinberg, 1999.

BIBLIOGRAFIA

- ABC (2008), «Entrevista a Francisco Ayala: El diseño inteligente es un disparate para la ciencia y una blasfemia para la religión». *Diario ABC*, martes 8 de enero de 2008.
- ARISTÓTELES (2002), *Física*. Madrid, Gredos.
- AYALA, F. (2009), *Darwin y el diseño inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*. Madrid, Alianza.
- AYALA, DOBZHANSKY *et al.* 1983, *Evolución*. Barcelona, Omega.
- BARROW, J. y TIPLER, F. (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford, Oxford University Press.
- DARWIN, CH. (1970), *El origen de las especies*. Barcelona, Zeus.
- DEMBSKI, W. (1999), *Intelligent Design. The Bridge Between Science & Theology*. Illinois, IVP Academic.
- GONZÁLEZ, G. y RICHARDS, J. (2006), *El planeta privilegiado: cómo nuestro lugar en el cosmos está diseñado para el descubrimiento*. Madrid, Palabra.
- IKEDA, M. y JEFFERYS, B. (2006), *The Anthropic Principle Does Not Support Supernaturalism*. <<http://quasar.as.utexas.edu/anthropic.html>>.
- KRAUSS, L. (2005), *Historia de un átomo. Una odisea desde el Big Bang hasta la vida en la Tierra... y más allá*. Navarra, Laetoli.
- MINELLI, A. (2003), *The Development of Animal Form. Ontogeny, Morphology, and Evolution*. New York, Cambridge University Press.
- PIEVANI, T. (2006), *Creazione senza Dio*. Torino, Giuliano Einaudi.
- WEINBERG, S. (1999), «A Designed Universe?». *The New York Review of Books*, vol. 46, n.º 16, 21 de octubre de 1999.

REFLEXIONES EN TORNO A LA EPISTEMOLOGÍA DE UNAMUNO

Jaime Vilarroig Martín
CEU-Cardenal Herrera

Abstract: We have the proposal to reflect about some Unamuno's epistemological topics. We start with a consideration about the distinction between to have reason and to be true. We will explain some topics about how the human being knows: to know by words, the science and the scientificism, the hungry and the love as origin of two main types of knowledge, and the narrow relation between thought and language. About the thought itself we will explain the stylistic figures of the metaphor and the paradox, the own ideas as justification *ex post facto* of consummated acts, the contraposition between ideas and facts, the relativity of ideas and the difference between logical coherence and vital coherence. We conclude with the limits of knowledge, according to Unamuno.

Keywords: Unamuno, epistemology, knowledge, truth, reason.

PREMISAS

A don Miguel de Unamuno se le ha estudiado en numerosos libros y artículos con profundidad. El problema es que a menudo se ha intentado hacer coherente su pensamiento, siendo como es esencialmente incoherente, o para precisarlo mejor y adelantando una idea que desarrollaremos después, es lógicamente incoherente, pero biográfica o vitalmente coherente. Los estudios dedicados al rector de Salamanca cogen a menudo una idea que aparece en un ensayo y tratan de hacer coherente todo el resto del pensamiento del autor respecto de esa idea. Un tratamiento justo ha de respetar el derecho de un autor a contradecirse, que Unamuno tanto pedía para sí.

Espigaremos en esta comunicación algunas reflexiones de Unamuno en torno a las labores de conocer y pensar. Recojo aquí algunos elementos que aparecen reiterativamente en las obras del pensador vasco, y que mantuvo a lo largo de toda su vida. Si hay alguna idea que traigo a colación aquí y que sólo aparece ocasionalmente en un escrito es por la luz que arroja sobre el resto de reflexiones.

Vaya por delante que a Unamuno no le interesó grandemente la epistemología. Estaba más preocupado por la verdad moral que por la verdad lógica. Por eso reputaba más grave la mentira que el error. Y por eso mismo uno de los sentidos últimos de su obra no es tanto descubrir la verdad de las cosas cuanto incitar a los que leen a pensar. Como gustaba decir, la decimoquinta obra de misericordia es despertar al dormido. Y a ella se dedicó con pasión.

RAZÓN Y VERDAD

En numerosos artículos y ensayos Unamuno recuerda que no es lo mismo tener razón que ser verdadera una cosa.¹ Una cosa es que yo en una discusión acabe teniendo razón y los demás acaben dándomela, y otra cosa distinta es que la postura que yo haya defendido y que ha salido vencedora sea o no verdad.

Razón

Si intentamos definir aquí qué entiende don Miguel por verdad y por razón caeremos en lo mismo que hemos achacado al comienzo. Unamuno define o sugiere en varias ocasiones, a lo largo de su vida, qué entiende por verdad y qué por razón. Pero tales sugerencias se ven condicionadas por el sentido del escrito al que pertenecen, por la época en que se redactan y por la influencia de las lecturas que en ese momento estuviera haciendo Unamuno.

Nuestro autor identifica en varias ocasiones la razón con el éxito. Tener razón es tener éxito. Así, en *Paz en la Guerra*, el alter ego de Unamuno, Pachico Zabalbide, piensa que la victoria de una batalla es la única que da la razón al vencedor;² que los vencedores no ganan porque tienen razón, sino más bien tienen razón porque han ganado. Pero es importante recordar que para Unamuno tener razón no es lo mismo que vivir en la verdad.

Verdad

Se ha dicho muchas veces que el concepto de verdad que maneja Unamuno es pragmático, debido a los contactos que tuvo de James.³ El pragmatismo de Unamuno dice que la inteligencia ha sido hecha para la vida, y no la vida para la inteligencia. La verdad está en función de la vida. Dos ejemplos muy claros: Si hoy mismo nos dicen que hay habitantes en Saturno y ello no infiere para nada en nuestra conducta habitual, es que no nos lo creemos. Una cosa es verdad sólo si interfiere y tiene relevancia práctica en nuestra vida. Por ello dice Unamuno que es más verdadera la creencia errónea que se mantiene sinceramente que la verdad lógica que se enuncia con insinceridad.⁴ El segundo ejemplo es el clásico tema del *Filioque*, de la teología cristiana. Hubo tiempo que quizá el tema que el Espíritu Santo procediera del Padre sólo, o que procediera del

¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Folio, Barcelona 2002, 13-14. «Las razones no son más que razones, es decir, ni siquiera son verdades». El libro *Del sentimiento trágico de la vida* lo citaremos por esta edición. De las *Obras Completas* manejaremos sobre todo la edición preparada por don Manuel García Blanco en la década de los '50. En contadas ocasiones usaremos indicándolo la nueva edición de obras completas de Ricardo Senabre.

² «Todos tienen razón y no la tiene ninguno (...) el éxito es quien en definitiva la da», MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras Completas*, Vol. I, Biblioteca Castro, Madrid 1995, 117.

³ Sobre esto puede verse la tesis doctoral de IZASKUN MARTÍNEZ, *William James y Miguel de Unamuno: una nueva evaluación de la recepción del pensamiento pragmatista en España*, leída en la Universidad de Navarra el 2 de febrero de 2007.

⁴ «Prefiero un error vivo a una verdad muerta, si es que la verdad, cuando es de veras verdadera, puede morir. Y añadido que hay errores muertos también. Pero el error vivo es siempre una verdad en formación, y la verdad muerta es algo que se está descomponiendo». MIGUEL DE UNAMUNO, *Pensar con la Pluma*, en *Obras Completas*, Vol. XI, Afrodísio Aguado, Madrid 1958, 770.

Padre y del Hijo, era una cuestión vital y movía la vida de la gente. Pero hoy en día si esta cuestión no mueve a nadie es porque carece de verdad.

Hemos apuntado antes que para Unamuno la verdad moral era más importante que la verdad lógica. Incluso decía, que la verdad lógica surge de la verdad moral, y que si todo el mundo dijera siempre la verdad, se acabaría el error en el mundo.⁵ Pero a la vez reconocía la existencia de más tipos de verdades, elemento esencial a la hora de construir una teoría del conocimiento adecuada. Así habla de la verdad estética o verosimilitud, cuyo opuesto sería el disparate, y la verdad religiosa o esperanza cuyo opuesto sería la desesperanza.⁶

CONOCIMIENTO

Abordamos ahora las ideas que Unamuno tenía sobre el proceso de adquisición del conocimiento. Más adelante veremos las ideas relativas al pensamiento y los procesos mentales.

Conocer y obrar

La ontología de Unamuno se relaciona con su epistemología. Así como ser es obrar, y un ser es tanto cuanto obra, así conocemos los objetos por sus acciones. Un objeto que no actúe es, en rigor, imposible de conocer. Por ello mismo un conocimiento que no actúe sobre nuestra vida no es verdadero conocimiento. Así pues, hay dos cuestiones: Por un lado sólo es posible conocer aquello que actúa; por otro lado sólo es verdadero conocimiento aquel que actúa de algún modo en nuestras vidas. Estas dos cuestiones relacionan de nuevo a Unamuno con el pragmatismo.

Es más verdadero aquello que, una vez conocido, obra en nosotros y nos hace vivir, que aquello que, siendo verdadero, no tiene repercusión práctica en nuestra vida. En *Niebla* hay un relato dentro de la novela que ejemplifica esta idea: Cuentan de un hombre que tenía una mujer hermosa, pero un desgraciado accidente desfiguró la cara a ella, y a él lo dejó completamente ciego. El hombre siguió pensando que su mujer era hermosísima, y nadie se atrevió a decirle la verdad (lógica) porque lo que verdaderamente hacía feliz al hombre y actuaba sobre su vida era su propia verdad.⁷

El abogado y el científico

Hay un conocer verdadero y un conocer falso o pseudo-conocimiento. Esto se explica por dos tipos humanos: el abogado y el científico. El abogado parte de una tesis que ha de defender, y construye toda su argumentación orientándola a la defensa de esa idea. La filosofía escolástica era para Unamuno abogacía, en gran parte. El científico en cambio (al menos en la mente de Unamuno) no parte de ideas preconcebidas ni tesis a defender. El científico deja que los hechos hablen y sean ellos los que dicten

⁵ Véase el ensayo *Qué es verdad* en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit.

⁶ Cfr. MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Op.cit., 124.

⁷ La misma idea en *La verdad histórica*, en *Obras Completas*, Vol. XI, Afrodisio Aguado, Madrid 1958.

la ciencia. Por ello la ciencia requiere la humildad del científico.⁸ Notemos cómo esta idea de ciencia, aplicada a la filosofía, se acerca al ideal de una fenomenología entendida como descripción pura.

La ciencia

La ciencia es, pues, un conocimiento escéptico y de búsqueda, un conocimiento siempre en movimiento. Pero a su vez, para conocer una idea, un hecho, una realidad, la ciencia debe matarlo, inmovilizarlo. Y nos encontramos aquí con una de las paradojas clásicas de Unamuno (paradoja de su tiempo, diríamos con Julián Marías): que la ciencia, queriendo aprehender la vida y el movimiento, ha de conocer sólo lo quieto, lo inmóvil, las ideas, que son fijas y no vivas. Querer conocer la vida fluyente *sub specie aeternitatis* es una imposibilidad que vieron ya Kierkegaard o Bergson.⁹

La ciencia surge cuando se pasa de conceptos de uso común a conceptos técnicos, de un lenguaje cualitativo a un lenguaje cuantitativo.¹⁰ Pero Unamuno sabe que la ciencia tiene unos límites, pintados magistralmente en la novela *Amor y Pedagogía*. La ciencia no tiene la respuesta para el sentido último del universo, ni para el problema de nuestra pervivencia en él, que es lo único que de veras importa.¹¹ Por eso Unamuno, gran admirador de la ciencia, no deja de fustigar el cientificismo, el ideal de la ciencia por la ciencia, del conocimiento como fin en sí mismo.¹² Aquí de nuevo, la ciencia está ordenada a la vida, y no la vida a la ciencia.

El hambre y el amor

En *Del Sentimiento trágico de la vida* distingue dos tipos de conocimiento: lo que se conoce por necesidad para vivir y lo que se conoce por lujo, sin orientarse directamente a la supervivencia. El primer tipo de conocimiento tiene su origen en el estómago. La primera necesidad del hombre, su primer instinto, es conservarse en su ser, y para ello tiene que sustentarse. La inteligencia es una función del estómago y el instinto de conservación es el que rige nuestro mundo objetivo, el más inmediato, en el cual nos movemos para buscar alimento. El instinto de conservación «crea» el mundo objetivo en orden a la conservación del individuo.¹³

⁸ La figura del abogado puede verse sobre todo en *Ni lógica ni dialéctica, sino polémica*, en *Obras Completas*, Vol. IV, Op. cit., 1118

⁹ «Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salgan vida (...). Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos», en *Del Sentimiento trágico de la vida*, Op. cit., 59.

¹⁰ Sobre esto pueden verse las reflexiones que hace en *En torno al casticismo*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit.

¹¹ «Creo que la Ciencia, el conocimiento del hombre y del universo por el hombre mismo, se acrecienta y perfecciona de día en día; que vamos descubriendo verdades nuevas, y que acabaremos por descubrirlas todas menos una. Una sola, aunque la única que de veras debe importarnos», en *Credo Optimista*, *Obras Completas*, Vol. IX, Op. cit.

¹² MIGUEL DE UNAMUNO, *El Cientificismo*, en *Obras Completas*, Vol. IV, Op. cit.

¹³ Unamuno encontró apoyo a sus ideas en las investigaciones de Ramón Turró, expuestas en un libro que el mismo Unamuno prologó sobre la relación del hambre y el conocimiento. Cfr. RAMÓN TURRÓ, *La fame, origini della conoscenza*, Bompiani 1949.

Pero hay otro tipo de conocimiento menos urgente, pero no menos necesario. Nace éste del instinto de perpetuación. El hombre se perpetúa en sus hijos, en la sociedad, en sus obras, en la historia o en Dios. El instinto de perpetuación hace al hombre «crear» un mundo ideal regido por el amor. Y los objetos de conocimiento de este mundo son tan verdaderos como los otros.

El instinto metafísico de permanecer en el propio ser, de conservarse, se concreta en la necesidad fisiológica del hambre. Y el hambre crea el mundo objetivo de lo material. El instinto metafísico de perpetuarse en el ser, de ser siempre y ser todo, se concreta en la necesidad psicológica del amor. Y el amor crea el mundo de objetos ideales. En este mundo encontramos ideas (o realidades, como preferiría Unamuno) tales como Dios, la Humanidad, la inmortalidad del alma.¹⁴

Pensamiento y lenguaje

Uno de los aspectos que a mi juicio han sido más desatendidos de la obra de Unamuno es la atención que presta a las relaciones entre pensamiento y lenguaje.¹⁵ En sus obras tempranas aún se leen afirmaciones como que la palabra es vestido del concepto. Pero a medida que avanza el tiempo Unamuno va identificando cada vez más pensamiento y lenguaje, hasta afirmar que son una y la misma cosa. Más interesante aún es cuando afirma que en lugar de ser los conceptos los que dan vida a la palabra, son a menudo las palabras las que dan vida al concepto.¹⁶

El tema tiene hondas repercusiones en el problema del conocimiento. Si hubiera que hablar de un método heurístico usado por Unamuno este sería el de los juegos de palabras. Don Miguel nos ha dejado una caricatura de sí mismo en el filósofo extravagante de *Amor y pedagogía*, alquimista de las palabras, y a la vez nos ha dado una pista para descubrirnos cómo Unamuno mismo forjaba a menudo los conceptos.¹⁷ Si lenguaje y pensamiento son lo mismo, una expresión nueva, un giro no dicho antes, una combinación de palabras no usada, nos dará una pauta para pensar algo no pensado.

De aquí la importancia que Unamuno da a la combinatoria de palabras, a la costumbre de usar expresiones y frases hechas, pero cambiando la colocación de las palabras o reemplazándolas por antónimos. Algunos de los procedimientos usados por Unamuno para crear nuevas ideas, a partir de nuevas expresiones son la metáfora, la paradoja (de las cuales enseguida diremos algo), la combinación de palabras, la re-

¹⁴ Todo este tema de los instintos y la creación del mundo material e ideal puede verse en *Del Sentimiento trágico de la vida*, Op. cit., Capítulo II.

¹⁵ «La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondo repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva». MIGUEL DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit., 199.

¹⁶ Las ideas salieron de las palabras, más que las palabras de las ideas. *El Juego de las Ideas*, en *Obras Completas*, Vol. IX, Op. cit., 697.

¹⁷ En otro ensayo dice que «lo más terrible es, sin duda, eso que llaman la paz armada. Preferible es la guerra desarmada (...) Es una frase que he sacado por el método del *Ars Magna commutatoria*, que a mí y a otros, entre ellos Pascal, nos enseñó el gran don Fulgencio. Ya pensaré lo que con eso de la guerra desarmada se puede heñir y se lo comunicaré a mis lectores». MIGUEL DE UNAMUNO, *La idea y el palo*, en *Obras Completas*, Vol. IX, Op. cit., 717.

torsión, la rima generatriz en poesía o la similaridad en la pronunciación de palabras. Por ejemplo, Unamuno dice que la fe no es *creer* lo que no vimos, sino *crear* lo que no vemos.¹⁸ La similaridad fónica entre creer y crear ha dado pie a Unamuno para forjar una nueva idea. Literalmente, el lenguaje va muchas veces por delante del pensamiento. Unamuno llama a esta forma de conocer «arabesco». El arabesco es una figura caprichosa, una línea sin sentido, a la cual el autor-artista busca un sentido. Sobre algo sin sentido (un garabato), el autor-artista proyecta y construye un sentido original, y esto es, de algún modo, conocimiento.¹⁹

PENSAMIENTO

Pasemos ahora a las reflexiones de Unamuno sobre el pensamiento mismo, sobre las ideas una vez ya adquiridas y operativas en la inteligencia el hombre.

Metáfora y paradoja

Una de las ideas más clarificadoras acerca de este tema se encuentra en un artículo llamado *Disociación de ideas*. Expone allí Unamuno como los dos procesos fundamentales del pensamiento son la asociación de ideas y la disociación de ideas. Y encuentra dos tropos o figuras literarias que se ajustan bien a estos dos procesos del pensamiento. Son la metáfora y la paradoja.²⁰

La paradoja corresponde al proceso disociador de las ideas. Por la paradoja las ideas se contraponen y cobran mayor relieve. Según Unamuno las ideas entran mejor como los clavos: de punta. Pero la paradoja no va contra el sentido común (sería antidoxa, no paradoja). La vista es el sentido común, ver con el microscopio o con el telescopio es lo que produce paradojas. En Unamuno el lenguaje va por delante del pensamiento. Así que, a menudo, primero habrá una paradoja a nivel lingüístico cuyas virtualidades a nivel cognitivo no han sido exploradas. La labor del pensamiento será poner de relieve tales virtualidades. Primero existirá la paradoja a nivel lingüístico, y luego el pensador extraerá de ella la disociación de ideas que contiene.

La metáfora corresponde al proceso asociador de ideas. Por la metáfora dos ideas aparentemente distintas se verán unidas por algún elemento común. Dos metáforas usadas por Unamuno, precisamente para ejemplificar el pensamiento, son los islotes y los planetas. Las ideas conscientes serían islotes, unidos bajo el agua (inconsciencia), pero aparentemente aislados entre sí. Cuanto más baja la marea (la inconsciencia), más quedan al descubierto las relaciones que unen a los diversos islotes. Las ideas también se asemejan a planetas que ruedan por el espacio con su nimbo, y varios planetas tienen nimbos intercomunicados y comparten el mismo éter; así las

¹⁸ *La fe*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit.

¹⁹ Y lo que sucede a nivel casi de juego, sucede a un nivel más importante: «Hay multitud de mitos cuyo sentido simbólico se ha inventado después que se engendraron, sin que a sus creadores se les ocurrieron darles sentido alguno». MIGUEL DE UNAMUNO, *El desinterés intelectual*, en *Obras Completas*, Vol. X, Op. cit., 219.

²⁰ MIGUEL DE UNAMUNO, *Disociación de ideas*, en *Obras Completas*, Vol. VI, Op. cit.

ideas no son puras, sino que llevan un nimbo de circunstancias que permite relacionarlas con otras.²¹

Las ideas como justificación *ex post facto*

Uno de los temas más recurrentes de la psicología unamuniana es que, en principio, las ideas no son causas de nuestras acciones, sino más bien nuestras ideas son justificación *a posteriori* de nuestras acciones ya cumplidas. Si bien es cierto, que para suavizar un poco esta postura, dice en otras ocasiones, que todo pensamiento que no concluye en acción no es un pensamiento completo. Es interesante notar cómo Unamuno pone al descubierto la insinceridad de muchas posiciones supuestamente intelectuales. El problema para Unamuno no es que nuestras ideas sean justificación *a posteriori* de nuestra acción, sino que se quiera hacer pasar a tales ideas como motivos de la acción.²² De nuevo aquí, primero es la vida y la inteligencia está en función de ella.

Ideas y hechos

En ciertos puntos de su obra, Unamuno presenta una contraposición muy fuerte entre vida y conocimiento, hechos e ideas. Una cosa es el hombre-idea, el hombre abstracto, objeto de conocimiento, y otra el hombre concreto, de carne y hueso, que sufre y muere, sobre todo muere. Una cosa es el Dios-idea del racionalismo, el de las pruebas racionales de su existencia, el Dios impasible de los filósofos, y otra es el Dios concreto, el Dios-hombre del cristianismo, objeto de amor, más que de conocimiento.²³ Pero todo esto es, en gran parte, consecuencia de una idea de razón demasiado estrecha. Unamuno es a veces más positivista cuanto más ataca el positivismo, más racionalista cuanto más ataca el racionalismo. En este caso, el rector de Salamanca clama contra el racionalismo, pero asumiendo el mismo concepto de razón monista que el racionalismo maneja. Para nuestro pensador la razón es enemiga de la vida precisamente porque ha adoptado un modelo de racionalidad antivital. Por ello laten en Unamuno, juntos, el positivismo y el misticismo.²⁴

La elasticidad de las ideas

Para el pensador vasco las ideas son instrumentos. Unamuno piensa con las ideas, pero no adopta ninguna de ellas como hija definitiva. A veces las compara con pelotas, que sirven para tirarlas y rebotar.²⁵ No le interesa tanto su verdad o falsedad cuanto su capacidad de despertar de su pereza al dormido. Por ello se queja de que-

²¹ Estas metáforas pueden verse en *En torno al Casticismo*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit.

²² «Así como la doctrina que forja o abraza un hombre suele ser la teoría justificativa de su conducta, así la filosofía de un pueblo suele serlo de su modo de ser, reflejo del ideal que de sí mismo tiene». *En torno al casticismo*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit., 256.

²³ Todo ello en su obras más conocida, *Del Sentimiento trágico de la vida*, Op. cit.

²⁴ Lo anota JULIÁN MARIAS en su *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid 1976.

²⁵ «Son estas (las ideas) como la pelota para el pelotaire: ¿quién se pone a examinar aquella y a destriparla? Al que miramos es al jugador, apreciando su destreza, su habilidad, su fuerza, la limpieza de su juego. (...) Es mala toda pelta que no sirve para jugar con ella, es buena la que sirve, y tanto mejor

nes toman a las ideas como ídolos, o peor aún, de quienes piensan que las ideas rigen todo, los ideócratas. La ideocracia²⁶ es la ideología, el dogmatismo esclerotizado que no se percata de que el pensamiento no puede estar quieto.

Parece haber aquí cierta contradicción con lo antedicho. Por un lado la razón para Unamuno es algo esclerotizador. Por otro lado las ideas han de ser elásticas y el pensador ha de usar de ellas sin atarse a ellas. Creo que en Unamuno hay cierto matiz entre pensamiento y razón. Mientras la razón (sobre todo la razón filosófica) esclerotiza aquello que conoce, el pensamiento es una corriente viva que no se puede detener.

Coherencia lógica y coherencia biográfica

A menudo se ha acusado a Unamuno de incoherente, ilógico u otras cosas parecidas. A mi entender la coherencia del rector de Salamanca no hay que buscarla en la lógica, sino en la vida. Podríamos llamar a este tipo de coherencia, coherencia biográfica o vital. No se trata de que don Miguel sea fiel a la misma idea a lo largo de toda su vida, sino más bien que las ideas son fieles a lo que va siendo su vida lo largo del tiempo. Si aquí dice una cosa y allí la niega es porque las circunstancias y el fin de lo que dice cambia. Ya hemos dicho que Unamuno juega con las ideas y las usa, por eso una vez servirán para una cosa, y otra para todo lo contrario.

Gazzaniga puso de manifiesto en psicología que el hombre busca por encima de todo ser coherente, y que prefiere mentir y mantener una mentira a decir la verdad y contradecirse, sólo por coherencia lógica. No es momento de detenerse en los experimentos que demuestran estas tesis, pero parece que Unamuno es uno de los pocos hombres que han preferido ser sinceros consigo mismos, cuando escribían o hablaban, antes que intentar salvar la coherencia del discurso, a costa de la sinceridad. Si la vida no es coherente difícilmente lo será también el pensamiento. Por tanto, un pensamiento coherente surge las más de las veces de cierta insinceridad intelectual. Y Unamuno prefiere la sinceridad al error. Como ya se ha dicho, es peor para él decir lo que pensamos aunque sea erróneo que decir lo que no creemos, aunque sea verdadero. De ahí la perpetua contradicción en Unamuno, ese escribir «a lo que salga».²⁷

LOS LÍMITES LÓGICOS DEL PENSAMIENTO

Para el pensador bilbaíno el pensamiento también tiene sus límites lógicos (puesto que los límites vitales ya han quedado manifiestos). Y partiendo de la identificación entre lenguaje y pensamiento, es razonable concluir que la primera barrera del pensamiento es el lenguaje mismo. La paradoja está en que la única manera que tiene el hombre de luchar contra este límite del lenguaje es predicar contra él usando el mismo lenguaje. «La lógica es una cosa social, como la palabra logos, de que procede. La lógica es para que nos entendamos los unos con los otros; para entenderse uno consigo mismo, y sobre todo para sentirse, no necesita de la lógica. Más bien le

cuanto mejor sirva. Y ve por dónde establezco un criterio para discernir ideas». MIGUEL DE UNAMUNO, *El juego de las ideas en Obras Completas*, Vol. IX, Op. cit., 695-696.

²⁶ Cfr. *La ideocracia*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit.

²⁷ «Y si alguna vez me contradigo, me contradigo muy sinceramente». MIGUEL DE UNAMUNO, *El dolor de pensar*, en *Obras Completas*, Vol. X, Op. cit., 317.

estorba. El mundo nos oprime con su lógica. Es natural, pues, que el hombre trate de defenderse. Pero el pobre no sabe hacerlo sino con la palabra y la palabra es lógica. Tiene que defenderse de ésta con ella misma. Y de aquí le vienen sus contradicciones, contradicciones que no existen sino para el que las mira desde fuera».²⁸

Alguna vez, se suma Unamuno a la teoría del conocimiento kantiana, y dice que conocer es informar con la razón la materia propuesta por los sentidos. Y llega a la misma aporía de la incognoscibilidad del noúmeno, aunque expresada en otros términos: «La materia del conocimiento nos viene de fuera ¿Y cómo es esta materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como ordenar el caos».²⁹

Pero hay dos anotaciones más interesantes aún en *Del Sentimiento trágico de la vida*. La primera se refiere a la imposibilidad de conocer aquello que está fuera de la conciencia, puesto que en el momento en que fuera conocido pasaría a formar parte del mundo consciente y dejaría de formar parte del mundo inconsciente. «¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuanto obra, y existir es obrar».³⁰

Y en segundo lugar, anticipando una tesis de lo que diría muchos años después Foucault, afirma que no hay posibilidad de distinguir la locura de la cordura si no es colocándose en una instancia que esté más allá de ambas formas de pensar. Es decir, el espacio de la racionalidad ha de trazarse desde dentro, y siempre recaerá sobre ella la sospecha de la legitimidad del trazado. «Y después de todo, ¿qué es la locura y cómo distinguirla de la razón no poniéndose fuera de una y de otra, lo cual nos es imposible?».³¹

CONCLUSIÓN

A lo largo de este recorrido hemos visto cómo, para Unamuno, el hombre adquiere conocimiento y opera con él. Y cómo existen unos límites para el pensamiento: límites impuestos por la vida (que no es aprehensible desde la razón) y límites impuestos por el pensamiento mismo. Finalmente, recordemos que para Unamuno era más importante la verdad moral que la verdad lógica, y la segunda estaba supeditada a la primera. Por ello a la pregunta, «¿Cómo hallar la verdad?», respondemos con don Miguel: «Diciéndola siempre».³²

²⁸ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del dolor, de la soledad y de la lógica, con otras cosas. Monólogo divagatorio en Obras Completas*, Vol. IX, Op. cit., 738.

²⁹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Op. cit., 114.

³⁰ *Ibid.*, 123.

³¹ *Ibid.*, 158.

³² MIGUEL DE UNAMUNO, *Qué es verdad*, en *Obras Completas*, Vol. III, Op. cit., 893.

Modelos de recursión primitiva en Teoría de Categorías

Ximo Díaz Boils

January 5, 2011

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia.
Universidad de Valencia.

Abstract

A step ahead description will be made about how to construct a category of primitive recursive functions. Syntactical constructions will be considered through several key papers paying attention to the different related Category Theory concepts. It will be discussed when an equivalence relation can be added and how the semantical character grows up in this context to finish with two close related new examples.

Keywords: *Primitive Recursive Functions, Natural Numbers Object, representation, free categories.*

1 Las funciones recursivas primitivas generalizadas

Las definiciones que presentamos contienen una parte puramente formal o sintáctica (pueden considerarse como programas con los que representar las funciones recursivas primitivas) y otra parte semántica (que nos dice cómo dada una descripción formal calcular el valor de la función para cada argumento).

Vamos a establecer una clase \mathcal{RP} de funciones, la clase de *funciones recursivas primitivas generalizadas*. Para cada $f \in \mathcal{RP}$ existen dos números naturales n, m tales que $f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^m$.

Definición 1: La clase \mathcal{RP} es la menor clase de funciones que contiene las funciones básicas y está cerrada respecto a las operaciones de composición, producto cartesiano y nno-recursión.

Definición 2: Las *funciones básicas* son las siguientes:¹

1. La constante cero $0 : \mathbb{N}^0 \rightarrow \mathbb{N}$
2. La función sucesor $s : \mathbb{N} \rightarrow \mathbb{N}$ tal que $s(x) = x + 1 = x'$
3. Para todo par de números naturales positivos (n, m) con $n \leq m$ la función $\pi_n^m : \mathbb{N}^m \rightarrow \mathbb{N}$ tal que

$$\pi_n^m(x_1, \dots, x_m) = x_n$$

¹Una función única de la forma $f : \mathbb{N}^0 \rightarrow \mathbb{N}^0$ puede añadirse a \mathcal{RP} como básica.

Definición 3: El operador *composición* que aplicado a $f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^m$ y $g : \mathbb{N}^m \rightarrow \mathbb{N}^r$ produce la función $g \circ f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^r$ tal que $(g \circ f)(\vec{x}) = g(f(\vec{x}))$.

Definición 4: El operador *producto cartesiano* que aplicado a $f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^m$ y $g : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^r$ produce la función $B(f, g) : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^{m+r}$ tal que $B(f, g)(\vec{x}) = \langle f(\vec{x}), g(\vec{x}) \rangle$.

Definición 5: El operador *nno-recursión* que aplicado a $f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}^s$ y $g : \mathbb{N}^s \rightarrow \mathbb{N}^s$ produce la función $r(f, g) : \mathbb{N}^{n+1} \rightarrow \mathbb{N}^s$ tal que $r(f, g)(\vec{x}, 0) = f(\vec{x})$ y $r(f, g)(\vec{x}, y') = g(r(f, g)(\vec{x}, y))$

Todos los números naturales como funciones de cero argumentos pertenecen a \mathcal{RP} : $n = s^n \circ 0$ donde $s^0 = \pi_1^1$ y $s^{n+1} = s \circ s^n$.

Inicialmente las funciones recursivas primitivas eran funciones $f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}$ con $n > 0$ dadas por las definiciones siguientes:

Definición 6: Son funciones iniciales las siguientes:

1. la función z , *cero*, de un argumento tal que, para $x \in \mathbb{N}$ $z(x) = 0$.
2. la función s , *sucesor*², de un argumento tal que, para todo $x \in \mathbb{N}$ $s(x) = x + 1$.
3. para todo par de números naturales positivos (m, n) con $n \leq m$, la función π_n^m de m argumentos tal que, para todo $x_1, \dots, x_n \in \mathbb{N}$ $\pi_n^m(x_1, \dots, x_m) = x_n$. Estas funciones se denominan de *identidad* o *proyecciones*.

Definición 7: La operación **C**, *composición* o *sustitución*, se aplica a $(n+1)$ -tuplos de funciones (f, g_1, \dots, g_n) tales que f es una función de n argumentos y todas las funciones g_1, \dots, g_n tienen el mismo número m de argumentos. El resultado de aplicar **C** a dicho tuplo es una función $h = \mathbf{C}(f, g_1, \dots, g_n)$ de m argumentos tal que, para todo $x_1, \dots, x_m \in \mathbb{N}$,

$$h(x_1, \dots, x_m) = f(g_1(x_1, \dots, x_m), \dots, g_n(x_1, \dots, x_m)).$$

Definición 8: La operación **R**, *recursión primitiva*, se aplica a pares de funciones (f, g) tales que, para un $n > 0$, el número de argumentos de f es n y el número de argumentos de g es $n + 2$. El resultado es una función $h = \mathbf{R}(f, g)$ de $n + 1$ argumentos tal que, para todo $x_1, \dots, x_n, y \in \mathbb{N}$,

$$\begin{aligned} h(x_1, \dots, x_n, 0) &= f(x_1, \dots, x_n), \\ h(x_1, \dots, x_n, s(y)) &= g(x_1, \dots, x_n, y, h(x_1, \dots, x_n, y)). \end{aligned}$$

Definición 9: Las funciones *recursivas primitivas* (abreviado, funciones **r.p.**) se definen por medio de reglas:

1. toda función inicial es recursiva primitiva;
2. si f es una función recursiva primitiva con n argumentos y g_1, \dots, g_n son recursivas primitivas con m argumentos, entonces $\mathbf{C}(f, g_1, \dots, g_n)$ es una función recursiva primitiva de m argumentos;
3. si f es una función recursiva primitiva con n argumentos y g una función recursiva primitiva con $n + 2$ argumentos, $\mathbf{R}(f, g)$ es una función recursiva primitiva con $n + 1$ argumentos.

²Es usual escribir x' en lugar de $s(x)$.

Una segunda forma de definir las funciones **r.p.** es estableciendo que el conjunto de las funciones **r.p.** es el menor conjunto que contiene las funciones iniciales y está cerrado respecto a las operaciones de composición y recursión primitiva.

Se demuestra que toda función **r.p.** en el sentido ahora descrito pertenece a \mathcal{RP} y que si $f \in \mathcal{RP}$ para el cual existe un $n > 0$ tal que $f : \mathbb{N}^n \rightarrow \mathbb{N}$ entonces f es **r.p.**

2 Los diagramas *nno*

En una estructura de categoría disponemos por definición de una colección de morfismos, de la operación composición y, en el caso de ser cartesiana, de un producto entre morfismos. Así que para aspirar a contener todas las funciones **r.p.** una categoría deberá ser también cerrada bajo una operación que permita definir la recursión en el sentido de la definición de arriba. Ello se consigue por medio de la siguiente

Definición 10: Un *Objeto de Números Naturales* (en adelante un *nno*) en una categoría \mathcal{C} dotada de un objeto terminal 1 es una terna (N, z, s) ³ dada por un diagrama $1 \xrightarrow{z} N \xrightarrow{s} N$ que es inicial entre todos los diagramas de la forma $1 \xrightarrow{f} A \xrightarrow{g} A$ en \mathcal{C} . Esto se expresa en un solo diagrama conmutativo

$$\begin{array}{ccccc} 1 & \xrightarrow{z} & N & \xrightarrow{s} & N \\ \downarrow & & \downarrow m & & \downarrow m \\ 1 & \xrightarrow{f} & A & \xrightarrow{g} & A \end{array}$$

La condición de universalidad sobre la terna (N, z, s) nos asegura que el morfismo m es único. Se define un *nno débil* del mismo modo que un *nno* sin exigir la condición de unicidad para m . Lo que se necesita para desarrollar toda la expresividad de las funciones **r.p.** es realmente una extensión del concepto anterior:

Definición 11: Un *nno parametrizado* es un *nno* (N, z, s) para el cual existe un diagrama conmutativo

$$\begin{array}{ccccc} X & \xrightarrow{zX} & NX & \xrightarrow{sX} & NX \\ \downarrow & & \downarrow m & & \downarrow m \\ X & \xrightarrow{f} & A & \xrightarrow{g} & A \end{array}$$

Se obtiene un *nno* parametrizado a partir de un *nno* directamente en un topos e incluso en una Categoría Cartesiana Cerrada.⁴ Otras caracterizaciones que se citan en este trabajo son equivalentes (por ejemplo [Burroni(3), Paré-Román(13), Freyd(4)]) mientras que en [Paré-Román(13)] se amplía el concepto a categorías monoidales como se verá un poco más abajo.

Una de las primeras formalizaciones de la recursión primitiva por medio de categorías, la que se encuentra en [Pfender(14)], se publica en el año 1982. En ella se introduce la noción de *Universo Recursivo Primitivo*.

Definición 12: Un Universo Recursivo Primitivo (*URP*) es una categoría cartesiana⁵ \mathcal{C} formada por conjuntos y funciones de la categoría *Set* con un *nno* en el sentido de [Freyd(4)] (definido

³El morfismo z representa en el modelo de funciones **r.p.** al cero y s al sucesor.

⁴En adelante al parametrizado se le llamará simplemente un *nno* puesto que es el único que se va a utilizar.

⁵En el original se define como una categoría con productos binarios y un objeto terminal 1 , pero eso es equivalente a la existencia de productos finitos [McLane(10)].

primero para un topos):

Definición 13: Dado $(N, 0, s)$ un *nno* en la forma de la *Definición 10* existe para todas flechas $x : A \rightarrow B$ y $t : B \rightarrow B$ una única flecha $A \times N \rightarrow B$ tal que el diagrama:

$$\begin{array}{ccccc}
 A & \xrightarrow{(1,0)} & A \times N & \xrightarrow{1 \times s} & A \times N \\
 \downarrow & & \downarrow & & \downarrow \\
 A & \xrightarrow{x} & B & \xrightarrow{t} & B
 \end{array}$$

conmuta.

Por otro lado el *Axioma del Infinito* o también *Axioma de Peano-Lawvere* en Teoría de categorías postula la existencia de un *nno* (en forma equivalente a la *Definición 10*) en cualquier objeto de una categoría dada y está relacionado con la construcción categorial de los números naturales desarrollada en [Lawvere(9)] por medio de diagramas *nno*.⁶ Dicho axioma dota de sentido a la introducción de una clase de categorías en [Burroni(3)] que contendrá descripciones de las funciones **r.p.**:

Definición 14: Una categoría E que satisface el Axioma de Peano-Lawvere se llamará *categoría de Peano-Lawvere* o abreviadamente *categoría PL*.

Una caracterización importante de las categorías *PL* viene dada en [Burroni(3)] por medio de extensiones de Kan.

Román y Paré en [Paré-Román(13)] por su parte generalizan las definiciones anteriores a categorías monoidales deduciendo que los resultados obtenidos en categorías cartesianas (*cc* en adelante) con *nno* pueden también establecerse para dichas categorías, dotadas de un *nno* definido en ellas. Dicha caracterización es una generalización de la construcción a base de *cc*.⁷

Definición 15: Un *nno a la izquierda (nnoi)* en una categoría monoidal $\mathcal{V}=(\mathcal{V}, \otimes, I, \alpha, \lambda, \varrho)$ es una terna $(N, 0, s)$ tal que para todo par de morfismos $f : A \rightarrow B$ y $g : B \rightarrow B$ en \mathcal{V} existe un único morfismo $m : N \otimes A \rightarrow B$ tal que el diagrama

$$\begin{array}{ccccc}
 I \otimes A & \xrightarrow{0 \otimes A} & N \otimes A & \xrightarrow{s \otimes A} & N \otimes A \\
 \lambda \downarrow & & \downarrow m & & \downarrow m \\
 A & \xrightarrow{f} & B & \xrightarrow{g} & B
 \end{array}$$

conmuta.

La operación \otimes se llama en las categorías monoidales *producto tensorial*, mientras que I es el *objeto identidad*, y los isomorfismos naturales α, λ y ϱ son respectivamente el *asociador*, el *unitario a la izquierda* y el *unitario a la derecha*.

Esta definición es equivalente a la introducida en [Burroni(3)] en el sentido de que una categoría monoidal con *nnoi* es *PL* y el recíproco también se cumple ([Paré-Román(13)]).

En resumen, un *nno* parametrizado nos proporciona unas ecuaciones equivalentes al esquema de recursión primitiva de la clase \mathcal{RP} y por tanto equivale en su contenido semántico a la operación R del conjunto de funciones **r.p.** Podemos entonces afirmar que una categoría cartesiana con un *nno* parametrizado permite definir toda la clase \mathcal{RP} .

⁶Se demuestra que dicha construcción es equivalente a la realizada por Peano en [Bedoya(1)].

⁷Debe tenerse aquí en cuenta que cualquier categoría con productos finitos es monoidal con el producto cartesiano como el producto tensorial de la categoría monoidal y el objeto terminal como el objeto identidad. Tales categorías son conocidas como *categorías cartesianas monoidales*.

3 Representación

La manera que tenemos de definir las funciones **r.p.** a partir de una cc con *nno* es a través del concepto de representación introducido primero en [Thibault(17)] para categorías cartesianas cerradas (*ccc* en adelante) con un *nno* débil:

Definición 16: Una función $f : \mathbb{N}^k \rightarrow \mathbb{N}$ es *representable* en una *ccc* \mathcal{C} con *nno* débil (N, z, s) si existe un morfismo $\bar{f} : N^k \rightarrow N$ en \mathcal{C} tal que para cada k -tuplo de números de naturales (n_1, \dots, n_k) se cumple

$$\bar{f} \langle \#n_1, \dots, \#n_k \rangle = \#f(n_1, \dots, n_k)$$

donde $\#n \equiv s^n \circ z$ es el n -ésimo morfismo $1 \rightarrow N$, es decir, el n -ésimo numeral cuando ellos son estandar.⁸

La representación de una función **r.p.** en una categoría a pesar de todo no asegura una caracterización completa de dichas funciones. Las propiedades aritméticas de las operaciones que ellas definen, tales como el elemento neutro y la conmutatividad de la suma y el producto recursivos primitivos, dados por $+ = r(id_{\mathbb{N}X}, sX)$ para la suma y $\cdot = \pi_1 \circ r(z\mathbb{N}, g)$ con $g(x, y) = \langle x + y, y \rangle$ para el producto, siendo triviales en variables numerales no se satisfacen de forma automática en variables de otro tipo.

De acuerdo con [Goodstein(5)] los principios de recursión para variables de un tipo cualquiera podrán satisfacerse a través de la generalización del principio de inducción de Peano para predicados n -arios. Este principio sólo puede introducirse a partir de la demostración del isomorfismo $N \times N \cong N$ en la categoría sobre la que se trabaja, ya que nada nos asegura de entrada que los conjuntos de la forma $N \times N$ y sucesivos productos se comporten de acuerdo a los axiomas de Peano.

[Pfender(14)] consiguen exactamente esto en una *UPR inicial* por medio de la recursión del predicado $and : N \times N \rightarrow N$ que representa a la conjunción en un contexto de lógica de predicados recursivos primitivos, representables también en ese universo con codominio en un conjunto de dos valores del modo siguiente:

Definición 17: Sea $sg : N \rightarrow N$ el morfismo llamado *función signo* del UPR inicial \mathcal{E} tal que

$$sg(n) = \begin{cases} 1 & \text{si } n > 0 \\ 0 & \text{si } n = 0 \end{cases}$$

Definición 18: Se llaman *predicados recursivos primitivos* a los morfismos de \mathcal{E} de la forma

$$\chi : A \rightarrow N$$

tales que para una función $f : A \rightarrow N$

$$\chi \equiv sg \circ f$$

Con esta definición obtenemos los predicados básicos negación $neg : N \rightarrow N$ y conjunción $and : N \times N \rightarrow N$ a partir de los que puede obtenerse todos los predicados recursivos primitivos. La condición de unicidad del *nno* nos proporciona la coherencia de estas definiciones con sus tablas de verdad.

Definición 19: (*inducción*) Si dado un predicado $\chi : A \times N \rightarrow N$ se cumplen

1. (i) $\chi(a, 0) \equiv 1!$ y

⁸En [Thibault(16)] se expresa: $\bar{f} \langle s^{n_1} \circ z, \dots, s^{n_k} \circ z \rangle = s^{f(n_1, \dots, n_k)} \circ z$.

2. (ii) $\chi(a, n) \Rightarrow \chi(a, sn) \equiv 1!$ entonces

$$\chi(a, n) \equiv 1!$$

El predicado \Rightarrow se obtiene a partir de los predicados básicos y se lee *implica que* mientras que el morfismo $1! : A \rightarrow N$ se comporta como la *tautología*, el predicado que siempre es verdadero por llevar siempre al 1. La relación \equiv es la equivalencia en un UPR, que puede leerse *se comporta como* y que une dos predicados cuyas tablas de verdad son la misma.

Este esquema de inducción (el de Peano cuando A es el conjunto unitario) puede generalizarse a predicados n -arios pasando a llamarse *inducción diagonal*:

Definición 20: (*inducción diagonal para $N \times N$*) Si dado un predicado $\chi : A \times (N \times N) \rightarrow N$ se cumplen

1. (i) $\chi(a, (n, 0)) \equiv 1!$
2. (ii) $\chi(a, (0, m)) \equiv 1!$ y
3. (iii) $\chi(a, (n, m)) \Rightarrow \chi(a, (sn, sm)) \equiv 1!$ entonces

$$\chi(a, (n, m)) \equiv 1!$$

La demostración de $N \times N \cong N$ en [Pfender(14)] es equivalente a la que se encuentra en [Román(15)]. La idea en este último es obtener en $N \times N$ los principios de la aritmética recursiva primitiva de [Goodstein(5)] definidos en un objeto N que representa fielmente a los naturales por medio de un *mno* (N, z, s) en una cc \mathcal{C} . Para ello se define una *función de emparejamiento* (similar a la que se puede encontrar en [Goodstein(5)]):

Proposición 21: *El morfismo φ en \mathcal{C} definido por medio de los morfismos:*

- $j : N \rightarrow N$ tal que $j0 = 0$ y $jsx = jx + sx$
- $k : N \rightarrow N$ tal que $k0 = 0$ y $kxs = kx + (1 \dot{-} |jskx, sx|)$
- $\varphi : N^2 \rightarrow N$ tal que $\varphi(x, y) = j(x + y) + y$

cumpliendo las ecuaciones

a) $(1 \dot{-} |kjs, x|)((1 \dot{-} (y \dot{-} x)) |k(jx + y), x| = 0$, b) $kjx = x$ y c) $k\varphi(x, y) = x + y$ es una biyección.

Se ha usado aquí la operación $\dot{-}$ *diferencia no negativa* que actúa

$$x \dot{-} y = \begin{cases} x - y & \text{si } y \leq x \\ 0 & \text{en otro caso,} \end{cases}$$

y se construye en \mathcal{C} a partir de la función $h = \mathbf{R}(z, \pi_2^3)$ y la función *predecesor* $pre = \mathbf{C}(h, \pi_1^1, \pi_1^1)$ tal que para todo $x \in N^9$

$$pre(x) = h(x, x) = \begin{cases} z(0) = 0 & \text{si } x = 0 \\ \pi_2^3(s(y), y, h(s(y), y)) = y & \text{si } x = sy \end{cases}$$

⁹La función que se busca se define en el esquema de recursión por medio de las ecuaciones

$$\begin{cases} f(x, y) = x \\ f(x, s(y)) = pre(f(x, y)) \end{cases}$$

donde f es la diferencia no negativa.

En dicho texto se prueba además, con ayuda de la suma recursiva primitiva y las funciones básicas de proyección, la tricotomía en $N \times N$ de la relación $\leq (x, y) \equiv y \dot{-} x$ en la cc libre con *nno* generada por el grafo vacío. Dicha categoría es inicial entre todas las cc con *nno* y será por tanto isomorfa al URP inicial de [Pfender(14)] y, como se verá en la sección siguiente, a la categoría *PL* libre inicial de [Burroni(3)] que de hecho es justamente la generada por el grafo trivial.

Uno de los textos básicos en representación de funciones recursivas en Teoría de Categorías es [Thibault(16)], donde se representa todas las funciones **r.p.** por medio de una ccc libre con *nno* débil generada por el conjunto vacío a partir de una serie de reglas de inferencia. Lo que se demuestra en el mismo es que, por un procedimiento análogo a los anteriores, también algunas funciones no recursivas primitivas como la de Ackerman están representadas en dicho modelo. En la última sección se explicará con más detalle qué conjunto es representado por esa categoría.

Por último señalamos que en una categoría cartesiana con equalizadores se puede representar todas las funciones recursivas, según texto inédito de L. Román.

4 Estructuras libres y sintácticas

Para construir una categoría de funciones **r.p.** muchos autores se basan en estructuras sintácticas donde representar esas funciones y sus propiedades. Para ello toman como base diferentes categorías con diferentes estructuras operacionales. En algunos casos se trata de categorías libres y, dependiendo de la categoría, se obtiene como se verá diferentes tipos de conjuntos conteniendo funciones de carácter recursivo primitivo.

Se parte de una categoría cartesiana libre generada por un objeto *trivial*: un grafo con un sólo vértice si la base es la categoría *Grph* de los grafos dirigidos en [Román(15), Thibault(16), Thibault(17), Burroni(3)] o un conjunto vacío si la base es *Set*, la categoría de conjuntos en [Yanofsky(18), Paré-Román(13), McLane(10)]. En estos últimos se trata de una categoría inicial en $Cat \times N$ siendo ésta, según los casos, la 2-categoría de todas las categorías con un producto cartesiano y un *nno* normal, débil o parametrizado.

El caso de [Burroni(3)] es especial en el sentido de que la clase de categorías definidas en él, las *PL*, no son en general cartesianas ni están dotadas de objeto terminal. Se demuestra sin embargo que la categoría *PL* libre generada por el grafo trivial que se denota por $P = L_{PL}(\cdot)$ sí posee producto cartesiano y un objeto terminal. Dicha categoría *P* se llamará la *categoría de las funciones recursivas primitivas formales*.

Los objetos de *P*, es decir los nodos de los grafos que se generan en *P* de forma recursiva, son de la forma N^p ya que la subcategoría plena que generan esos nodos verifica el *Axioma de Peano-Lauvere*. Para ver más clara la estructura gráfica de *P* definimos:

Definición 22: Si Σ es un subgrafo de *P* entonces $S(\Sigma)$ es el subgrafo mínimo que contiene a Σ tal que:

- (i) Para todo $X \in obj(\Sigma)$ $X \xrightarrow{id_X} X$ está en $S(\Sigma)$
- (ii) Si $X \xrightarrow{u} Y \xrightarrow{v} Z$ en Σ entonces: $X \xrightarrow{u \circ v} Z$ en $S(\Sigma)$.

- (iii) Para todo $X \in obj(\Sigma)$ el diagrama $X \xrightarrow{z_X} NX$ está en $S(\Sigma)$.

- (iv) Para cada diagrama $X \xrightarrow{f} Y$ en Σ , $r(f, g) : NX \longrightarrow Y$ está en $S(\Sigma)$.

Con esta construcción lo que se hace explícito es que $S(\Sigma)$ contiene y vehicula la estructura gráfica de categoría de P y además contiene al nmo y, por tanto, a la operación de recursión.

Definición 23: Sea P_0 el subgrafo de P reducido al objeto $1 = N_0$ y sean $\forall n \in \mathbb{N}$

$$P_{n+1} = S(P_n).$$

Con esto tenemos que $P_n \subset P_{n+1}$ para todo $n \in \mathbb{N}$ y además:

1. $\bigcup_{n \in \mathbb{N}} P_n = P$ y
2. P_n es finito para todo $n \in \mathbb{N}$.

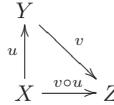
Igual que en [Yanofsky(18)] P se construye a partir de una precategoría P' de *programas recursivos primitivos*:

Definición 24: Llamamos P' a la precategoría PL libre engendrada por el grafo (\cdot) . Su nombre será *precategoría de los programas recursivos primitivos*. Los objetos y las flechas tendrán un aspecto similar al de los grafos de P y está construida en base a cuatro axiomas:

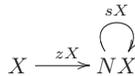
1. existencia del morfismo identidad



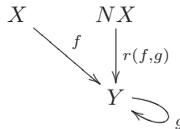
2. composición



3. para todo objeto X en P' existe el diagrama siguiente



4. para todo objeto X en P' y para todos morfismos f y g en P' existe el siguiente diagrama



De la construcción de P se deduce el siguiente

Lema 25: Toda flecha de P es de la forma:

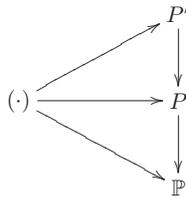
- (i) $f = id_{N^p}, p \in \mathbb{N}$
- (ii) $f = f_1 \circ f_2, f_1, f_2 \in Hom(P)$
- (iii) $f = zN^p, p \in \mathbb{N}$
- (iv) $f = sN^p, p \in \mathbb{N}$

(v) $f = r(f_1, f_2)$ $f_1, f_2 \in Hom(P)$

Lema 26: El grafo imagen del homomorfismo $P \longrightarrow Set$ de categorías PL es una subcategoría PL de Set . Le llamaremos \mathbb{P} , sus objetos serán \mathbb{N}^p y sus morfismos aplicaciones $f : \mathbb{N}^p \longrightarrow \mathbb{N}^q$ tal que $f = (f_0, f_1, \dots, f_{q-1})$ donde $f_i \in \mathbb{N}^{\mathbb{N}^p}$ son funciones **r.p.**¹⁰

Denotamos por \mathbb{P} a la verdadera *categoría de las funciones primitivas recursivas* como subcategoría PL de Set . El resultado principal de [Burroni(3)] dirá que ni $P \longrightarrow Set$ es un isomorfismo ni cualquier otra construcción formal *análoga a P* es isomorfa a \mathbb{P} . Se deduce según [Burroni(3)] que \mathbb{P} solamente se puede caracterizar por clases de equivalencia en P .

La construcción de Burroni se puede resumir en el diagrama



En el que se puede interpretar que, si bien P' es una construcción enteramente sintáctica y \mathbb{P} una categoría dotada de una semántica clara (la de las funciones **r.p.**) la categoría P queda en un lugar intermedio entre ambas y con un carácter indefinido.¹¹

Lo mismo puede decirse de la *cobertura de Freyd FC*¹² formada a partir de una cc \mathcal{C} con *nno* en [Román(15)], de la categoría monoidal con un *nno* libre $\Phi(\mathcal{O})$ en [Paré-Román(13)] y de $PRAlg = L(\mathcal{O})$ como categoría libre inicial en $Cat \times N$ en [Yanofsky(18)].

Otras condiciones semánticas (las de las *Proposiciones 30 y 31* más abajo) relacionadas con la recursión primitiva que surgen a partir de otra enteramente sintáctica (algebraica en este caso) se proporciona en [Lambek(7)] a partir de la

Definición 27: Una *operación de Malcev* en un objeto A es un morfismo $m_A : A^3 \longrightarrow A$ satisfaciendo:

$$m_A(x, y, y) = x \quad y \quad m_A(y, y, z) = z$$

donde $x, y, z \in A$.

Lema 28: Si (N, z, s) es un *nno* en una categoría siempre existe una operación de Malcev en N por medio de

$$m_N(x, y, z) = (x + z) \dot{-} y$$

Es más:

Teorema 29: En la ccc libre inicial \mathcal{C} con *nno* (N, z, s) donde todos los objetos son de la forma N^p la familia de morfismos del tipo $\{m_A/A \text{ es un objeto de } \mathcal{C}\}$ define operaciones de Malcev en cada objeto en la forma del *Lema 28*.

La condición ecuacional de Malcev proporciona la condición semántica de unicidad en los diagramas *nno* en el contexto de una ccc y también:

¹⁰Este resultado puede encontrarse igualmente en [Paré-Román(13)].

¹¹Para [Yanofsky(18)] se trata de una formalización del concepto de algoritmo recursivo primitivo en Teoría de Categorías.

¹²En el sentido en que se define en [Lambek-Scott(8)].

Proposición 30: Una categoría algebraica tiene una operación de Malcev si y sólo si sus congruencias son conmutativas.

Proposición 31: La teoría algebraica de un único tipo de las funciones recursivas primitivas tiene una operación de Malcev como la del *Lema 28*.

5 Reducciones por clases

Como se muestra en el presente texto la construcción de una categoría de funciones **r.p.** con un fondo semántico a partir de estructuras sintácticas está estrechamente relacionada con la posibilidad de definir una estructura categorial suficiente que permita definir formalmente el concepto de algoritmo. Si las categorías dan fundamento a las Matemáticas deben dar cuenta en concreto de sus objetos y, por tanto, de los algoritmos en particular. En [Yanofsky(18)] se afronta el objetivo de obtener una definición formal de Algoritmo en Teoría de Categorías intentando acotar el concepto desde las formalizaciones que de él se conocen (las funciones recursivas) por un lado y desde las implementaciones que de él se tienen (los programas) por otro. El debate filosófico acerca de la posibilidad de su formalización sigue abierto.¹³

La relación entre las categorías que dan el contenido sintáctico (ya sea ecuacional, algebraico o lógico) y la propia categoría de las funciones **r.p.** se puede intentar establecer por relaciones de equivalencia. Ese es el sentido sugerido en [Román(15)], implícito en [Burrioni(3)] y claramente definido en [Yanofsky(18)].

En este último se define una estructura de grafos que, a través de la reducción por relaciones de equivalencia, dará lugar a *PRFunc*, la categoría de las funciones **r.p.** El objetivo, sin embargo, es definir formalmente *PRAlg*, la *categoría de los algoritmos recursivos primitivos* cuya definición se ha dado más arriba, y las operaciones entre programas **r.p.** que permiten dichas reducciones.

Con las tres funciones básicas z , s y π_i^k (cero, siguiente y proyección) y sus sucesivas composiciones, operaciones corchete y recursiones se construirá todo el conjunto de las funciones **r.p.** Se consigue por medio de grafos dirigidos cuyos vértices son objetos de la forma \mathbb{N}^p y cuyas aristas serán todas las funciones **r.p.** Tenemos entonces una estructura en forma de árboles binarios etiquetados a base de descripciones de funciones **r.p.** combinando los operadores básicos con las funciones **r.p.** básicas.

A este árbol, que tiene estructura de precategory porque no satisface la asociatividad, se le denomina *PRdesc*. Se establece ahora relaciones que asocian operadores con funciones **r.p.** básicas:

1. Cero y composición: $n \circ f \approx n \circ \pi_{\mathbb{N}}^A$ ¹⁴ para toda función **r.p.** $f : \mathbb{A} \rightarrow \mathbb{N}$.
2. Corchete y primera proyección: $f \approx \pi_{\mathbb{B}}^{\mathbb{B} \times \mathbb{C}} \circ \langle f, g \rangle$ para todas $f : \mathbb{A} \rightarrow \mathbb{B}$ y $g : \mathbb{A} \rightarrow \mathbb{C}$.
3. Corchete y segunda proyección: $g \approx \pi_{\mathbb{C}}^{\mathbb{B} \times \mathbb{C}} \circ \langle f, g \rangle$ para todas $f : \mathbb{A} \rightarrow \mathbb{B}$ y $g : \mathbb{A} \rightarrow \mathbb{C}$.
4. Recursión y función **r.p.** cero: $(f \# g) \circ n \approx f$ para todas $f : \mathbb{A} \rightarrow \mathbb{B}$ y $g : \mathbb{A} \times \mathbb{B} \rightarrow \mathbb{B}$

Donde \circ es un operador llamado *composición de segunda variable* definido por

$$(g_1 \circ g_2)(x, y) = g_1(x, g_2(x, y))$$

¹³Ver por ejemplo [Blass et al.(2)] y [Moschovakis(12)].

¹⁴Donde n es la función *cero* de un argumento.

Estas cuatro forman un grupo de relaciones en las cuales se produce alguna *pérdida de información* en cuanto que alguna función **r.p.** (f ó g) desaparece como consecuencia de su aplicación. Llamaremos (I) a este grupo de relaciones y formaremos el conjunto cociente de $PRdesc$ a que da lugar: $\frac{PRdesc}{(I)}$. El conjunto $\frac{PRdesc}{(I)}$ tiene los mismos vértices que $PRdesc$ pero sus aristas son clases de equivalencia de aristas de $PRdesc$ a través de las relaciones de (I) .

Las descripciones de las distintas funciones **r.p.** serán *árboles podados* por las relaciones de ése conjunto, es decir, cada equivalencia nos proporciona una versión simplificada de la descripción de la función. Son programas en los cuales se evita *gastar muchos recursos* describiendo funciones auxiliares que luego no serán útiles, esa parte del árbol puede omitirse.

Las otras relaciones dan un grupo diferente:

1. La composición es asociativa:

$$f \circ (g \circ h) \approx (f \circ g) \circ h$$

2. Las proyecciones son la identidades:

$$f \circ \pi_A^A \approx f \approx \pi_B^B \circ f$$

3. La composición se distribuye con el corchete:

$$\langle f_1, f_2 \rangle \circ g \approx \langle f_1 \circ g, f_2 \circ g \rangle$$

4. El corchete es asociativo:

$$\langle f, \langle g, h \rangle \rangle \approx \langle \langle f, g \rangle, h \rangle$$

5. El corchete es *cuasiconmutativo*:

$$\langle f, g \rangle \approx tw \circ \langle g, f \rangle$$

donde tw es un operador llamado *twister* definido por: $tw_{A,B} = \pi_B^{A \times B} \times \pi_A^{A \times B} : A \times B \longrightarrow B \times A$.

6. El *twister* es idempotente:

$$tw \circ tw = \pi$$

7. Propiedad de Teoría de nudos *Reidermeister tipo III*:

$$(tw_{B,C} \times \pi_A) \circ (\pi_B \times tw_{A,C}) \circ (tw_{A,B} \times \pi_C) \approx (\pi_C \times tw_{A,B}) \circ (tw_{A,C} \times \pi_B) \circ (\pi_A \times tw_{B,C})$$

8. Operación de recursión con el corchete: $\langle f_1, f_2 \rangle \# (g_1 \boxtimes g_2) \approx \langle f_1 \# g_1, f_2 \# g_2 \rangle$ donde \boxtimes es el operador producto de segunda variable:

$$g_1 \boxtimes g_2 : A \times B \times B \longrightarrow B \times B$$

que funciona del siguiente modo

$$(g_1 \boxtimes g_2)(a, b_1, b_2) = (g_1(a, b_1), g_2(a, b_2))$$

donde $a \in A$ y $b_1, b_2 \in B$, $g_1 : A \times B \longrightarrow B$ y $g_2 : A \times B \longrightarrow B$

9. Operación de recursión con composición:

$$g_1 \circ (f \# (g_2 \circ g_1)) \approx (g_1 \circ f) \# (g_1 \circ g_2)$$

10. Recursión y función siguiente:

$$(f\#g) \circ s \approx g \circ (f\#g)$$

De modo análogo a como se ha hecho arriba construimos $\frac{PRdesc}{(I)U(II)}$ definida como la categoría libre inicial en $Cat \times N$ generada por el conjunto vacío. Si nombramos $\frac{PRdesc}{(I)U(II)} = PRAlg$, que ya tiene estructura de categoría y la reducimos por la relación que denotaremos \approx y a la que llamaremos *ejecutar la misma operación*, tenemos un cuadro análogo al de [Burroni(3)]

$$PRdesc \longrightarrow \frac{PRdesc}{(I)} \longrightarrow PRAlg = \frac{PRdesc}{(I)U(II)} \longrightarrow PRfunc = \frac{PRAlg}{\approx}$$

Este método, aún sin ser compartido por algunos autores, sí proporciona una herramienta importante de análisis de las estructuras sintácticas y formaliza el debate sintáctico/semántico en el contexto de la Teoría de Categorías aplicadas a la computación.

6 Otros modelos

Presentamos para terminar dos ejemplos más de estructuras recursivas primitivas obtenidas a través de categorías vinculadas a las funciones **r.p.**

En [Maietti(11)] se recoge textos inéditos de A. Joyal para definir una estructura semejante a las consideradas aquí y que proporciona un resultado similar. Para ello recordamos que la recursividad primitiva puede definirse en subconjuntos de \mathbb{N}^k y en predicados del siguiente modo:

Definición 32: Un subconjunto $S \subseteq \mathbb{N}^k$ es *recursivo primitivo* si su función característica es **r.p.**

Definición 33: Un predicado $\Phi(x)$, donde $x \in \mathbb{N}^k$, es *recursivo primitivo* si el conjunto

$$S(\Phi) = \{x/\Phi(x)\}$$

es **r.p.**¹⁵

Definición 34: Una *categoría de Skolem* es una cc con un *nno*.

En una categoría de Skolem inicial S_{in} puede definirse un lenguaje de programación que representa exactamente a las funciones **r.p.** análogamente a los textos de los que se ha hablado en las secciones precedentes.

Definición 35: Una *Teoría de Skolem* es una categoría de Skolem \mathcal{C} cuyos objetos son productos finitos de N siendo (N, z, s) el *nno* de \mathcal{C} .

Definición 36: Dada una Teoría de Skolem \mathcal{S} con *nno* (N, z, s) se llama *categoría de predicados de \mathcal{S}* a la categoría $Pred(\mathcal{S})$ tal que

- tiene por objetos los morfismos de \mathcal{S} de la forma $P : N \rightarrow N$ tal que $P \star P = P^{16}$
- tiene por morfismos de P en Q los morfismos $f : N \rightarrow N$ de \mathcal{S} tales que $P \leq Q \circ f$ para todos los objetos de $Pred(\mathcal{S})$

donde \leq es la relación entre morfismos definida por $f \leq g \equiv f \dot{-} g = 0$.

Vemos que, en el caso de considerar a $Pred(\mathcal{S})$ en Set , los objetos de $Pred(\mathcal{S})$ tal como se han definido son las funciones características de los subconjuntos de \mathbb{N} y que los morfismos son clases

¹⁵Esta definición es equivalente a la **Definición 17**.

¹⁶ \star deberá ser el producto usual en \mathbb{N} .

de equivalencia de morfismos paralelos de \mathcal{S} . Dos morfismos f y g de $Pred(\mathcal{S})$ son iguales si y sólo si $P \star f = P \star g$.

El resultado al que se llega con el modelo presente viene dado por la

Proposición 37: $Pred(\mathcal{S}_{in})$ es la categoría de los *predicados recursivos primitivos*.

En el caso de [Thibault(16)] se trabaja con una ccc con *nno* débil definida a través de reglas de inferencia:

Definición 38: Una ccc es un 10-tuplo $(\mathcal{A}, T, \wedge, \supset, 0, p, q, e, \langle \rangle, \star)$ donde:

- \mathcal{A} es una categoría
- T es un objeto de \mathcal{A}
- \wedge y \supset son dos operaciones binarias en los objetos de \mathcal{A}
- p, q y e son familias de morfismos de \mathcal{A} de la forma:

$$\begin{aligned} & - \{0(A) : A \longrightarrow T/A \in |\mathcal{A}|\}, \quad \{p(A, B) : A \wedge B \longrightarrow A/A, B \in |\mathcal{A}|\} \\ & - \{q(A, B) : A \wedge B \longrightarrow B/A, B \in |\mathcal{A}|\}, \quad \{e(A, B) : A \wedge (A \supset B) \longrightarrow B/A, B \in |\mathcal{A}|\} \end{aligned}$$

- \mathcal{A} es cerrado respecto a dos reglas de inferencia:

$$\frac{h:C \wedge A \longrightarrow B}{h^*:C \longrightarrow A \supset B} \qquad \frac{f:C \longrightarrow A \quad g:C \longrightarrow B}{\langle f, g \rangle : C \longrightarrow A \wedge B}$$

La primera de estas reglas es la traducción de la conocida como *condición de cierre cartesiano* y la segunda la operación corchete utilizada también en [Yanofsky(18)].

En el contexto de una ccc \mathcal{A} como la de arriba poseer un *nno* débil es equivalente a la existencia de una familia particular de morfismos:

Lema 39: En una ccc \mathcal{A} con un objeto N y dos morfismos $\theta : T \longrightarrow N$ y $\sigma : N \longrightarrow N$ las siguientes afirmaciones son equivalentes:

1. \mathcal{A} es cerrada bajo la regla de inferencia

$$\frac{a : T \longrightarrow A \quad f : A \longrightarrow A}{g : N \longrightarrow A}$$

con las dos ecuaciones $g\theta = a$ y $g\sigma = fg$.¹⁷

2. \mathcal{A} tiene una familia de morfismos recursivos $R(A)$ para cada objeto A de \mathcal{A} .¹⁸

Definición 40: Una categoría pre-recursiva es un 5-tuplo $(\mathcal{A}, N, \sigma, \theta, R)$ donde:

- \mathcal{A} es una ccc
- N es un objeto de \mathcal{A}
- $\theta : T \longrightarrow N$ y $\sigma : N \longrightarrow N$ son dos morfismos de \mathcal{A} y T es el objeto terminal de \mathcal{A}

¹⁷Esto es una definición de *nno* débil con reglas de inferencia.

¹⁸Omitimos aquí las ecuaciones que deben satisfacer dichos morfismos por su extensión y dado que no añaden nada a nuestra exposición.

- R es la familia de morfismos del *Lema 39*.

Los resultados en representación de funciones **r.p.** proporcionan una vez más un contenido semántico a todo lo definido:

Teorema 41: Si \mathcal{A} es una categoría pre-recursiva toda función **r.p.** es representable en \mathcal{A} .

Teorema 42: Si \mathcal{A} es una categoría pequeña existe una categoría pre-recursiva libre generada por \mathcal{A} .

Teorema 43: Si $\bar{\phi}$ es la categoría pre-recursiva libre generada por la categoría vacía toda función representable en $\bar{\phi}$ es recursiva.

Teorema 44: La función de Ackerman es representable en $\bar{\phi}$.

Teorema 45: Existe una función recursiva que no es representable en $\bar{\phi}$.

Tenemos entonces un conjunto de funciones (las representables en $\bar{\phi}$) que incluye estrictamente a las funciones **r.p.** y que está incluida propiamente en el conjunto de las funciones recursivas. Veamos para finalizar cuál es exactamente ese conjunto.

Definición 46: Sea $\Sigma : \bar{\phi} \rightarrow \text{Set}$ un functor pre-recursivo.¹⁹

Σ es único y por lo tanto esta definición nos sugiere que $\bar{\phi}$ es una categoría inicial entre todas las categorías pre-recursivas. Se ve así la analogía con la mayor parte de los modelos antes estudiados. Con esto llegamos al resultado principal:

Teorema 47: $\Sigma(\bar{\phi})$ es exactamente el conjunto de funcionales recursivos de tipo finito de [Grzegorzcyk(6)] con productos.

El presente trabajo ha sido redactado como parte de la elaboración de la tesis doctoral dirigida por el profesor J. Pedro Úbeda Rives.

References

- [Bedoya(1)] Lina María Bedoya Mejía. *Peano, Lawvere, Peirce: Tres axiomatizaciones de los números naturales*. Universidad del Tolima, Facultad de Ciencias (2003). A. Blass, Y. Gurevich. *Algorithms: A Quest for Absolute Definitions*. Disponible en la web.
- [Blass et al.(2)] A. Blass, N. Dershowitz, Y Gurevich. *When are two algorithms the same?* Technical Report MSR-TR-2008, Microsoft, February 2008. accesible en <http://research.microsoft.com/en-us/um/people/gurevich>.
- [Burroni(3)] Albert Burroni. *Récurtivité graphique (1e partie):catégorie des fonctions récursives primitives formelles*. Cahiers de Topologie et Géométrie Différentielle Catégoriques, 27 no. 1 (1986), p. 49-79.
- [Freyd(4)] P. Freyd, *Aspects of Topoi*, Bulletin of the Australian Mathematical Society 7 (1972), 1-76.
- [Goodstein(5)] R. L. Goodstein: *Recursive number theory a development of recursive arithmetic in a logic-free equation calculus*. 1957, North-Holland Pub. Co. (Amsterdam)
- [Grzegorzcyk(6)] A. Grzegorzcyk. *Recursive Objects in all Finite Types*. Fund. Math LIV (1964) 73-93.

¹⁹Se define en [Thibault(16)] un functor pre-recursivo a aquél que preserva exactamente la estructura de pre-recursión.

- [Lambek(7)] J. Lambek. *An equational variant of Lawvere's natural numbers object*. Journal of pure and applied algebra, ISSN 0022-4049, Vol. 154, N^o 1, 2000 , pags. 265-272
- [Lambek-Scott(8)] J. Lambek y P.J. Scott. *Introduction to Higher Order Categorical Logic*, CUP, 1986.
- [Lawvere(9)] F. William Lawvere. *An elementary theory of the category of sets with commentary*. Reimpresión publicada en (2005).
- [McLane(10)] Saunders Mac Lane. *Categories for the working mathematician*, New York: Springer (1998).
- [Maietti(11)] Maria Emilia Maietti: Joyal's arithmetic universes via type theory. Electr. Notes Theor. Comput. Sci. 69: (2002)
- [Moschovakis(12)] Y. Moschovakis. *What Is an Algorithm?* B. Engquist, W. Schmid (Eds.), Mathematics Unlimited- 2001 and Beyond, Springer, Berlin, 2001.
- [Paré-Román(13)] R. Paré and L. Román, *Monoidal Categories with Natural Numbers Object*, Studia Logica 48 (3) (1989), pp. 361–376.
- [Pfender(14)] Pfender, M., R. Reiter and M. Sartorius,: Constructive arithmetics, in: Category Theory, Springer. Lecture Notes in Mathematics 962(1982), 282-236
- [Román(15)] L. Roman. *Cartesian Categories with Natural Numbers Object*. Journal of Pure and Applied Algebra. 58 (1989), 267-278.
- [Thibault(16)] M. F. Thibault: *Prerecursive categories*. *J. Pure Appl. Algebra* 24, 79-93.
- [Thibault(17)] M.-F. Thibault. *Représentations des fonctions récursives dans les catégories*. Thesis, McGill University, Montreal (1977).
- [Yanofsky(18)] Noson S. Yanofsky. *Towards a Definition of an Algorithm*, arXiv: math/0602053v2 (2008).

CAP A UN MODEL D'ARGUMENTACIÓ RETÒRICA

*Jesús Alcolea Banegas*¹
Universitat de València

Abstract: Our aim is to get a model of argumentation that allows us to understand the rhetorical aspects of the argumentation as a communicative activity. For that matter, we take a look at the rhetorical turn and its implications for the argumentation theory. Later, we take into consideration the way we experiment the arguments and the way in which the audience collaborates with the arguer in an argumentative situation which invites to the reflection and to the self-persuasion instead of imposing the positions on passive minds. Although we privilege what we think to be a necessary rhetorical perspective, we do not forget the logical or dialectical dimension. In the end, we get a definition of argumentation as a socio-cultural activity.

Keywords: Argumentation theory, rhetorical argumentation, argument, pragma-dialectic, rhetorical turn.

1. INTRODUCCIÓ

Tots formem part d'un món social que experimentem com si fos un auditori i que interactua amb nosaltres d'una manera argumentativa. Aquesta idea troba ampli suport en els estudis actuals sobre la comunicació, en general, i sobre l'argumentació, en particular.

Quan ens ocupem l'argumentació, les tres perspectives clàssiques són la lògica, la dialèctica i la retòrica. És aquesta última la que se centra en els processos en el si dels quals tenen lloc els intercanvis argumentatius que es produeixen entre qui argumenta i el seu auditori. Ens anem a centrar, de manera especial, en aquesta última dimensió de l'argumentació, ja que recull el caràcter dinàmic de l'argumentació com un procés comunicatiu, és a dir, com una activitat essencialment retòrica.

L'objectiu de molts teòrics és arribar a un model d'argumentació que pugui resultar d'interès per a molts estudiosos i pugui donar compte de les activitats argumentatives en els diferents camps d'estudi. Nosaltres intentem aconseguir un model que facilite la comprensió dels aspectes retòrics de l'argumentació com a activitat comunicativa. En aquesta línia, caldrà prestar atenció a la manera que tenim d'experimentar els arguments i a la forma que l'auditori té de col·laborar amb l'argumentador en una situació argumentativa que pot convidar a la reflexió i a l'autopersuasió en comptes d'imposar la seva posició sobre una ment passiva. Com a resultat, veurem que és

¹ Vull donar les gràcies a Xavier Sierra per revisar i millorar el meu català, i pels seus lúcids comentaris a esborranys previs d'aquest treball. El text es basa en investigació duta a terme en el marc dels Projectes FFI2008-00085/FISO i FFI2008-01169/FISO, finançats pel Ministeri de Ciència i Innovació.

necessari introduir un concepte retòric d'argument que no es presentarà com a rival de la idea d'argument lògic, sinó que vindrà a complementar-lo. Això és, ja que ens trobem en un mitjà comunicatiu, on s'exerceix certa activitat argumentativa, a resultes d'aquesta no només es quedaran «afectats» els «arguments lògics» que una o altra de les parts puguen presentar o utilitzar, sinó que aquesta afecció serà produïda pels elements retòrics.

D'aquesta manera, també es pot concloure que un argument lògic en context és un argument retòric i és a causa de la intervenció de la retòrica que els arguments lògics poden patir aquest tipus de canvis. Voldríem explicar això amb un símil (una figura retòrica!). Podem pensar que un argument lògic és com el cos humà en el seu estat natural de salut i sense afeccions tumorals. Diferents causes intervenen perquè aquest cos perdi part de la seva salut i es veja constret per les afeccions tumorals. Sabem que les afeccions tumorals poden ser malignes o benignes. Doncs bé, imaginem que el cos sa és l'argument lògic i les afeccions tumorals són les «afeccions» retòriques que afecten a aquell com a conseqüència de l'actuació del propi argumentador i del seu auditori. Després de l'afecció, el suposat argument lògic ha sofert canvis. Però quan el procés de l'activitat argumentativa arriba a la seva fi, podem examinar el que queda, el producte, desposseït de la «retòrica», i això serà l'argument lògic resultant. És a dir, comprovarem si l'argument resultant cau sota una de les formes argumentatives estudiades per la lògica formal.

Mentre que, des del punt de vista lògic i dialèctic, els models d'argument es centren en l'elaboració normativa de regles, en el cas de la retòrica cal prestar atenció als mitjans que s'usen en la comunicació argumentativa entre argumentador i auditori. És la vella idea aristotèlica. Interessa llavors aclarir la naturalesa de l'auditori, qui l'integra i què creences manté. El caràcter i els interessos de l'argumentador també són importants, com ho són les circumstàncies (context) en què es plantegen els arguments. Tots aquests components contribueixen a dotar de sentit el context en què es presenten els arguments.

La crida d'atenció sobre la retòrica no ha de fer a ningú pensar que les altres dimensions o perspectives de l'argumentació han de quedar relegades. Senzillament, també estan presents i una teoria de l'argumentació que tinga pretensions de ser completa no pot deixar-les de banda. Però aquesta teoria, així ho entenem, ha de donar un lloc destacat a la dimensió que proporciona l'art retòrica, un art que, com anem a veure en primer lloc, ha estat tradicionalment menyspreat i que només després del gir lingüístic ha començat a rebre la deguda atenció.

2. SUPERANT CERTA TRADICIÓ RETÒRICA A PARTIR DEL GIR RETÒRIC

Al llarg de la història hi ha hagut bastants prejudicis en relació amb la retòrica, i també hi ha hagut un cert consens a l'hora de contraposar la idea d'argumentació a la de demostració. D'una banda, tindríem demostracions de tipus lògicomatemàtic, sense relació amb la retòrica, i, d'altra banda, una manipulació psicològica, sens dubte relacionada amb la retòrica, i que es podria adscriure a l'argumentació. Tanmateix, si considerem l'argumentació com un discurs racional amb l'objectiu de convèncer, però al que li pot faltar el rigor formal característic de la demostració, llavors es planteja el problema de la seva relació amb la retòrica i, de forma immediata, com hem d'entendre aquesta.

A principis del segle XX encara es delatava la ossificació conceptual de la retòrica, traduïda en la idea del seu nul progrés des de l'era antiga, però matisada per l'anhel d'una retòrica conceptualment renovada i millor adaptada a les exigències dels nous temps. Així, les contribucions rellevants d'alguns estudiosos —I. A. Richards (1893-1979), K. Burke (1897-1993), R. McKeon (1900-1985), R. M. Weaver (1910-1963), Ch. Perelman (1912-1984) i L. Olbrechts-Tyteca (1900-1987)— van començar a configurar el corpus canònic d'una *nova retòrica*. Tots ells es comprometen a revisar i a cridar l'atenció sobre la retòrica en un món cada vegada més dominat per la ciència i la tecnologia, i a qüestionar la distinció modernista entre fet i valor que, en la seua opinió, havia atenuat severament la possibilitat de l'ús públic de la raó en l'ètica i la política. En entendre la retòrica com l'estudi de tota comunicació, van trobar en ella una extensió de la raó que podria fer front als difícils problemes de la vida pública. No obstant açò, malgrat les seues afinitats, no van compartir, ni van generar, un fons comú d'idees, principis o perspectives, ni gens que poguera impulsar un moviment intel·lectual, sinó com a màxim una postura defensiva de la retòrica (cf. Conley, 1990, pp. 259-304).

Amb tot, la nova retòrica va ser contemplada com una alternativa humanista generalitzada al discurs hegemònic del formalisme, el positivisme i el científisme, i alguns investigadors, com Conley (1990, p. 304), han observat en ella l'emergència d'un *nou ciceronisme* —en el qual caldria incloure a S. Toulmin, J. Habermas, H.-G. Gadamer (1900-2002), E. Grassi, W. C. Booth, etc.—, centrat en la disposició a combatre els dogmes i aproximar la filosofia a la vida quotidiana, basant-la en els antics ideals de la controvèrsia, en la recerca de consens, i impulsant l'ensenyament de la retòrica com a mitjà per a transformar la societat, fent-se ressò sens dubte del principi fonamental de la vida sociable, aquell que, segons Ciceró, «forma amb tan estret vincle la societat universal del gènere humà, i que consisteix en la raó i la parla que, ensenyant, aprenent, comunicant, disputant i jutjant concilia els homes entre si i els uneix en una societat natural» (*De Officiis*, I.16).

Aquesta postura defensiva de la retòrica ha anat preparant el camí al que s'ha donat a cridar el *gir retòric*. La idea de gir dota a aquest art d'un caràcter metadisciplinar que li permet reconfigurar els seus tradicionals camps d'actuació i reconèixer el seu paper en altres territoris, de manera que pot identificar-se com un «art productiu arquitectònic» (McKeon 1987, pp. 1-24). D'açò se segueixen aquestes conseqüències: (1) La retòrica ja no es redueix a una disciplina per a realçar els dots comunicatius, sinó que serveix per a modelar la personalitat humana, influïnt així en la preparació del ciutadà i en la creació de la comunitat, un ideal que recorda la labor dels antics sofistes i els seus successors dins de la tradició retòrica. (2) La retòrica passa de ser instrument discursiu de la política a constituir el discurs polític pròpiament dit, amb el que arriba a la ideologia. (3) Els defensors de la retòrica han acabat per rebutjar que la retòrica haja de quedar confinada, com a sistema estilístic de tropos i figures al llenguatge literari del discurs imaginatiu, doncs es reconeix que aquests tropos i figures són trets del llenguatge ordinari —com ja van assenyalar Ciceró (*Orator* 81) o Quintilià (VIII, VI)—, i «maneres de l'expressió del sentiment en el llenguatge», sense els quals no es pot parlar ni pensar (Vickers 1999, pp. 297 i 294). Per açò, els proponents del gir retòric van més enllà d'assignar un paper funcional als tropos i les figures com a canals psicològics i subratllen enèrgicament la seua funció cognitiva.

McCloskey (1990, pp. 103-115), per exemple, sosté que el discurs de l'economia és profundament metafòric: els models que representen el comportament econòmic són, de fet, metàfores, que permeten aconseguir la compressió i no han d'interpretar-se com un substitut ornamental del pensament senzill. McCloskey arriba fins i tot a suggerir que el raonament matemàtic, tan freqüentment utilitzat pels economistes per a dotar d'estatus científic a la seua disciplina, és molt metafòric i literari (cf. English (Ed.) 1997), un fenomen gens aliè al camp general de la ciència, la raó de ser dels textos de la qual és la invenció, i on és fàcilment recognoscible la disposició i l'estil, sense oblidar que els científics no queden persuadits només pel *lógos*, sinó que se sotmeten davant el pes de l'autoritat (cf. Gross 1990). Dillon (1991) també ha examinat les relacions entre el discurs científic i l'ordinari, centrant-se en les propietats retòriques de la racionalitat, la impersonalitat, l'autoritat, la conversa, l'argument, les controvèrsies i les innovacions en el si de diferents disciplines.

El gir retòric arremet contra el mite persistent que allò acadèmic es redueix als purs fets i a la freda lògica, desproveïts de tota retòrica, i que les pretensions de coneixement són independents del llenguatge utilitzat per a comunicar-les i defensar-les. Al contrari, «tots els científics i estudiosos, amb independència del seu camp, es recolzen en els habituals recursos de la retòrica [i] els arguments són molt més diversos del que sol acceptar-se» i, per açò, s'haurien d'examinar totes les «investigacions concretes en els diversos contextos» (Nelson *et al.* (Eds.) 1987, pp. 4-5). Simons (Ed.) (1989) demostra la utilitat dels instruments i les perspectives de la teoria retòrica en l'anàlisi de l'adquisició del llenguatge, la televisió, la psicoteràpia, la jurisprudència o la poètica estructuralista. En fer-ho, formula qüestions d'amplicalat sobre el paper de la retòrica en les diverses disciplines i sobre la seua capacitat per a unificar les ciències humanes, mostrant com la investigació retòrica es pot usar deconstructivament per a soscar pretensions de coneixement objectives i reconstructivament per a estudiar les formes adequades que han d'adoptar el llenguatge i l'argumentació persuasius en l'era postmoderna.

Es pot mostrar, a més, que els investigadors han desplaçat la seua atenció gradualment dels mètodes de prova als mètodes heurístics de debat i discussió, examinant com el discurs acadèmic està conformat pels tropos i les figures i per la necessitat d'adaptar els arguments a les finalitats, els auditoris i les circumstàncies. Açò apunta a la manera en què els proponents del gir retòric han invertit l'estatus de tropos i figures: lluny de ser el perfecte «engany» que van ser per a Locke, s'han convertit en les «necessitats de la ment humana» de Vico (Croce 1997, p. 375). En Simons (Ed.) (1990) trobem, a més, proves que el gir retòric constitueix una forma rigorosa d'examinar de forma transversal les disciplines, passant de la biologia a la política, a través de la retòrica del psicoanàlisi, la teoria de la decisió i l'anàlisi conversacional, explorant la forma en què la invenció retòrica guia la invenció científica, com la retòrica assisteix al judici polític i com integra diferents enfocaments de caràcter metateòric.

3. LA PERSPECTIVA ARGUMENTATIVA DINS LA RETÒRICA

En tot aquest context queda clar que una de les perspectives més importants sobre la retòrica és l'argumentativa. Encara que els arguments han estat units a la retòrica des dels seus orígens, alguns teòrics han intentat ampliar el concepte d'argument més enllà dels seus límits tradicionals, des del gran impacte produït a partir de 1958

per *The uses of argument* de Toulmin (2007), però sobretot per l'obra de Perelman. Encara que el primer no ha manifestat interès pels procediments retòrics, molts experts reconeixen que la seua obra ha exercit una notable influència en proporcionar un model estructural adequat amb el qual traçar els arguments retòrics per a la seua anàlisi i avaluació crítica. No obstant açò, en una altra obra posterior, *Return to reason* (2003), Toulmin assenjala que la lògica i la retòrica «són dues disciplines de consideracions complementàries», ocupant-se la primera de la «anàlisi formal dels arguments» i la segona de «la valoració substantiva de l'argumentació» (pp. 53 i 51), i la separació de la qual, aliena als filòsofs grecs i accentuada des de 1600, «ens dóna una mesura de la dificultat de preservar l'equilibri de la raó» (p. 45).

L'aparició també en 1958 del *Tractat de l'argumentació. La nova retòrica*, de Perelman i Olbrechts-Tyteca (1989), va proporcionar una nova visió i extensió de les doctrines retòriques clàssiques, particularment aristotèliques, amb la finalitat d'arribar a una teoria del discurs no demostratiu i d'organitzar de manera sistemàtica els esquemes argumentatius, anant més enllà de l'estricta marc dels problemes polítics o legals, orals o escrits, fins arribar a qualsevol àmbit, trencant amb «la concepció de la raó i del raonament que va tenir el seu origen en Descartes», per fixar límits indeguts i injustificats als camps en què intervé «la nostra facultat de raonar i demostrar» (pp. 30 i 33). Per açò, s'estudiaran les tècniques discursives adequades per a «provocar o augmentar l'adhesió de les persones a les tesis presentades per al seu assentiment» (p. 34). En la primera part del tractat, i com en la retòrica d'Aristòtil, el centre és l'auditori, que està integrat per «el conjunt d'aquells en els qui l'orador vol influir amb la seua argumentació» (p. 55), que pot ser de qualsevol tipus i grandària i que, per tant, convé conèixer per a incrementar l'èxit de l'argumentació, doncs «tota argumentació es desenvolupa en funció d'un auditori» (p. 36). El problema de l'auditori s'uneix llavors tant al de l'adequació del discurs, com a les opinions dels oïdors i al seu nivell cultural. A més, depenent del tipus d'auditori, es discuteix la distinció entre persuasió i convicció: serà *persuasiva* «l'argumentació que només pretén servir per a un auditori particular» i *convinent* «la que se suposa que obté l'adhesió de tot ens de raó» (p. 67). Així, la naturalesa de l'auditori determina no solament el to dels arguments, sinó el seu abast i, eventualment, els criteris de judici.

En la segona part del tractat, dedicat al punt de partida de l'argumentació, s'inclouen els temes sobre l'acord i els seus tipus d'objecte (fets, veritats, presumpcions, valors, etc.), l'elecció i presentació de les dades amb vista a l'argumentació, i la forma del discurs. És ací on tenen cabuda les figures retòriques i el seu lloc en l'argumentació, més enllà de la tendència a limitar-les als problemes d'estil i expressió. S'inclou també una reflexió pertinent sobre els problemes de la interpretació del discurs, doncs mediatitzen tot el relatiu a l'estudi del llenguatge com a mitjà de comunicació. La tercera part està dedicada a l'estructura dels arguments aïllats, açò és, a les tècniques argumentatives. En l'abordatge de les estructures, cal no oblidar que els arguments sempre es donen en un context, que el llenguatge és equívoc, «que els ressorts d'una argumentació quasi mai s'aclareixen completament», que cal interpretar les paraules de l'autor i intentar suplir el que va quedar implícit, doncs l'argumentació es caracteritza «per una interacció constant entre tots els seus elements» (pp. 295 i 299).

La rellevància empírica dels esquemes argumentatius del *Tractat* és inqüestionable i alguns estudiosos han intentat millorar els criteris per a explicitar i demarcar

aquests esquemes, al mateix temps que s'han anat ampliant els estudis que aborden la naturalesa de les relacions entre retòrica i argumentació, doncs ningú dubta de la posició de Perelman en el sentit que «la retòrica, concebuda com l'estudi dels mètodes d'argument, pot aclarir les més diverses àrees del pensament humà, des de la literatura a l'epistemologia i la metafísica» (1963, p. 195).

Així, en 1975, Brockriede va proposar estendre les perspectives sobre l'argumentació i considerar-la com «un procés mitjançant el qual la gent raona des d'un conjunt d'idees problemàtiques a l'elecció d'una altra idea» (p. 74), posició que va ser reforçada i refinada per O'Keefe (1977), i ampliada per Wenzel (1980) d'una manera que fa confluïr la lògica, la retòrica i la dialèctica en l'estudi dels arguments. Al mateix temps, Willard (1976) va defensar la legitimitat de considerar l'argument com «un gènere específic d'interacció (que ocorre en certes situacions retòriques) en la qual els participants perceben incompatibilitats mútues en les seues respectives posicions i intenten 'suprimir' les diferències o persuadir als altres individus perquè adopten punts de vista més consistents amb l'assumpte» (p. 244). Willard ha desenvolupat aquestes idees en una teoria constructivista social de l'argumentació (1983, 1989), que li ha portat a plantejar-se els problemes que sorgeixen en les relacions entre els diferents camps argumentatius i l'esfera pública (1995), entrant en el terreny de les disputes i els debats. En aquesta línia, Cattani ha estudiat les formes d'argumentar, revalorant la retòrica com a teoria del discurs i instrument per a descriure la pràctica argumentativa (1994), les seues diferents perversions i els mitjans per a fer-les front (2003, 2010). Però no són aquests els únics aspectes de les relacions entre la retòrica i l'argumentació: se segueix recorrent a una per a l'anàlisi de l'altra, i s'exploren les formes en què els límits entre ambdues contribueixen a enfosquir l'organització i interpretació del discurs argumentatiu (Hansen *et alii* (Eds.), 1997).

També des de mitjan segle XX, s'ha desenvolupat un altre tipus de nova retòrica, amb els estudis experimentals mitjançant tests i entrevistes (psicològics o sociològics) de Hovland i altres (1976), que, centrats en els canvis d'actitud i conducta per influència d'accions persuasives, van portar al desenvolupament de diferents teories explicatives. No obstant açò, no es disposa de cap teoria unificadora i cap ha sigut capaç d'explicar la complexitat dels fenòmens observats, ni tampoc les vertaderes arrels causals de la persuasió (cf. O'Keefe, 2002). A aquests estudis cal afegir els desenvolupaments de teories normatives de la retòrica i de l'argumentació. Així, fent seues algunes idees de l'antiga retòrica, de la teoria dels actes de parla, i de la distinció que fa Habermas (1987) entre acció comunicativa i discurs, Kopperschmidt (1976, 1989) ha desenvolupat una *retòrica general* com una teoria de la competència persuasiva amb regles normatives per a l'acte de parla persuasiu. En un discurs, té lloc una successió d'actes de parla: un participant en el discurs dubta d'una pretensió de validesa; un altre participant presenta arguments per a confirmar la pretensió dubtosa; i, si ha sigut convençut, l'oponent acceptarà que la pretensió ha sigut defensada amb èxit. En Trapp (Ed.) (1992) trobem dades sobre la continuïtat i rellevància dels estudis empírics i normatius en el camp del discurs i la comunicació, amb particular èmfasi sobre els aspectes valoratius de la pràctica retòrica.

Van Eemeren i Grootendorst (1984, 2002) han integrat els conceptes de la teoria dels actes de parla de Searle, la lògica conversacional de Grice i el marc de la lògica dialògica en una teoria *pragma-dialèctica* de l'argumentació i la comunicació. Com en el cas de Kopperschmidt, la resolució d'un conflicte d'opinions és racional

quan els participants actuen segons un codi de conducta racional. Els dos experts holandesos també han intentat assimilar els estudis empírics i han reconciliat els enfocaments normatius i descriptius, posant a més de relleu, com en poques ocasions, que la imatge tradicional escassament racional de la retòrica s'ha de sotmetre a una seriosa revisió. Però la rígida oposició a la dialèctica també s'ha de moderar, doncs la retòrica com a estudi de les tècniques efectives de persuasió no és per se incompatible amb l'ideal crític de raonabilitat recolzat per la dialèctica.

Pròxima a la concepció pragma-dialèctica, i influïda per Perelman, qui sostenia que «en la mesura en què el discurs és eficaç, l'auditori canvia» (1982, p. 149), està transcorrent l'obra de Tindale (1999), elaborada a partir de les seues reflexions sobre el concepte d'auditori, en virtut de les quals l'argumentació es desenvolupa d'acord amb les exigències de l'auditori, i en interacció amb ell, doncs influeix d'una manera fonamental en les estratègies de qui argumenta. Sobre aquesta aportació ha deixat la seua empremta la retòrica dialògica de M. Bakhtin (1895-1975), en la qual es destaca que «el llenguatge no és un mitjà neutral que passa lliure i fàcilment a ser propietat privada de les intencions del parlant; està poblat —superpoblat— amb les intencions d'uns altres» (1981, p. 294). També ha influït la retòrica *invitacional* de Foss i Foss (2003), l'objectiu de la qual és aclarir les idees, aconseguir la comprensió i crear un entorn en el qual els canvis poden afectar tant a l'auditori com a l'orador, doncs tots dos són intrínsecament valuosos, de manera que queda incrementada l'eficàcia de la comunicació.

D'altra banda, les tècniques per a formular textos de manera comprensible, atractiva i persuasiva han vingut a substituir a les clàssiques virtuts d'estil. Aquestes tècniques es tracten com a estratègies per a solucionar problemes d'expressió en parlar i en escriure, i els factors que condicionen la claredat i l'eficàcia de l'expressió s'estudien empíricament (cf. O'Keefe 2002). També s'ha parat esment a les figures retòriques, i la classificació clàssica (tropos, figures de dicció i figures de pensament) ha sigut substituïda per unes altres, entre les quals destaca la del Grup Mu (1987), grup belga que, curiosament, pren el seu nom de la inicial de «metàfora». Les figures retòriques es classifiquen transversalment d'acord amb el nivell del llenguatge (fonològic, morfològic, sintàctic i semàntic) i el tipus d'operació bàsica que es pot dur a terme amb la figura.

Els problemes d'estil i formulació també s'han relacionat amb els fenòmens de cortesia: les figures retòriques solen involucrar formes indirectes d'expressió que serveixen com a mitjans de comunicació cortès o educada (la generació de implicatures conversacionals en el sentit de Grice, 1991). En estendre la lògica conversacional griceana (amb el seu principi de cooperació i màximes conversacionals) a la dimensió interpersonal, Leech (1998) va desenvolupar una retòrica interpersonal amb un principi general i algunes màximes, les quals expliquen l'ocurrència de determinades figures retòriques (ironia, eufemisme, etc.) com a fenòmens de cortesia.

Es continuen els estudis sobre l'eficàcia en els mitjans escrits i parlats, sobre el debat (Freeley & Steinberg, 2000), sobre les relacions amb la lingüística moderna (Barthes, 1982, Genette, 1989, Jakobson, 1974, i Todorov, 1974), amb la crítica literària i la interpretació de textos literaris (Kibédi Varga, 1970, 1989) i les seues dificultats (de Man, 1983), amb codis semiòtics aliens a la tradició (música, pintura, cinema, etc.) (Grup Mu, 1987), de manera que alguns han intentat emmarcar la retòrica en una teoria general de la semiòtica (Eco, 1973). En resum, aquesta nova

retòrica es converteix en un art de bé presentar, per a l'emissor, i en un art de bé desxifrar, per al receptor del missatge, en atenció al fet que vivim en una civilització oral, escrita i mediàtica, i es tracta de seduir al destinatari per tots els mitjans possibles (cf. Kibédi Varga, 2000). Assenyalem, finalment, l'interès que des de la psicologia (social) s'ha mostrat per l'estudi de la persuasió (Billig, 1996); la revisió que s'ha fet de la retòrica des d'una perspectiva feminista (Foss, Foss i Griffin, 1999); i la lectura que del postmodernisme s'ha dut a terme en clau retòrica, anant més enllà d'una retòrica unificada o integradora i de la persuasió eficaç, però sense restar valor a la utilitat de l'argumentació (crítica) (cf. Simons & Billig (Eds.) 1995).

En resum, encara que Aristòtil diguera que la retòrica no té un terreny o tema que li siga propi, en l'actualitat la seua teoria i la seua pràctica es troben per onsevulla, sent un instrument de creació i anàlisi i el millor amb el qual els humans fem coses que ens afecten a tots, per a bé o per a mal.

4. LES RECOMANACIONS DE L'ESCOLA HOLANDESA

Van Eemeren i els seus col·laboradors han estat alguns dels experts que han cridat l'atenció sobre la necessitat de reclamar certes idees de la retòrica per reforçar i complementar els seus estudis pragma-dialèctics sobre l'argumentació. En aquest sentit Van Eemeren i Houtlosser (1999a, p. 164) declaren:

«Fins fa poc, l'anàlisi pragma-dialèctica ha tendit a concentrar-se, sobretot, en la reconstrucció dels aspectes dialèctics del discurs argumentatiu. És evident, però, que l'anàlisi i la seva justificació es poden reforçar de forma considerable amb una millor comprensió dels criteris estratègics que hi ha darrere dels moviments que es realitzen en el discurs. Per això, és indispensable incorporar una dimensió retòrica en la reconstrucció del discurs».

En la pràctica, les persones que prenen part en el discurs argumentatiu solen interessar-se a vegades per objectius que s'allunyen bastant de l'intent de superar una diferència d'opinió. Per exemple, qui parla o escriu està disposat a passar per una persona agradable o intel·ligent davant els ulls del seu auditori. També a vegades aquesta persona pot pretendre no ser un especialista i presentar-se modestament (aparentment) per tal de garantir una millor apreciació per part del seu auditori.² No obstant això, encara que aquests altres objectius siguin importants, no són obstacle perquè les persones puguin aconseguir al mateix temps l'objectiu de resoldre una diferència d'opinió. De fet, aquells objectius poden contribuir de forma decisiva a resoldre la diferència. «En aquest sentit general i feble □ diuen Van Eemeren i Houtlosser (2000) □, hi ha un aspecte (pragmàtic) retòric en tot discurs argumentatiu: els participants estan sempre buscant els efectes que més els convenen».

Però en el discurs argumentatiu, també hi ha un aspecte retòric en un sentit més concret o fort: les persones que prenen part en el discurs argumentatiu tracten de resoldre les diferències d'opinió *en el seu propi benefici*, i el seu ús del llenguatge

² Amb aquesta pretensió, i amb l'ànim d'aconseguir els millors efectes (retòrics), és a dir, persuadir, aquesta persona està utilitzant una figura retòrica anomenada *clenasme*. B. Pascal va recórrer a això en les seues *Provincials*.

i altres aspectes del seu comportament estan dissenyats per aconseguir precisament aquest efecte. Això no significa, per descomptat, que els participants es vagen a interessar només i exclusivament per aconseguir les coses a la seva manera. Si més no, i com a regla general, s'interessaran per resoldre aquesta diferència d'opinió. A més, queda entès que es comprometen amb el que han dit o implicat. Si un moviment estratègic no té èxit, no poden eludir la seva responsabilitat dialèctica dient «Només tractava de ser retòric». Facen els esforços que facen per aconseguir que el seu punt de vista siga acceptat, «sempre han de mantenir la imatge de la gent que juga el joc de la resolució mitjançant regles» (Van Eemeren i Houtlosser, 2000).

A més, partint del supòsit que la retòrica, com a estudi de les tècniques efectives de persuasió, opera en un marc dialèctic, perquè «no és *per se* incompatible amb l'ideal crític de raonabilitat», Van Eemeren i Houtlosser (2000) escriuen:

«Cal investigar quines són les estratègies retòriques que s'utilitzen en el discurs per tal d'aconseguir el resultat buscat per l'orador o l'escriptor. Les estratègies retòriques poden manifestar-se en tres nivells: en la selecció del material, en la seva adaptació a l'auditori i en la presentació. Per tal d'assolir el resultat retòric òptim, els moviments a seguir han de ser fruit d'una elecció eficaç de les possibilitats que tenim a la nostra disposició, els moviments s'han d'adaptar de tal manera a l'auditori que queden ajustats a les exigències d'aquest, i la presentació dels moviments ha de ser adequada des del punt de vista discursiu i estilístic. En cadascun d'aquests tres nivells, l'orador o l'escriptor tenen l'oportunitat d'influir en el resultat de la discussió, i les influències poden ocórrer de forma simultània. De fet, una estratègia retòrica té un èxit òptim si els esforços retòrics convergeixen en els tres nivells, de manera que es genera una fusió d'influències persuasives».

Per a reconciliar els objectius dialèctics i retòrics, s'ha introduït el concepte de *maniobra estratègica* (*strategic maneuvering*), que està relacionat amb diversos tipus d'activitat argumentativa (van Eemeren & Houtlosser (Eds.), 2006). És evident però que, per als teòrics holandesos, la retòrica és una auxiliar de la dialèctica i que els moviments retòrics funcionen en el si del marc dialèctic i les estratègies retòriques s'usen per al que els argumentadors pretenen, mentre compleixen amb les seves obligacions dialèctiques. Així doncs, l'aspecte retòric de l'argumentació es delata en les estratègies dissenyades per influir de manera personal en la resolució d'un conflicte. La resolució d'aquest conflicte passa per quatre estadis: confrontació, obertura, argumentació i conclusió. En cada estadi, les maniobres estratègiques impliquen tres aspectes o dimensions que són de gran importància, ja que afecten de forma combinada a les corresponents estratègies retòriques:

(1er) Comporta la selecció del material a partir de l'arsenal disponible i que millor salvaguarda els interessos dels argumentadors.

(2on) Comporta adaptar-se a les exigències de l'auditori, creant «empatia o 'comunió' entre l'argumentador i el seu auditori» (Van Eemeren & Houtlosser, 2000, p. 298), i dependent del tema i de l'auditori implicat.

(3er) Comporta explotar els recursos de presentació adequats a cada etapa. Ací es recorre a les figures retòriques per a produir certs moviments en la ment i així aconseguir certs efectes.

La clau per avaluar si l'estratègia retòrica «s'està seguint» (Van Eemeren i Houtlosser, 1999a, p. 166; 1999b, p. 170) en qualsevol de les etapes és la de la convergència de les tres dimensions: la selecció dels materials, l'adaptació a l'auditori i l'ús de recursos retòrics.

Però el material ha de ser adequat en funció de l'auditori i de l'objectiu que persegueixca l'argumentador i ha de tenir un significat. S'ha de reconèixer que el significat no és necessàriament arbitrari i que també sol dependre del context del seu ús i de la forma de la seva expressió. Dins de la tradició pragmàtica de Grice, Austin va defensar la necessitat d'analitzar l'acte de parla global en la situació lingüística global, desenvolupant un sentit més ampli d'argument des d'una perspectiva retòrica. Cal subratllar que la situació lingüística pot incloure no només les convencions que expliquen actes, com ara argumentar, sinó fins i tot els efectes que se segueixen: «dir alguna cosa —assenyala Austin (1996, pp. 145 i 153)— produirà certes conseqüències o efectes sobre els sentiments, pensaments o accions de l'auditori, o de qui emet l'expressió, o d'altres persones. I és possible que en dir alguna cosa ho fem amb el propòsit, intenció o disseny de produir aquests efectes». Dit d'un altra manera, «perquè diem alguna cosa fem alguna cosa» i estem realitzant actes perlocucionaris, és a dir, «els que produïm o aconseguim perquè diem alguna cosa, com ara convèncer, persuadir, dissuadir, i fins i tot, diguem-ne, sorprendre o confondre».

Aquesta perspectiva retòrica ha estat adoptada per Willard, que afegeix que «els argumentadors, com tots els comunicadors, fan servir qualsevol dels mitjans de què disposen per comunicar... Un cop tenim un argument, siga el que siga allò que s'utilitzi per a comunicar-lo, queda lligat a l'anàlisi de la forma en què l'argument procedeix i com afecta els argumentadors» (1989, p. 92). Observeu que «siga el que siga allò que s'utilitzi per a comunicar-lo» pot incloure imatges, i qualsevol cosa es pot analitzar en funció d'allò que ella mateixa proporciona, d'acord amb les seues particulars convencions, l'adaptació o presentació del seu material a l'auditori, etc. Reelaborant la idea de Willard, Tindale assenyala que l'extensió d'un «text argumentatiu» pot incloure prou més coses que les inicialment previstes. Entre elles, «films, noticiaris, anècdotes humorístiques, faules i altres narracions i, fins i tot, titulars amb fotografies a la primera plana d'un diari, poden promocionar un punt de vista per al qual es busca l'adhesió d'un auditori, o es poden usar en aquesta promoció» (1999, p. 84).³

5. RELLEVÀNCIA DE LA RETÒRICA: EL MODEL ARGUMENTATIU

L'obra ja citada de Perelman ha posat en relleu el caràcter constructiu que cal atorgar a la retòrica quan entenem l'argumentació com una pràctica comunicativa. Per la seua banda, Bitzer ha descrit la retòrica com «una manera d'alterar la realitat (...) mitjançant la creació d'un discurs que canvia la realitat amb la mediació del pensament i l'acció» (1999, p. 219). Encara que entenguem que la retòrica s'ocupa de teoritzar els mitjans que tenim al nostre abast per tal de persuadir, de manera derivada afecta el nostre punt de vista i les nostres accions.

En retòrica, els processos argumentatius enllacen l'*èthos*, el *páthos* i el *lògos* en la situació argumentativa, en l'argumentador, en l'auditori i en l'argument o en els

³ Hem tractat aquesta qüestió més àmpliament en Alcolea 2009a.

arguments. Per això, una manera d'entendre i avaluar l'argumentació és entendre i avaluar la interacció d'aquests components. Però, com Leff (2003) ha mostrat, un argumentador no és un simple autor predeterminat de discursos o textos en què no està implicat. L'argumentador està implicat i, en certa manera, està construït pel text.⁴ Per això, el subjecte no és amo total del seu discurs o text,⁵ en el qual podem trobar les intencions d'altres, com ja hem vist que Bakhtin (1981) assenyalava. Així, és molt important prestar atenció a l'*èthos* per apreciar la plena naturalesa de les situacions argumentatives i reconèixer la funció exercida per la retòrica, potser, per sobre de la lògica i la dialèctica, prenent en consideració les tres perspectives clàssiques (cf. Wenzel 1980) sobre l'argumentació que recollint en el següent quadre:

<i>RETÒRICA</i> persuadir PROCÈS (eficàcia)	
<i>LÒGICA</i> analitzar i avaluar PRODUCTE (validesa)	<i>DIALÈCTICA</i> criticar PROCEDIMENT (franquesa)

Fig. 1. Les tres perspectives clàssiques sobre l'argumentació

El paper del *páthos* (psicologia de les emocions) en l'argumentació se centra, sobretot, en l'auditori. Aristòtil el defineix com «predisposar l'oient d'alguna manera» (*Retòrica*, 1356a2). No hem d'oblidar que el mateix acte de pensar, parlar o escriure pressuposa l'existència d'altres persones, l'acte de comunicació i, per tant, el desig de persuadir. Encara que ens connecta amb l'apel·lació a les emocions, posa a l'auditori en disposició de rebre, per exemple, els arguments en la situació argumentativa fins al punt que l'auditori canvia en el curs de l'argumentació, en la seva composició, en les seves actituds i en la seva adhesió a les posicions. Com ja hem recordat amb Perelman (1982), la eficàcia del discurs es pot mesurar en els canvis que l'auditori pateix. Atès que canvia, l'auditori no és un receptor passiu d'arguments sinó que juga un paper actiu en el procés argumentatiu. Per exemple, la naturalesa de l'auditori contribueix a fixar les premisses dels arguments que es formulen a la llum de les tesis acceptades per aquells als quals un es dirigeix. Però l'auditori també pot interactuar amb el disseny que l'argumentador estiga intentant dur a terme dels seus arguments, de manera que es converteix en un genuí coargumentador.

A més, l'interès pels supòsits i creences de l'auditori ens porta a considerar l'entorn en què l'auditori avalua els arguments i formula els seus judicis. La idea clau és la d'*entorn cognitiu* (cf. Sperber & Wilson, 1994), que està integrat pel conjunt de fets que ens són manifestos i que, en principi, podem percebre o inferir. Aquesta idea té certa analogia amb el nostre *entorn visual*, el qual comprèn tots els fenòmens del nostre camp visual en un moment determinat, encara que ens passin desapercebuts.

⁴ «El retòric adopta un punt de vista diferent, un punt de vista que accentua la credibilitat com a element constructiu en l'argumentació» (Leff 2003, p. 256).

⁵ I això sense entrar a considerar qüestions d'intertextualitat. Cf. Alcolea 2009b.

No obstant això, tot i que les nostres destreses visuals poden resultar prou comuns, les nostres destreses cognitives poden diferir, motivant diferències en els nostres entorns cognitius. Conseqüència d'això serà que diferirem en les nostres destreses per a inferir altres fets a partir dels que percebem directament.

Pel que fa al *lógos*, és a dir, l'argument, la situació argumentativa crea una estructura en què l'argument està determinat per l'argumentador i l'auditori. En certa manera, l'argument vindria a ser el discurs d'interès sobre el qual se centra l'atenció i que es desenvolupa en la situació argumentativa. El més important, sens dubte, és aquest concepte de *situació argumentativa*, l'espai dinàmic on argumentador i auditori interactuen, de manera que els converteix en coargumentadors. Ací té cabuda el concepte de *direccionalitat*, la forma en què un parlant es dirigeix a un auditori anticipant ja una possible resposta o reacció. Associada a aquesta idea hi ha la forma en què la argumentació s'experimenta i com convida a la col·laboració. Això vol dir també que l'argumentació que ens interessa és una *argumentació invitacional*, en la qual es manifesta el desig de l'argumentador que l'auditori es convertisca en un coargumentador de ple dret, de manera que els canvis que puga patir en les seues posicions siguin fruit d'haver assolit per si mateix la persuasió, encara que de manera cooperativa. Com Sòcrates diria a algun dels seus coargumentadors, «vine i examinem junts». Així, l'argumentació retòrica no és un discurs persuasiu que s'imposa a l'auditori, sinó que, a través de la situació que crea, convida a l'auditori a arribar a les mateixes conclusions a través de la seva pròpia experiència de les proves o evidències presentades.

Entenent l'argumentació com a invitacional, l'auditori queda obert a intervenir en l'*èthos*, en el *lógos* i en el *páthos* de l'argumentador, de manera que tots dos són agents argumentadors actius que arriben a la persuasió de forma col·legiada. El model d'argumentació resultant queda recollit en el següent quadre:

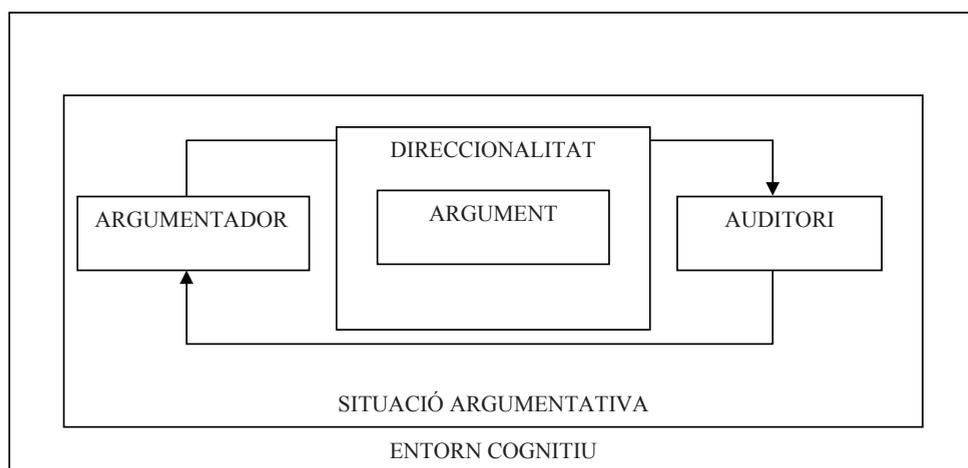


Fig. 2. Model d'argumentació retòrica

Ara podem definir una *argumentació* com una activitat sociocultural en la qual s'impliquen uns agents (argumentadors) que desitgen construir, presentar, interpretar, criticar i revisar arguments amb la finalitat de prendre una posició sobre un deter-

minat tema de forma racional o raonable. En conseqüència, i de forma cooperativa, es pot vèncer el desacord, aconseguir la veritat o una millor comprensió dels temes, o persuadir-se per tal de seguir un determinat curs d'acció. Per a això, i per evitar les conegudes fal·làcies, cal que els argumentadors acceptin de forma conscient aquesta forma racional o raonable d'actuar, que vegin que ho és, perquè s'apel·la als millors mitjans i raons disponibles, o fins i tot a l'evidència física, per substanciar i defensar les tesis implicades, i que compreguin que «criticar» significa «analitzar, interpretar, reconstruir i avaluar amb la finalitat de millorar».

Des d'aquest punt de vista, *argument* i *argumentació* queden diferenciats, acceptant com ja hem assenyalat que l'argument és eixa part del discurs sobre el qual se centra l'atenció i que es desenvolupa en la situació argumentativa. Mentre que només pot haver *argumentació retòrica*, podem identificar *arguments lògics* (i fins i tot reconstruir-los) i també *arguments retòrics* (incloent-hi, per exemple, figures del llenguatge, que evidentment tindrien efectes persuasius, etc.). A la lògica l'interessa la validesa dels arguments i la connexió entre les premisses i la conclusió d'eixes premisses, siguen vertaderes o falses. A la retòrica l'interessa reconèixer no només els arguments en context, sinó el valor (veritat, etc.) que l'argumentador i l'auditori adscriu a les premisses d'eixos arguments. Així, la retòrica facilita i prepara la recepció del discurs, mentre l'argumentador tracta d'introduir senzillesa, coherència, vivaesa, claredat, etc. I això sempre té l'efecte de modificar l'argumentació i, de forma derivada, els arguments en context. Al seu torn, la dialèctica, en introduir el caràcter *dialògic* en l'argumentació, es converteix en aquella empresa encarregada de buscar l'adhesió comuna dels participants. Finalment, el que és retòric en un discurs (argumentatiu) és el que fa que siga persuasiu en virtut de la seua substància i de la seua forma. La primera donaria compte del seu contingut informatiu (*narratio*) i de la seua estructura lògica (*lógos*). La segona prendria en consideració el que resulta en l'afectivitat (*êthos* i *páthos*), en l'ordenació i la construcció (*dispositio*), en l'estil i en l'elocució (*elocutio*). En entendre l'argumentació com retòrica no hem deixat alternativa entre allò racional o raonable i allò emotiu. De manera que no hem anat gaire lluny de les posicions aristotèliques.

6. REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALCOLEA, J. (2009a). Visual arguments in film. *Argumentation*, 23, pp. 259-275.
- ALCOLEA, J. (2009b). Intertextualidad y argumentación (visual). Dins *Actas del VI Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, Valencia, 18-21 de noviembre de 2009*. Edició de J. ALCOLEA ET AL. València: Universitat de València, pp. 587-591.
- ARISTÒTIL (1990). *Retòrica*. Madrid: Gredos.
- AUSTIN, J.L. (1996). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- BAKHTIN, M.M. (1981). *The dialogic imagination*. Austin, TX: University of Texas Press.
- BARTHES, R. (1982). *Investigaciones retóricas*. Barcelona: Buenos Aires.
- BILLIG, M. (1996). *Arguing and thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BITZER, L.F. (1999). The rhetorical situation. Dins *Contemporary rhetorical theory. A reader*. Edició de J.L. LUCAITES ET AL. London: The Guilford Press, pp. 217-225.
- BOOTH, W.C. (1974). *Modern dogma and the rhetoric of assent*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- BROCKRIEDE, W. (1975). Where is argument? Dins *Readings in argumentation*. Edició de W.L. BENOIT ET AL. Berlin: Foris, 1992, pp. 73-78.
- BURKE, K. (1950). *A rhetoric of motives*. New York: Prentice-Hall.

- CATTANI, A. (1994). *Forme dell'argomentare. Il ragionamento tra logica e retorica*. Padova: Edizioni GB.
- CATTANI, A. (2003). *Los usos de la retórica*. Madrid: Alianza.
- CATTANI, A. (2010). *Expresarse con acierto*. Madrid: Alianza.
- CICERÓN, M.T. (1943). *Los oficios*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CICERÓN, M.T. (1991). *El orador*. Madrid: Alianza.
- CONLEY, T.M. (1990). *Rhetoric in the European tradition*. London: Longman.
- CROCE, B. (1997). *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*. Málaga: Ágora.
- DE MAN, P. (1983). *Blindnes and insight. Essays in the rhetoric of contemporary criticism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- DILLON, G.L. (1991). *Contending rhetoric. Writing in academic disciplines*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- ECO, U. (1973). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.
- EEMEREN, F.H. VAN & R. GROOTENDORST (1984). *Speech acts in argumentative discussions*. Dordrecht: Foris.
- EEMEREN, F.H. VAN & R. GROOTENDORST (2002). *Argumentación, comunicación y falacias*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- EEMEREN, F.H. VAN & P. HOUTLOSSER (1999a). Delivering the goods in a critical discussion. Dins *Proceedings of the Fourth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Edició de F.H. VAN EEMEREN ET AL. Amsterdam: Sic Sat, pp. 163-168.
- EEMEREN, F.H. VAN & P. HOUTLOSSER (1999b). William the Silent's argumentative discourse. Dins *Proceedings of the Fourth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Edició de F.H. VAN EEMEREN ET AL. Amsterdam: Sic Sat, pp. 168-172.
- EEMEREN, F.H. VAN & P. HOUTLOSSER (2000). Rhetoric in pragma-dialectics. Dins *Argumentation, Interpretation, Rhetoric, 1*. <http://argumentation.ru/2000_1/papers/1_2000p1.htm>
- EEMEREN, F.H. VAN & P. HOUTLOSSER (Eds.) (2002). *Dialectic and rhetoric*. Dordrecht: Kluwer.
- EEMEREN, F.H. VAN & P. HOUTLOSSER (Eds.) (2006). *Perspectives on strategic maneuvering*. Número especial d'*Argumentation*, 20, n. 4, pp. 377-543.
- ENGLISH, L.D. (Ed.) (1997). *Mathematical reasoning. Analogies, metaphors, and images*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum.
- FAHNESTOCK, J. (1999). *Rhetorical figures in science*. New York: Oxford University Press.
- FOSS, S.K. & K.A. FOSS (2003). *Inviting transformation*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- FOSS, K.A., FOSS, S.K. & C.L. GRIFFIN (1999). *Feminist rhetorical theories*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- FREELEY, A.J. & D.L. STEINBERG (2000). *Argumentation and debate*. Belmont, CA: Wadsworth.
- GADAMER, H.-G. (1977, 1986). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2 vols.
- GENETTE, G. (1989). La retórica limitada. Dins *Figuras III*. Barcelona: Lumen, pp. 23-46.
- GRASSI, E. (1980). *Rhetoric as philosophy*. University Park, PA: The PSU Press.
- GRICE, H.P. (1991). Lógica y conversación. Dins *La búsqueda del significado*. Edició de L.M. VALDÉS. Madrid: Tecnos, pp. 511-530.
- GROSS, A.G. (1990). *The rhetoric of science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GRUP MU (1987). *Retórica general*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HANSEN, H.V. ET AL. (Eds.) (1997). *Argumentation & Rhetoric*. St. Catherines: OSSA.
- HOVLAND, C.I. ET AL. (1976). *Communication and persuasion*. New Haven, NJ: Yale University Press.
- JAKOBSON, R. (1974). Lingüística y poética. Dins *Estilo del lenguaje*. Edició de T.A. SEBOK. Madrid: Cátedra, pp. 123-173.
- KIBÉDI VARGA, A. (1970). *Rhétorique et littérature*. Paris: Didier.
- KIBÉDI VARGA, A. (1989). Rhétorique et production du text. Dins *Théorie littéraire. Problèmes et perspectives*. Edició de M. ANGENOT ET AL. Paris: P.U.F., pp. 219-234.
- KIBÉDI VARGA, A. (2000). Universalité et limites de la rhétorique. *Rhetorica*, 18, pp. 1-28.
- KOPPERSCHMIDT, J. (1976). *Allgemeine Rhetorik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- KOPPERSCHMIDT, J. (1989). *Methodik der Argumentationsanalyse*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- LEECH, G. (1998). *Principios de pragmática*. Logroño: Universidad de La Rioja.
- LEFF, M. (2003). Rhetoric and dialectic in Martin Luther King's 'Letter from Birmingham Jail'. Dins *Anyone who has a view. Theoretical contributions to the study of argumentation*. Edició de F.H. VAN EEMEREN ET AL. Dordrecht: Kluwer, pp. 255-268.
- McCLOSKEY, D.N. (1990). *La retórica de la economía*. Madrid: Alianza.
- McKEON, R. (1987). *Rhetoric. Essays in invention and discovery*. Woodbridge, CT: Ox Bow Press.

- NELSON, J.S. *ET AL.* (Eds.) (1987). *The rhetoric of the human sciences*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- O'KEEFE, D.J. (1977). Two concepts of argument. Dins *Readings in argumentation*. Edició de W.L. BENOIT *ET AL.* Berlin: Foris, 1992, pp. 79-90.
- O'KEEFE, D.J. (2002). *Persuasion. Theory and research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- PERELMAN, CH. & L. OLBRECHTS-TYTECA (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- PERELMAN, CH. (1963). *The idea of justice and the problem of argument*. London: Routledge & Kegan Paul.
- PERELMAN, CH. (1982). *The realm of rhetoric*. Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press.
- QUINTILIÀ, M.F. (1997-2001). *Sobre la formación del orador*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- RICHARDS, I.A. (1965). *The philosophy of rhetoric*. London: Oxford University Press.
- SIMONS, H.W. (Ed.) (1989). *Rhetoric in the human sciences*. London: Sage.
- SIMONS, H.W. (Ed.) (1990). *The rhetorical turn*. Chicago: University of Chicago Press.
- SIMONS, H.W. & M. BILLIG (Eds.) (1995). *In search of a postmodern rhetoric of criticism*. Número especial d'*Argumentation*, 9, n. 1.
- SPERBER, D. & D. WILSON (1994). *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Madrid: Visor Dis.
- TINDALE, C.W. (1999). *Acts of arguing*. Albany, NY: SUNY Press.
- TODOROV, T. (1970). Las categorías del relato literario. Dins *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 155-192.
- TOULMIN, S.E. (2003). *Regreso a la razón*. Barcelona: Península.
- TOULMIN, S.E. (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- TRAPP, R. (Ed.) 1990. *The empirical study of argumentation*. Número especial d'*Argumentation*, 4, n. 2.
- VICKERS, B. (1999). *In defense of rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.
- WEAVER, R. (1953). *The ethics of rhetoric*. Chicago: Henry Regnery.
- WENZEL, J.W. (1980). Perspectives on argument. Dins *Readings in argumentation*. Edició de W.L. BENOIT *ET AL.* Berlin: Foris, 1992, pp. 121-143.
- WILLARD, C.A. (1976). On the utility of descriptive diagrams for the analysis and criticism of arguments. Dins *Readings in argumentation*. Edició de W.L. BENOIT *ET AL.* Berlin: Foris, 1992, pp. 239-257.
- WILLARD, C.A. (1983). *Argumentation and the social grounds of knowledge*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- WILLARD, C.A. (1989). *A theory of argumentation*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- WILLARD, C.A. (1995). *Liberal alarms and rhetorical excursions. A new rhetoric for modern democracy*. Chicago, IL: Chicago University Press.

PANORAMA Y APLICACIÓN DE LA ARGUMENTACIÓN EN EL ÁMBITO DE LOS ESTUDIOS JURÍDICOS

Amador Antón - Jaime Vilarroig

Universitat Jaume I de Castellón - CEU - Cardenal Herrera

Abstract: This paper provides a current overview of the theory of legal argumentation, emphasizing the critical points of the issues discussed. It is carried out through four stages: First, from S. Toulmin, an analysis of the relationship between argumentation and law are discussed; following that, the paper presents a summary of some of the theories of legal argumentation which nowadays enjoy wide acceptance; then the main relationships between logic and law are demonstrated, and finally, attempting to go beyond logic, some classic arguments for the interpretation of rules are used. As an input, the mutual current interconnection between argumentation, logic and law is highlighted.

Keywords: Argument, legal argument, law, logic, interpretation, Toulmin, Viehweg, MacCormick, Alexy.

A modo de introducción quisiéramos presentar, en este espacio, una panorámica actual de la teoría de la argumentación jurídica. La exposición pretende, asimismo, poner de relieve los puntos discutidos de los argumentos tratados. Las limitaciones del tiempo nos obligan a ser selectivos y parciales, por lo que individuamos cuatro grandes apartados en esta ponencia. En primer lugar, de la mano de S. Toulmin, reflexionaremos sobre las relaciones entre argumentación y derecho. En segundo lugar nos detendremos a exponer brevemente algunas de las teorías de la argumentación que se han hecho clásicas en estos estudios. En tercer lugar abordaremos algunas relaciones entre la lógica y el derecho. Y por último, intentado ir más allá de la lógica, presentaremos algunos de los argumentos clásicos para la interpretación de normas.

Vaya por delante una aclaración importante. Cuando nos sumergimos en el estudio de la argumentación jurídica solemos hacerlo pensando que en ella se encuentran las claves y los resortes mágicos que nos darán la victoria en cualquier combate legal. Nada más alejado de la realidad. La teoría de la argumentación jurídica deseable no es un conjunto de dispositivos psicológicos destinados a vencer al oponente (al estilo del *Arte de tener razón*, de Schopenhauer). Más bien se trata de ser rigurosos en nuestros razonamientos, de buscar conjuntamente la mejor solución al caso en discusión, de poner de relieve lo verdaderamente relevante, y todo ello, no para ganar a nadie, sino para hacer justicia del modo más humano posible. Nuestro objetivo, pues, no es la victoria, sino la justicia.

ARGUMENTACIÓN Y DERECHO

Si pensamos en el mundo del derecho y en el mundo de la argumentación parece que ambas tienen una relación tangencial. Una cosa sería el mundo del derecho, con sus leyes y sus normas; y otra distinta el mundo de la argumentación, con sus premisas y sus conclusiones. El campo de la argumentación sería mucho más amplio que el campo del derecho, puesto que la argumentación se aplica al derecho, a la ciencia, a la política, etc. Por su parte, el derecho se serviría de la argumentación como de un instrumento, entre otros, para llevar a cabo su tarea.

Sin embargo, el campo de la argumentación jurídica no es tan externo al mundo del derecho como un primer acercamiento podría hacer pensar. En el mundo del derecho el razonamiento jurídico hace falta para producir y establecer de las normas jurídicas desde las cámaras parlamentarias. Además, la argumentación jurídica debe servir para aplicar las normas jurídicas en la resolución de casos. También en la dogmática jurídica, en las discusiones sobre el derecho fuera de los tribunales, es necesaria la argumentación jurídica.¹

Pero la argumentación no es la única relacionada con el mundo del derecho. Aunque parezca extraño, el mundo del derecho tiene mucho que ver con la argumentación. Tal fue la tesis que lanzó audazmente Toulmin en su libro *Los usos de la argumentación*.² Allí sostenía una tesis que ha llegado a ser clásica, según la cual la argumentación era jurisprudencia generalizada. Toulmin quería así oponer a una lógica dependiente o inspirada en la matemática y en las demostraciones *more geométrico*, otra lógica de carácter más pragmático, dependiente o inspirada en la jurisprudencia.

Pensemos que en la argumentación en general existe algo que se quiere probar (como la culpabilidad o inocencia de un acusado). Toda la estructura argumentativa de un discurso va destinada a probar, demostrar o hacer patente que tal hecho es así, o tal opinión es la correcta. En todo proceso argumentativo podemos encontrar las figuras del fiscal y del defensor, los que buscan argumentos en contra de la opinión que se pretende mantener o los que buscan argumentos a favor. El fracaso de una argumentación es el rechazo de la posición que se intentaba defender. Igualmente fracasa la argumentación que no llega a ninguna resolución, como ocurre en los tribunales de justicia.

El modelo de la argumentación basado en la jurisprudencia, como se observa, es aplicable al entero campo de la argumentación. Pensemos en la argumentación científica y nos percataremos que lo que pretende un científico no es sino probar con hechos que tal o cual teoría es verdad. La comunidad científica ejercerá de tribunal y fallará a favor o en contra, según si las pruebas aportadas por el científico avalan suficientemente la teoría o hipótesis que presenta. No en vano se ha sugerido que el nacimiento de la ciencia en Grecia, coincide con el nacimiento del arte de los abogados atenienses.

La jurisprudencia pasa así a ser un modelo para la racionalidad humana, en el que se presentan dos tipos de problemas: fallos de la racionalidad, o cambios en el criterio mismo de racionalidad. En este caso podemos comparar la ciencia al derecho consue-

¹ M. Atienza, *Tras la justicia. Una introducción al derecho y al razonamiento jurídico*, Ariel, Barcelona 1993.

² S. Toulmin, *Los usos de la argumentación*, Península, Barcelona 2003.

tudinario. El derecho consuetudinario no es axiomático ni se encastilla en posiciones irreductibles, sino que compara, analiza los precedentes y las consecuencias, etc. Se trata de pasar de un tipo de argumentación codificada a otra consuetudinaria. Cuando el derecho no es claro, y no se sabe qué normas aplicar, se recurre a los principios del derecho, a las bases o a los casos ya resueltos. De igual modo puede ocurrir en la ciencia. El razonamiento deja de ser formal y pasa a ser estratégico. Los tribunales no siempre aplican la ley que ya existe, sino que a veces crean ellos mismos la ley.³

Según Toulmin, el hecho de que la matemática se haya erigido en paradigma de racionalidad ha tenido desastrosas consecuencias para la teoría de la argumentación en general. La consecuencia más patente es que sólo se han considerado como argumentos válidos aquellos que son deducciones estrictas; argumentos de cuyas premisas se sigue necesariamente una conclusión. Pero este caso de argumentos, para Toulmin, sólo abarca una pequeñísima parcela de nuestro uso cotidiano de los argumentos. Por ello distingue entre argumentos analíticos (las deducciones propiamente dichas) de los argumentos sustanciales (aquellos argumentos que, sin ser contradictorios, no son lógicamente válidos, aunque todos los reconozcan como buenas razones).

Un ejemplo de argumento analítico sería el conocido *modus ponens*:

- Si el juez dictamina que *a* es culpable, *a* es culpable.
- El juez ha declarado a *a* culpable.
- Luego *a* es culpable.

Pero existen otro tipo de argumentos que un buen lógico no reconocería como válidos:

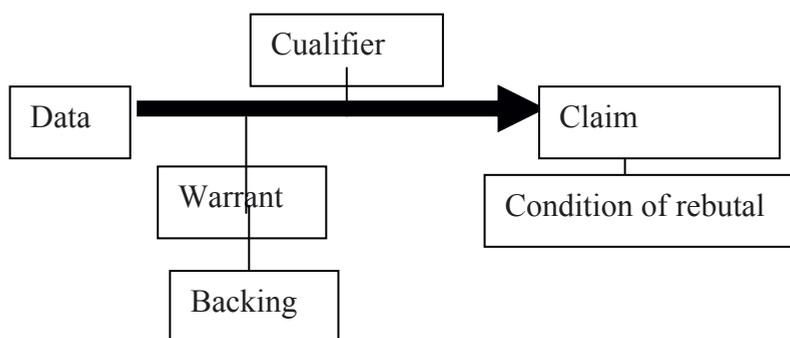
- Si el juez dictamina que *a* es culpable, *a* es culpable.
- Pero el juez no ha declarado culpable a *a*.
- Luego *a* no es culpable.

Y sin embargo, la mayoría de las personas piensan que cuando un juez dictamina que una persona no es culpable, es que, efectivamente no es culpable. Este segundo ejemplo sería un argumento sustancial si para mí *a* no es culpable, puesto que el juez no lo ha condenado. Cualquiera persona aceptaría como un buen argumento que, puesto que *a* no ha sido declarado culpable, *a* no es culpable (no es contradictorio pensarlo). Sin embargo, todo el mundo reconoce a su vez que el hecho de que el juez no haya declarado culpable a *a* no lo convierte necesariamente en inocente. Simplemente, tenemos una buena razón para pensar que *a* no es culpable; nada más.

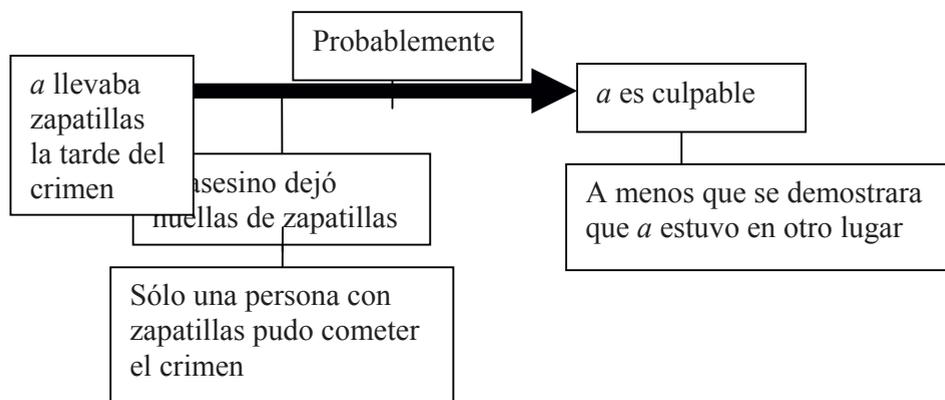
Esto no quiere decir que haya que rechazar la lógica. La lógica tiene un puesto de honor en cualquier tipo de razonamiento. Lo que Toulmin pretende decir es que hay que ampliar el concepto de razón y de racionalidad para que entren los cientos de casos, como el del ejemplo, con los que razonamos a diario sin ser tachados de incoherentes o ilógicos. Para ello, idea un nuevo modelo de argumentación, alternativo al clásico silogismo, y que tiene como hilo conductor la jurisprudencia.

³ S. Toulmin, *La comprensión humana*, I, Alianza, Madrid 1977, 273.

Los elementos de este nuevo modelo son: la afirmación que se pretende demostrar (Claim); los datos a partir de los cuales se defiende la afirmación (Data); la garantía que justifica el paso de los datos a la afirmación (Warrant); la regla o el hecho que justifica la garantía (Backing); un calificador moral que nos dice si la conclusión es probable, plausible o necesaria (Qualifier); y por fin una condición que especifique en qué términos la inferencia sería inválida (Condition of rebuttal). Según el conocido diagrama:



Podemos aplicar este esquema siguiendo con el caso antes esbozado. La afirmación que pretendo mantener es que *a* es culpable. Para ello tengo un hecho que lo demuestra: Llevaba zapatillas la tarde del crimen. Pero el paso del hecho a mi afirmación debe descansar en algún tipo de garantía: en este caso será que el asesino llevaba zapatillas la tarde del crimen. La garantía se puede reforzar con diversos argumentos: sólo alguien con zapatillas podía cometer el crimen; los estudios forenses demuestran que el asesino, y sólo el asesino, era el que llevaba zapatillas aquella tarde, etc. El cualificador nos indica que este argumento no es un argumento necesario, sino probable. ¿En qué casos no sería aplicable? Nos lo dice la condición de rechazo: quizá se demuestre que *a* no estuvo en el lugar del crimen; o quizá se demuestre que el asesino se cambió las zapatillas al poco de cometer su crimen. Veámoslo en el diagrama:



Como se puede apreciar, la argumentación así concebida tiene claras analogías con un proceso judicial. No hace falta que el ejemplo esté tomado del mundo del derecho: siempre habrá una afirmación que se pretenda verdadera. Para apoyarla, se llamarán en su favor diferentes hechos, apoyados con sus respectivas garantías. Se reconocerá asimismo que la afirmación que pretendo tiene un grado concreto de asertibilidad (de 0 a 1, donde 0 significa la imposibilidad de que los datos lleven a la conclusión, y 1 significa la necesidad de que los datos impliquen la conclusión). Incluso, como muestra de buena fe, y recordando el principio popperiano de falsabilidad, se establecerán unas condiciones bajo las cuales la afirmación no sería verdadera.

Es interesante notar el cambio de paradigma que se opera aquí respecto al paradigma de la teoría silogística. Mientras en un silogismo, se decía, las premisas nos conducen a una conclusión desconocida, en el modelo de argumentación de Toulmin las premisas únicamente sirven para apoyar una conclusión que ya conozco de antemano. Todo el mundo sabe de antemano que Juan es mortal, pero el que yo aduzca de antemano que todos los hombres son mortales y que Juan es un hombre, apoya ciertamente mi tesis inicial.

ALGUNOS PARADIGMAS REPRESENTATIVOS

La tópica jurídica como teoría de la argumentación jurídica se desarrolla a partir de los años '50, cuando Theodor Viehweg lanzó al mundo un pequeño tratado sobre un argumento que, aunque clásico en su contenido, había sido preterido en los estudios sobre derecho y argumentación jurídica.⁴ Esta obra, aunque algo vaga en sus conceptos y superada en muchos aspectos, continua siendo una obra de referencia para los estudios que nos ocupan.

En esta década de los '50 tenemos varios autores que parecen rechazar el formalismo jurídico con que habían venido tratando los problemas del derecho. Toulmin, como hemos visto, o Perelman,⁵ dan buena fe de ello. Viehweg parte de consideraciones similares, para proponer la tópica como modelo de razonamiento jurídico. Comienza recordando a Aristóteles y su distinción entre argumentos dialécticos y apodípticos. Mientras estos últimos son los que parten de premisas verdaderas y se usan en las deducciones rigurosas, los primeros se apoyan más bien en premisas probables o verosímiles. La tópica estaría incluida, pues, entre los razonamientos dialécticos. Cicerón también trató en su tiempo la tópica, y la concibió como un *ars inveniendi*, es decir, un arte para buscar en los lugares (*topoi*) comunes las premisas de los razonamientos. ¿Dónde ir a buscar las premisas de los argumentos? En la definición, en la división del argumento o la etimología; o bien buscando en el género, la especie, la semejanza, la diferencia, la contraposición, la circunstancia, la causa, el efecto o la comparación.

Pero, ¿qué es la tópica para Viehweg? La tópica se opone al pensamiento sistemático. La tópica es un pensamiento problemático, que busca soluciones a problemas que aún no han sido pensados (mientras que el pensamiento sistemático tiene incluido en sí mismo las soluciones a los diversos problemas que se puedan plantear).

⁴ Viehweg, Th., *Tópica y jurisprudencia*, Taurus, Madrid 1972.

⁵ Perelman Ch. *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid 1979.

Incluso sería posible distinguir dentro de la tópica un primer y segundo grados. La tópica de primer grado es la que usamos cotidianamente: cuando nos encontramos con un problema, escogemos dos o tres puntos de vista que nos parecen relevantes, y decidimos; la tópica de segundo grado en cambio es la que se preocupa de establecer un repertorio de puntos de vista. La tópica sería, pues, el almacén de provisiones de la argumentación.

La teoría de la argumentación jurídica como teoría del razonamiento legal ha sido propuesta por Neil MacCormick. Cualquier teoría de la argumentación jurídica que se precie acaba siendo, a la vez, una teoría del razonamiento legal. El proceso argumentativo que lleva a decidir una sentencia es similar, si no el mismo, que nos lleva a la solución de un caso. N. Neil MacCormick estudia el razonamiento jurídico, fijándose en cómo se desarrolla efectivamente la argumentación en los juzgados; y de los casos observados, induce un procedimiento general.⁶ Va, por así decirlo, de lo particular a lo universal y su planteamiento, además, pretende ser equilibrado, buscando la razonabilidad entre la racionalidad matemática y la irracionalidad.

En principio, todas las decisiones jurídicas deberían ser reducibles a silogismos jurídicos, sencillos y coherentes, del tipo:

1. Juan ha vendido mercancía en mal estado a María
2. María resulta perjudicada
3. Juan debe indemnizar a María

Pero esto sólo funciona cuando los casos son sencillos y no se presentan problemas. MacCormick individúa algunos de los problemas que pueden surgir en el proceso: Pueden haber problemas de interpretación cuando el juez sabe la norma, pero ésta presenta varias interpretaciones posibles. Pueden darse también problemas de relevancia cuando el juez no sabe si hay o no normas relevantes que se puedan aplicar al caso. En tercer lugar, puede que se presenten problemas en la prueba, cuando no hay acuerdo sobre el supuesto de hecho, bien porque no se sepa qué pasó, bien porque el acusado niegue los hechos, bien porque no haya suficientes pruebas. Por último, los problemas pueden ser de calificación, cuando hay acuerdo sobre los hechos, pero no se sabe si los hechos cubren el supuesto de hecho de la ley (p.e., no se sabe si una inseminación artificial heteróloga sin consentimiento se puede catalogar o no como adulterio).

En los casos difíciles en que se presentan estas dificultades la sentencia tiene que cumplir igualmente una serie de requisitos. En concreto, serán tres grandes principios que nos van a servir para justificar nuestra decisión, o para saber cuándo una decisión está mal tomada. Estos tres principios que justifican una sentencia serán los de universalidad (justificación interna), consistencia y coherencia, y consecuencias (justificación externa).

En la justificación interna rige el principio de universalidad. La norma que se quiere aplicar ha de ser universal. Para ello, se sigue el principio de justicia formal, que recuerda el principio de justicia formal de Perelman,⁷ y que dice:

⁶ MacCormick, N., *Legal reasoning and legal theory*, Clarendon 1997.

⁷ Perelman, Ch. y L. Olbrechts Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid 1994.

- Si tratamos a X de tal manera, entonces todos los casos iguales a X han de ser tratados de igual forma.

Una decisión que viole tal principio debe de ser rechazada como injusta.

En cuanto a la justificación externa, MacCormick distingue entre el ajuste de la decisión al sistema, y el ajuste de la decisión al mundo. Para que una decisión se ajuste con al sistema (de leyes, o de decisiones anteriores, se entiende), esta ha de ser consistente y coherente con el mismo. La consistencia exige que la ley seguida en la resolución del caso no esté en contradicción con el sistema de leyes vigente. La coherencia, por su parte, es un término más amplio, y MacCormick distingue entre coherencia normativa (cuando varias normas se subsumen en una sola, sin caer en contradicciones) y coherencia narrativa (cuando la narración de los hechos es coherente).

Otro elemento decisivo en la corrección externa del razonamiento jurídico son las consecuencias de la decisión. Primero hay que distinguir cuidadosamente entre resultado de una acción (que es parte intrínseca de la acción) y consecuencia de una acción (que es algo extrínseco a la acción). En segundo lugar hay que aclarar que el hecho de que algunos casos difíciles se puedan resolver apelando a las consecuencias no quiere decir que MacCormick sea consecuencialista: No dice MacCormick que todas las sentencias hayan de resolverse apelando a las consecuencias, sino que dentro de los casos difíciles (en los cuales no encontramos otro modo de decidir), es razonable apelar a las consecuencias de una decisión para resolver el caso.

Para MacCormick el razonamiento jurídico es un caso altamente institucionalizado de razonamiento moral. Se trata de casos límite, en los que no está claro qué se debe hacer, y aparecen en el horizonte varias salidas como razonables. Se trata entonces de ir acotando el campo de posibilidades. Quizá no haya una única respuesta correcta para cada uno de los problemas, pero sí que podemos reducir los riesgos de equivocarnos, ateniéndonos a los criterios arriba expuestos. De este modo, las decisiones del juez podrán ser calificadas como razonables, y tendrán un fundamento sólido en el que apoyarse.

La teoría de la argumentación jurídica puede también considerarse como una teoría de los fundamentos del derecho. Creemos que este podría ser el caso de R. Alexy.⁸ Su tesis de partida es que la teoría del discurso jurídico es un caso especial del discurso práctico en general. Es decir: el derecho depende directamente de la moral. La primera parte de su libro la dedica precisamente a estudiar las diversas propuestas que sobre la razón práctica se han hecho en los últimos años. Analiza así las propuestas del naturalismo, el intuicionismo, el emotivismo, las aportaciones de la escuela de Erlangen o de Chaim Perelman, Hare, Toulmin o Baier. Pero quien más le influye es sin duda Habermas. Éste, como es bien sabido, parte de una teoría consensual de la verdad, y, por ende, de una teoría consensual de la justicia. Dado que no nos ponemos de acuerdo acerca de lo justo y lo injusto, pongámonos de acuerdo en las reglas del juego que vamos a seguir, para no dar pasos en falso. Los consensos universales que alcancemos siguiendo tales normas del discurso aceptadas por todos podrán llamarse racionales y será todo lo más que podamos acercarnos a la verdad

⁸ Alexy, R., *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1997.

o a la corrección. Por tanto, para Alexy, un enunciado normativo será válido si es resultado de un procedimiento pragmático-universal correcto.

El proceso seguido es el siguiente: partimos de un caso moral, pero ante la imposibilidad de solucionarlo apelamos a las leyes; de las leyes pasamos a la argumentación jurídica y por fin a la decisión conclusiva del juez. Todo parte del discurso práctico general. Pero como el discurso práctico general es limitado, y a menudo presenta como válidas varias opciones, la sociedad limita tal discurso recurriendo a las normas del sistema jurídico establecido (que toma su fuerza del discurso práctico en general). Pero resulta que a menudo también las normas jurídicas son insuficientes, pues de lo contrario no habría juicios, sino, a lo sumo, jueces que aplicaran el derecho. Dada la limitación de las normas, se hace preciso hablar de una teoría de la argumentación jurídica o discurso jurídico, que estudia las condiciones en las que una decisión judicial o una ley puede ser discutida racionalmente. Y por último, como el discurso jurídico tampoco resuelve todo, es el juez el que termina con el proceso dando una decisión, y cerrando las demás alternativas.

Alexy enuncia una serie de reglas que son esenciales para que el resultado alcanzado en la deliberación pueda ser discutido y adoptado por todos. Las reglas fundamentales en cuanto al discurso práctico general serían:

- (1.1) Principio de no contradicción: Ningún hablante puede contradecirse.
- (1.2) Principio de sinceridad: Todo hablante sólo puede afirmar aquello que él mismo cree.
- (1.3) Principio de justicia formal: Todo hablante que aplique un predicado F a un objeto *a* debe estar dispuesto a aplicar F también a cualquier otro objeto igual a *a* en todos los aspectos relevantes.
- (1.4) Principio de coherencia: Distintos hablantes no pueden usar la misma expresión con distintos significados.

A continuación enuncia las reglas de razón, que sirven para garantizar la racionalidad del discurso: «Todo hablante debe, cuando se le pide, fundamentar lo que afirma, a no ser que pueda dar razones que justifiquen el rechazar una fundamentación». Esto requiere tres exigencias, que se corresponden con las condiciones ideales del diálogo habermasiano: Exigencia de igualdad de derechos, exigencia de universalidad y exigencia de la no coerción.

Enuncia también una serie de reglas sobre la carga de la argumentación. La idea central está tomada de Perelman y su principio de inercia, según el cual, lo ya aceptado no ha de ponerse en duda.⁹ Hay que partir de unos consensos básicos, y no se puede pedir continuamente razón de todo, de lo contrario sería imposible avanzar en la argumentación. La idea es que la argumentación debe seguir un hilo: si alguien pretende apartarse del hilo general del discurso, o poner en duda elementos anteriormente aceptados, ha de justificar su postura. En el caso del silogismo presentado más arriba, imaginemos que se ha dado por supuesto que Juan vendió a María mercancía en mal estado, y se ha estado discutiendo durante días qué ley aplicar. De pronto el

⁹ Perelman, Ch. y L. Olbrechts Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid 1994.

abogado defensor afirma que no está tan claro que Juan haya vendido a María mercancía en mal estado. El abogado defensor ha violado el hilo de la argumentación (porque ahora niega algo que anteriormente había aceptado) y por tanto debe justificar su cambio de postura (por ejemplo, con alguna nueva prueba), de lo contrario, su duda actual carece de relevancia.

Los argumentos pueden adoptar dos formas fundamentales. Para defender que determinada proposición normativa N ha de ser aceptada, cabe o bien apelar a unos hechos T o a unas consecuencias beneficiosas F que se seguirían de aceptar tal proposición normativa. En ambos casos se apela a una regla R que determina son los enunciados sobre hechos T que describen las condiciones de aplicación de R, o cuáles son las consecuencias beneficiosas que van a decidir la acción.

Formalizando el argumento:

$$\frac{T}{R}$$

$$N$$

$$\frac{F}{R}$$

$$N$$

Las reglas de fundamentación más importantes parten todas del principio de universalidad:

- (5.1.1) Principio de intercambio de roles de Hare: Quien afirma una proposición normativa que presupone una regla para la satisfacción de los intereses de otras personas, debe poder aceptar las consecuencias de dicha regla también en el caso hipotético de que él se encontrara en la situación de aquellas personas.
- (5.1.2) Principio del consenso de Habermas: Las consecuencias de cada regla para la satisfacción de los intereses de cada uno debe poder ser aceptadas por todos.
- (5.1.3) Principio de publicidad de Baier: Toda regla debe poder enseñarse en forma abierta y general.

Alexy da también unas reglas destinadas a salvaguardar las normas de los avatares históricos o psicológicos. Por ejemplo, una norma válida en el pasado puede dejar de tener valor si han cambiado las condiciones socio-históricas. O un hablante puede sostener concepciones morales que le han sido impuestas en condiciones de socialización no justificables, y en tal caso serían rechazables.

Los problemas en la determinación del derecho, para Alexy, pueden provenir de problemas sobre hechos (discurso teórico), de problemas conceptuales o lingüísticos (discurso de análisis del lenguaje), o de problemas sobre los principios morales (discurso sobre teoría del discurso). Para que el proceso de discusión funcione correctamente se han de distinguir bien estos niveles y se ha de garantizar que se pueda pasar de un nivel a otro con facilidad. A ello van destinados otros principios de la teoría de R. Alexy.

Lo dicho hasta aquí sirve para el discurso práctico general. En cuanto al discurso jurídico en concreto, Alexy también distingue, como MacCormick, entre justificación interna y justificación externa. La justificación interna para Alexy es la reconstrucción lógica del razonamiento jurídico. La lógica tiene la virtud de que dadas unas premisas, se ha de aceptar irremisiblemente la consecuencia.

En cuanto a la justificación externa desarrolla ampliamente el tema. Propone unas normas y formas de la interpretación: interpretación semántica, genética, histórica, teleológica, sistemática y comparativa. Tantos argumentos puede dar un hablante en un proceso de deliberación de una norma, cuantas formas de interpretación se puedan aplicar. Así, un jurista puede defender determinada interpretación de la norma apelando a la intención del Legislador (interpretación genética) o apelando al fin buscado por la ley (interpretación teleológica). Lo veremos más a fondo en el último apartado.

La justificación externa también recurre a la dogmática jurídica. La teoría de Alexy contiene, asimismo, normas sobre el uso del precedente, puesto que, aunque el precedente no sea siempre decisivo, quien se aparte de un precedente debe razonar por qué, asumiendo la carga de la justificación. Finalmente presenta una versión formalizada de algunas formas especiales de argumentos, como los argumentos *e contrario*, por analogía o por *reductio ad absurdum*.

DERECHO Y LÓGICA

La lógica es un apartado esencial en la teoría del razonamiento jurídico. A pesar de las críticas que ha recibido (hemos visto el caso de Toulmin), sin embargo no es posible prescindir de la lógica, al menos como mínimo de racionalidad para cualquier razonamiento coherente. En este mismo sentido, algunos autores relevantes en el campo de la lógica prefieren hablar de la lógica como herramienta, más que de modelo.¹⁰

Se suele discutir cuál es la forma lógica de una sentencia. Sin entrar en detalles, al menos podemos indicar los elementos que tendría que incluir su estructura lógica. Si la sentencia es un razonamiento normativo, ésta se compondrá de unas premisas (considerandos) y una conclusión (la resolución de la sentencia). Entre los considerandos o premisas podemos encontrar enunciados normativos generales que constituirán el fundamento normativo de la sentencia, definiciones de términos y conceptos, y enunciados empíricos que constituirán la descripción de los hechos. Alchourrón y Bulgin lo presentan esquemáticamente:¹¹

Sentencia		(razonamiento normativo)	
Considerandos (premisas)		Resolución o parte dispositiva (conclusión)	
Enunciados normativos generales	Definiciones	Enunciados empíricos	Norma individual
Fundamento normativo		Descripción de hechos	

¹⁰ H. Prakken, *Logical tools for modelling legal argument. A study of defeasible reasoning in law*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1997.

¹¹ C. Alchourrón y E. Bulgin, *Lógica y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991.

La forma lógica general de una sentencia parecería ser, desde este esquema, el de eliminación del generalizador, donde el antecedente es una ley que cubre un determinado delito y la descripción del supuesto de hecho, y la conclusión sería la sentencia aplicando la ley. Es lo que se conoce como silogismo jurídico:

- Todo ladrón debe ir a la cárcel
- Juan es ladrón
- Por tanto, Juan debe ir a la cárcel

O dicho en términos formales: Para todo x , si x es Ladrón, es Obligatorio que x vaya a la Cárcel. Pero a es ladrón. Por tanto a debe ir a la Cárcel.

$$\frac{\forall x (Lx \rightarrow OCx) \quad La}{OCa}$$

El principal problema de la lógica en el mundo del derecho es discernir, si aquí la lógica ha de ser alética (con valores de verdad o falsedad) o bien deóntica (con valores propios del mundo del derecho). A primera vista, parecería que la lógica del derecho no puede ser una lógica alética, puesto que las normas no son ni verdaderas ni falsas, sino, a lo sumo, buenas o malas. Para salvar este escollo, algunos han propuesto usar la lógica alética pero con los valores de validez e invalidez o bondad y maldad (Kalinowski) en lugar de los valores de verdad o falsedad.

Otra forma de salvar el escollo entre lógica alética y lógica deóntica es distinguir entre lógica de normas y lógica de proposiciones normativas (Von Right). La lógica de normas sería una lógica modal, que opera con valores como permisión u obligación. La lógica de las proposiciones normativas, en cambio, se limitaría a describir un sistema normativo, y por tanto las proposiciones con que trataría serían verdaderas o falsas, según se adecuen o no a las normas. La distinción es sutil pero puede ser fecunda: una cosa es tratar directamente con normas, cuyo referente parece ser lo prohibido o lo permitido, otra muy distinta es tratar con proposiciones, cuyo referente son normas. Todo tratamiento lógico de un sistema jurídico, por tanto, debe decidir, antes de entrar en materia, si se regirá por criterios de verdad y falsedad o por otros criterios.

Los principales operadores de lógica deóntica con que trataría un sistema jurídico pueden reducirse a cuatro,¹² uno de los cuales es un término primitivo en base al cual se definen los otros tres. El término primitivo es el de permisión (P). Se permite que p será pues Pp . Para la obligación usaremos el término primitivo junto con el disyuntor y el negador. Op (es obligatorio que p) se define como $Pp \wedge \neg P\neg p$; es decir, está permitido que p , y no está permitido que no p (por tanto, p ha de darse obligatoriamente). La prohibición será Php , y su definición será $\neg Pp \wedge P\neg p$; es decir: No está permitido que p , y a la vez está permitido que no p (si no está permitido comer y a la vez está permitido no comer, entonces está prohibido comer). Hay un término

¹² Atienza M., *Introducción al Derecho*, Barcanova, Barcelona 1985.

menos conocido, que sería el facultativo, Fp , y cuya definición sería $Pp \wedge P\neg p$; es decir: Está permitido que p y está permitido que no p . Este término no coincidiría exactamente en la permisión, puesto que éste es sólo el término primitivo en base al cual se definen los demás. Resumiendo los cuatro operadores modales de la lógica jurídica serían:

- Pp : término primitivo (permisión)
- $Op = \text{def } Pp \wedge \neg P\neg p$ (obligación)
- $Php = \text{def } \neg Pp \wedge P\neg p$ (prohibición)
- $Fp = \text{def } Pp \wedge P\neg p$ (facultativo)

El sistema jurídico considerado, como todo sistema lógico, debe cumplir una serie de características mínimas para que pueda considerarse como racional.¹³ Por ello, el sistema lógico debería ser completo (plenitud) y coherente, además de proveer de los procedimientos adecuados para dirimir si una determinada proposición está dentro del sistema o no, si es verdadera (o buena, o válida) o no. El sistema debe ser igualmente independiente, es decir, no contener leyes redundantes.

Pero los sistemas jurídicos no son sistemas lógicos perfectos. Todo sistema jurídico es incompleto, puesto que es prácticamente imposible legislar todo lo legislable (si en un cruce tiene preferencia el que viene por la derecha, ¿qué sucede si en un cruce de cuatro caminos se encuentran a la vez cuatro coches?). Clásicamente este tema estaba presente en la reflexión del derecho bajo el nombre de «lagunas del derecho». El derecho tiene una laguna si no contempla una norma determinada para un caso que la requiere. No parece que en el derecho sirva el principio según el cual, todo lo que no está prohibido expresamente, está permitido (ampliaremos esto en el último apartado). Por lo tanto, el derecho, desde siempre, ha previsto la resolución de estas lagunas, apelando a distintos principios generales del derecho (p.e. aduciendo un argumento analógico).

La imperfección de los sistemas jurídicos, considerados como sistemas lógicos, se comprueba también en la inconsistencia que ocasionalmente aparece entre diversas leyes (por ejemplo, un delincuente que se presenta con agravantes y atenuantes a la vez). Pero, ¿qué es exactamente una contradicción entre leyes? Podríamos decir que una ley es contradictoria si su cumplimiento hace imposible el cumplimiento de otra norma. El derecho clásico, consciente de esto, provee al jurista de tres procedimientos sencillos que ayudan a dirimir las interpretaciones. Los tres criterios para jerarquizar de algún modo las leyes, y así evitar incoherencias son *lex posterior*, *lex superior* y *lex specialis*. El criterio de *lex posterior* dice que toda ley posterior prevalecerá sobre las leyes anteriores. El criterio de *lex superior* dice que toda ley promulgada por una autoridad mayor, prevalecerá sobre la ley promulgada por una autoridad menor. El criterio de *lex specialis* por último, afirma que toda ley especial prevalece sobre una ley general.

Con esto tenemos dos soluciones concretas a dos problemas concretos que se presentan en la argumentación jurídica. Las lagunas del derecho (completud del sis-

¹³ C. Alchourrón y E. Bulygin, *Lógica y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991.

tema) se cubrirán con argumentos analógicos, presentando leyes análogas a la que requeriría la laguna para ser cubierta. Las contradicciones del derecho (coherencia del sistema) se solucionarán jerarquizando las diversas normas, según el procedimiento que convenga.

Pero los problemas lógicos no son los únicos que aparecen a la hora de legislar. Alchourron y Buligyn nos ofrecen una clasificación de los mismos.¹⁴ Los problemas pueden ser de tipo político (diferentes concepciones políticas, diversidad de valoraciones, etc.) o técnico. Dentro de los problemas técnicos podemos encontrar problemas lingüísticos y problemas lógicos, que a su vez pueden ser sistemáticos o dinámicos. Los problemas lingüísticos aparecen cuando entre los términos hay vaguedad o ambigüedad.

Los problemas lógico-sistemáticos los hemos visto ya, pues son las contradicciones, las lagunas o las redundancias que pueden aparecer en el sistema. Los problemas lógico-dinámicos que aparecen en la legislación son los de promulgación y derogación de las leyes (inicio y fin de las mismas). Promulgar una ley puede acarrear incoherencias con el resto del sistema, si no se tiene en cuenta. Del mismo modo, derogar una ley o derogar todas las leyes que contradigan a una nueva ley que se promulga puede acabar produciendo efectos indeseados. Se espera que la informatización de los sistemas jurídicos proporcione una ayuda inestimable para este tipo de problemas. Podemos resumir los problemas en un cuadro:

Problemas de legislación			
Políticos	Valorativos		
Técnicos	Lingüísticos	Ambigüedad	
		Vaguedad	
	Lógicos	Sistemáticos	Contradicciones
			Lagunas
			Redundancias
		Dinámicos	Promulgación
		Derogación	

Con todo esto podemos preguntarnos si al derecho le interesa realmente la lógica. Un ejemplo servirá para ilustrarlo. Hace unos años se entabló un pleito entre los obreros de una fábrica y la directiva. El motivo de la disputa es irrelevante para el caso. El hecho es que al final, el punto de discusión era un operador lógico, la disyunción de una frase compuesta.¹⁵ Mientras una de las partes afirmaba que aquella disyunción había que interpretarla en sentido excluyente, la otra afirmaba sin embargo que había que interpretarla en sentido inclusivo. La lógica ilumina la discusión con gran claridad, puesto que la disyunción «o» en español, es inclusiva por regla

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ DICTAMEN sobre la interpretación de un texto del Convenio Colectivo de trabajo de la Industria de Azulejos, Pavimentos y Baldosas Cerámicos de la Provincia de Castellón, solicitado por D. Carlos Martí, Asesor jurídico; y efectuado por los profesores Amador Antón Antón y Pascual Casañ Muñoz, del área de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad de la Universidad Jaume I de Castellón.

general, salvo que se diga lo contrario. A pesar de eso, en los textos legislativos actuales se suelen escribir conjuntamente los conectores y/o, para dejar bien claro que la disyunción se debe entender en sentido inclusivo.

La interpretación jurídica. Más allá de la lógica.

Pero no todo en la argumentación jurídica es lógica. El lugar donde más se pone de manifiesto este aserto es en la labor de interpretación de la ley. En efecto, la lógica tiene su función importantísima, como mínimo de racionalidad, y así lo expresan los diversos autores (Alexy, MacCormick, Prakken). Pero se queda corta a la hora de buscar premisas relevantes, de interpretar las mismas premisas o resultados, o de dirimir entre interpretaciones rivales. Veamos un sumario de los argumentos que suelen usar los juristas para interpretar la ley adecuadamente.¹⁶

El argumento *a contrario* se usa cuando existen lagunas en la ley, y hace una interpretación restrictiva de la misma. Una formulación simple sería: no ha de extenderse la ley a sujetos que no estaban previstos por la misma. Se apoya en un dístico latino: *Ubi lex voluit, dixit; Ubi noluit, tacuit* (allí donde la ley quiso, habló; donde no quiso, se calló). Si la legislación de tráfico hablara sólo para los vehículos de cuatro ruedas, no habría que aplicarla a los vehículos de dos, tres o más de cuatro ruedas.

El argumento *a simili ad simile*, más conocido como argumento analógico, se usa también en las lagunas de la ley, y es una interpretación ampliativa de la misma. Aquí se trata de usar leyes análogas en casos para los que la ley no había previsto nada. En latín se decía: *Lex minus dixit quam voluit* (la ley dijo menos de cuanto quiso). Si las prohibiciones de tráfico sólo se pensaron para vehículos de cuatro ruedas, análogamente se puede pensar que también sirven para los vehículos de tres ruedas.

El argumento *a fortiori*, que podría traducirse libremente como «con más razón», es, de nuevo, una interpretación ampliativa de la ley. Nos encontramos dos subtipos: *A minori ad maius* (de menor a mayor): Si está prohibido lo que es menos, con más razón estará prohibido lo que es más. Por ejemplo, si está prohibido correr a 80 Km/h, con más razón lo estará correr a 120 Km/h. El segundo tipo de argumento *a fortiori* es el de *a maiore ad minus* (de mayor a menor): si está permitido lo que es más, con mayor razón estará permitido lo que es menos. Por ejemplo, si está permitido correr a 120 Km/h, con mayor razón estará permitido correr a 80 Km/h.

El argumento de la completud de la disciplina jurídica se basa en la premisa de que todo sistema jurídico debe ser completo. Por ello, todo lo que no está prohibido explícitamente en la ley está permitido, dado que son imposibles las lagunas porque el sistema es completo. Podría considerarse un caso de los argumentos *a contrario*. El argumento de la coherencia de la disciplina jurídica, en cambio, parte del supuesto de que el sistema jurídico debe ser coherente. Tanto este argumento como el anterior, son interpretaciones correctivas, es decir, que por sí solos no bastan para interpretar adecuadamente una ley, sino que hay que usarlos en combinación con otros.

El argumento psicológico apela a la voluntad del legislador que escribió la ley para defender una determinada interpretación de la misma. La ley, según esto, habría que entenderla según la entendió el legislador. Por ello, aunque el texto dijera una cosa

¹⁶ Cfr. G. Tarello, *L'interpretazione della legge*, Giuffrè, Milano 1980.

distinta, habría que hacer caso omiso del texto porque no fue lo que el legislador quiso decir. Si la legislación de tráfico se pensó para cualquier tipo de vehículos pero luego las leyes únicamente aludían a vehículos de cuatro ruedas, se podrían aplicar las leyes a cualquier tipo de vehículo si se demostrara que esta era la intención del legislador.

El argumento histórico, por su parte, presupone la continuidad de la interpretación del legislador. Es decir, en ausencia de modificantes se debe interpretar la ley igual en todos los tiempos. Según este argumento, no sería posible cambiar la interpretación de las leyes por el mero cambio de situación histórica. Más bien habría que derogar las leyes y promulgar unas nuevas, porque las leyes han de interpretarse del mismo modo a lo largo del tiempo.

El argumento apagógico se basa en la conocida reducción al absurdo. Otros nombres son argumento *ab absurdo*, *reductio ad absurdum*, o la hipótesis del legislador razonable (es decir, que no comete incoherencias). Este argumento excluye toda interpretación que convierta la ley en absurda. Si un abogado pretende sostener una interpretación de la ley que contradice otras partes del sistema jurídico o que es inconsistente consigo misma, tal interpretación queda automáticamente rechazada, porque se presupone la razonabilidad del legislador, que no escribió leyes inconsistentes.

El argumento teleológico se basa en los fines que el legislador tuvo en mente al escribir la ley. Por ello, a este argumento subyace la hipótesis de un legislador provisto de fines. Aquí la interpretación que vale es la que se adecua a los fines de la ley. Si la ley seca pretendía acabar con el contrabando de alcohol, y esta era su única finalidad, se podría aplicar la ley de modo que no había previsto el legislador, pero que sin embargo persigue el mismo fin que perseguía el legislador al escribirla. La facilidad con que este modo de interpretar puede caer en el maquiavelismo es bien patente.

El argumento económico, por su parte, tiene como hipótesis subyacente a un legislador no redundante. Es decir, el legislador no pudo escribir dos leyes con el mismo significado, porque hubiera sido redundante. Por ello, cualquier interpretación que hace redundante otra ley, debe ser rechazada. En el número 134.7 de la Constitución Española dice: «La Ley de Presupuestos no puede crear tributos. Podrá modificarlos cuando una Ley tributaria sustantiva así lo prevea». Obviamente, la modificación de los tributos, en este caso, no puede referirse a una creación de tributos, puesto que entonces el artículo resultaría redundante.¹⁷

El argumento autoritativo, por su parte, o argumento *ab exemplo*, interpreta la ley según interpretó antes tal o cual juez o teórico del derecho. Para usar tal argumento se debe recurrir a alguien con autoridad. En el sistema jurídico anglosajón este es uno de los argumentos más usados, puesto que la doctrina del precedente tiene mucha importancia. En el sistema jurídico europeo, en cambio, más axiomático, es un argumento más entre los otros.

El argumento sistemático, por su parte, tiene como hipótesis un conjunto de proposiciones jurídicas ordenadas. Se puede subdividir en varios subargumentos. Pero la idea central es que si, por ejemplo, un artículo de la constitución entra es incoherente con otro artículo de la misma, la interpretación de uno de los dos debe ser errónea, y por ello hay que modificarla. El argumento topográfico o argumento *sedes*

¹⁷ M. García (ed.), *Interpretación y argumentación jurídica. Trabajos del seminario de metodología jurídica. Vol. I.*, Prensa Universitaria Zaragoza, Zaragoza 1995, 101.

materiae es un caso específico del argumento sistemático. Aquí la interpretación depende de la colocación de los enunciados de la ley. Así, por ejemplo, un artículo anterior será más importante que un artículo posterior.

El argumento de la constancia terminológica supone que el legislador usa los términos de un modo constante a lo largo del texto. En una ordenación de tráfico, si dentro del término *vehículos* incluye cualquier tipo de vehículo, en los usos sucesivos del término no puede entenderse este de modo restrictivo (como si sólo se refiriera a vehículos a motor, o a vehículos con cuatro ruedas).

El argumento naturalístico se basa en la hipótesis de un legislador impotente, y por tanto en la existencia de leyes por encima de las puras leyes positivas. Si una decisión judicial ataca los principios básicos de moralidad de todo ser humano, se esgrimirá este argumento para rechazar tal interpretación jurídica. Por ejemplo, si todos los artículos del código penal donde aparece la palabra «hombre» hay que aplicarla únicamente al varón, se estará violando un principio de moralidad básico, que es la igualdad ante la ley de varones y mujeres.

El argumento a partir de principios generales o *analogía iuris* interpreta determinada ley según los principios generales de la ley. No hay que confundir este argumento con la *analogía legis* (o argumento analógico), que interpreta una ley análogamente a como se interpreta otra. En la *analogía iuris*, en cambio, son los principios generales de la ley (no las leyes concretas) las que rigen la interpretación. Un principio general del derecho podría ser que las leyes sólo son efectivas para aquellos que son capaces de cumplirlas. Si un niño de siete años coge el coche de su padre y conduce desastrosamente durante media hora, quizá podría argumentarse, según la *analogía iuris*, que el niño no tenía la capacidad de cumplir las normas de tráfico y por tanto no se le puede imputar delito alguno.

Recapitulando podemos resaltar que la teoría de la argumentación, la lógica y el derecho se imbrican de un modo estrecho. El derecho necesita de la argumentación para justificar sus sentencias y razonamientos, pero por su parte la argumentación cotidiana sólo es concebible desde el modelo de la jurisprudencia. Hemos repasado tres grandes paradigmas de la teoría de la argumentación jurídica contemporánea, sus diferencias y semejanzas. Hemos visto que la lógica es indispensable para cualquier razonamiento jurídico y para presentar un sistema jurídico como creíble, puesto que nos ayuda a eliminar contradicciones, lagunas y redundancias. Por último hemos ido más allá de la lógica, puesto que la lógica siendo necesaria para el razonamiento legal, no es suficiente; por ello hay que apelar a diversos argumentos buscando la interpretación de la ley más adecuada.

Concluimos con la esperanza de haber suscitado el interés por este vasto campo, del cual apenas comienzan a verse los primeros frutos en nuestra lengua. La medicina está al servicio de la salud humana y no se entiende que un médico por afán de lucro no busque la salud del paciente. Del mismo modo, la argumentación jurídica busca la salud del cuerpo social. Esperemos que la argumentación jurídica sirva a este fin y no se convierta en instrumento de lucro o poder en manos equivocadas.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Argumentación jurídica*, Isegoría (21) 1999.
 ALCHOURRÓN Y BULYGIN, *Análisis lógico y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991.

- ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica: la teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1997.
- ALEXY, R., *Teoría del discurso y derechos humanos*, Universidad Externado de Colombia, 2000.
- ATIENZA M., *Introducción al Derecho*, Barcanova, Barcelona 1985.
- ATIENZA, M., *Sobre la analogía en del Derecho. Ensayo de análisis de un razonamiento jurídico*, Civitas, Madrid 1986.
- ATIENZA, M., *Para una teoría de la argumentación jurídica*, Doxa, 1990, pp. 31-37
- ATIENZA, M., *Las razones del derecho: teorías de la argumentación jurídica* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1997.
- ATIENZA, M., *La guerra de las falacias*, Compas 1999.
- ATIENZA, M., *Tras la justicia: una introducción al derecho y al razonamiento jurídico*, Ariel, 2000
- CALONJE, C., *Técnica de la argumentación jurídica*, Aranzadi, Navarra 2007.
- CALVO GARCÍA, M., *Interpretación y argumentación jurídica: trabajos del Seminario de Metodología Jurídica*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 1995.
- COPI, I. *Introducción a la lógica*. Eudeba, Buenos Aires, 1986 (ver el tema de falacias)
- DASCAL, M., La arrogancia de la razón, *Isegoría*, 2 (1990) 75-103.
- GARCÍA AMADO, J. A., *Teorías de la tópica jurídica*, Civitas: Universidad, 1988.
- GARCÍA MÁYNEZ, E., *Lógica del raciocinio jurídico*, Fontarama, 1994.
- JOHNSON, R. H., *Manifest rationality*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey / London 2000.
- KALINOWSKI, G: *Introducción a la lógica jurídica*, Eudeba, Buenos Aires 1973
- KLUG, U. *Lógica Jurídica*, Temis, Bogotá, 1990
- MACCORMICK, N., *Legal reasoning and legal theory*, Clarendon 1997.
- MORESO I MATEOS, J. J., *Lógica, argumentación e interpretación*, Editorial UOC, Barcelona 2006.
- PRAKKEN, H., *Logical tools for modelling legal argument. A study of defeasible reasoning in law*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London 1997.
- PERELMAN, CH. Y L. OLBRECHTS TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid 1994.
- PERELMAN Ch. *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid 1979.
- ROSS, A. *Lógica de las normas*, Tecnos, Madrid 1971.
- TARELLO, G. *L'interpretazione della legge*, Giuffrè, Milán 1980.
- TOULMIN, S. *Los usos de la argumentación*, Península, Barcelona 2007.
- TOULMIN, S., RIEKE, R., JANIK, A., *An introduction to reasoning*, Macmillan, New York 1984.
- VIEHWEG, TH., *Tópica y jurisprudencia*, Taurus, Madrid 1972.
- WESTON, A., *Las claves de la argumentación*, Ariel, Barcelona 1994.
- WRIGHT, G. H. Von, *Lógica deóntica*, Cuadernos Teorema, Valencia 1979.

MITOS DEMOCRÁTICOS EN LA TRAGEDIA GRIEGA

Enrique Herreras
Universitat de València

Abstract: The classic Greek tragedy can work as a metaphor of «democratic art». A democracy not only is consequence of economic aspects or cultural order, but also of development of the democratic imaginary. And it is in this imaginary where the tragedies are registered and considered as «democratic myths» since they served to reaffirm the athenian democracy. The democracies need reasons, but also democratic myths. This theater has an active paper in the change from an aristocratic *paideía* to a democratic one.

Keywords: metaphor, myths, democratic art, democratic imaginary, *paideía*.

1. CONSIDERACIONES PREVIAS

El presente trabajo quiere demostrar que la tragedia ática puede funcionar, salvando las distancias y las diferencias históricas, como metáfora de un «arte democrático». Una deducción que nos llega del estudio en profundidad de aquella Atenas que, configurada como una *pólis* democrática, y gozando de un protagonismo indiscutible en la victoria sobre los persas, vivió una serie de conflictos internos y también externos, de los cuales, la tragedia no se mantuvo al margen.

Pero, ¿cómo lo hizo? Aquí aparece uno de los impulsos básicos de nuestro planteamiento. Un impulso, un motor, relacionado con un descubrimiento, con la percepción de que todas las tragedias áticas que nos han llegado hasta la actualidad (32 en total) destilan asuntos políticos, pero ninguna alcanza un cariz de propaganda o de exaltación de determinadas ideas.

En ese contexto surge un pensamiento alrededor de un hecho verdaderamente sorprendente, ya que el gobierno de Atenas podía haber utilizado su teatro, al ser una institución pública (política y religiosa), como propaganda o transmisión de unos determinados ideales y valores, y, sin embargo, lo más frecuente es que las obras que se ofrecían a los ciudadanos, en las fiestas llamadas Dionisiacas, expusieran un conflicto que siempre permitía lecturas distintas. Todas las obras conocidas dejan un margen de interpretación al espectador. De ahí la percepción primaria de que la tragedia busca una educación de la libertad de juicio, al proponer la existencia de un «público», de unos espectadores que precisan de una gran madurez para emitir ese juicio.

Una pregunta básica brota enseguida de este hallazgo: si los griegos creyeron que el teatro era un elemento de educación democrática para toda la sociedad.

Obviamente, las significaciones de la tragedia, para la sociedad griega, pertenecen al campo de la investigación histórica —esta expresión artística nace y se

despliega junto al desarrollo de la democracia ateniense—, mientras que el examen de su vigencia nos empapa de nuevas lecturas, cuyo sentido procede de la reflexión sobre las realidades sociales, culturales y políticas de nuestros días. Por ese motivo, y por partir de la anterior interrogación, la tragedia griega, tomada de modo metafórico, es evidente, puede constituir una aportación a la educación cívica y democrática al plantear una noción de *paideía*¹ cívica.

Las obras trágicas conocidas conforman un repertorio que ayudó a reforzar determinadas ideas políticas. Sobre todo, en su interpretación de los mitos tradicionales, transformándolos, según nuestro punto de vista, en «mitos democráticos». Si, como decía Pericles, «la ciudad entera es la escuela de Grecia», el teatro griego posee un espacio propio en dicha actividad.

Desde nuestra visión, no tomamos a la democracia como un asunto formal, sino como una forma de vida. Porque una democracia (también la ateniense) no sólo es consecuencia de aspectos económicos o de orden cultural, sino también del desarrollo de un imaginario democrático. Y es en dicho imaginario donde se inscriben las tragedias griegas, en cuanto partes importantes de la reafirmación de la democracia ateniense. Las democracias precisan de razones, pero también de mitos democráticos. Una situación que nos permite formular a este arte como un modelo de «política cultural pública».

El teatro griego presenta un conjunto de conflictos que muchas veces están relacionados con asuntos profundos, o controversias públicas, de dicha democracia.² Este género dramático induce a una respuesta en el espectador (ciudadano), que va más allá de la esquemática reducción de la conocida teoría de la *catarsis*, auspiciada por Aristóteles en su *Poética*.

Para comprender ese significado es preciso interrogarnos sobre la significación democrática del teatro griego, en el pasado y en el presente, cuestión nada tangencial en asuntos bien actuales, porque si aceptamos que la «cultura democrática» constituye un elemento inseparable de la construcción institucional de las democracias, la tragedia, como imagen de «arte democrático», se convierte en un elemento necesario, entre muchos otros, para este fin. Porque si atribuimos al teatro griego una función educadora y democrática, es precisamente porque enseña a percibir el carácter conflictivo de la existencia y de la vida social. Y, por tanto, nos ayuda a comprender el significado profundo de la democracia

Adquiere la tragedia un tono antidogmático y pluralista a causa de su final no cerrado (o sólo cerrado circunstancialmente), ya que se puede considerar a este género dramático como una toma de conciencia de la humanidad.

La tragedia se enmarca dentro de los diferentes cambios que tuvieron lugar para la fundación de la democracia ateniense, dando preeminencia al más importante, es decir, a la necesaria instauración de un imaginario democrático y un orden moral. En este sentido, habría que tener en cuenta el hecho de que Cornelius Castoriadis (2006) relacione claramente el *lógos* con la instauración del *démos* de un *espacio público y común*.

¹ En el sentido dado por W. Jaeger en su libro *Paideía*, y que abarca distintos términos como civilización, cultura o educación.

² En este aspecto, seguimos las líneas iniciadas por helenistas como Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, E. R. Dodds, la filósofa Martha Nussbaum, o buen número de españoles, como Francisco Rodríguez Adrados o Carlos García Gual,

Por otro lado, si Charles Taylor (2006) nos ayuda a observar cómo una comunidad política moderna está ligada a un imaginario histórico compartido, en este mismo contexto, podemos observar que la tragedia tiene que ver en parte en el tránsito de una *paideía* aristocrática a una *paideía* democrática. Una visión de la aristocracia es fundamental para después comprender los comportamientos de los héroes trágicos. Pero no totalmente, porque si lo héroes tienen mucho de aristócratas, sus vidas entran en conflicto en una idiosincrasia con nuevos valores. La tragedia exalta la virtud heroica de quienes, a costa de sus sufrimientos, encarnan los ideales cívicos de la *pólis*.

Y si tenemos en cuenta que, tanto en la democracia antigua como en realidades actuales, muchas convicciones democráticas y no democráticas (no lo olvidemos) se apoyan en mitos, será fundamental dar sonoridad a estos, comprender su significado.

2. MITOS DEMOCRÁTICOS FRENTE A MITOS TRADICIONALES

La tragedia, desde nuestra consideración, aboga por mitos democráticos que se contraponen a su matriz, es decir, a los mitos aristocráticos y tradicionales.

El ser humano, ejemplarizado por el héroe trágico, comienza a experimentarse a sí mismo como agente, más o menos autónomo, en relación a los poderes religiosos que dominan el universo, más o menos dueño de sus actos, con más o menos influencia sobre su destino político y personal. Todo ello repercute en la democracia, donde pervive, junto a unos principios, todo un juego de conflictos y de ambigüedades que hay que captar a través de una serie de tensiones trágicas. Tensiones que también están en el personaje trágico, que aparece a veces proyectado en un lejano pasado mítico, encarnando la desmesura de los reyes de otros tiempos, pero viviendo en un régimen democrático.

2.1. Del rito al mito

El elemento cardinal de las obras del teatro ático es el mito. Ya Aristóteles, en su *Poética*, decía que el *mythos* es «el principio y el alma de la tragedia» (1450a). Esto significa que la tragedia entra a formar parte, en cierta medida, de un tipo de conocimiento. No obstante, los mitos suministran una primera interpretación del mundo. O un sentido. Y si hacemos caso a Nietzsche, la crisis del sentido mítico es la crisis de un modo de entender el mundo. Una crisis que tiene que ver con el hecho de que dicho mundo dejará progresivamente de ser explicado a través de la imaginación y los relatos poéticos ya que éstos pasarán a ser considerados ficciones en lugar de explicaciones del mismo.

De todos modos, antes de adentrarse en estos necesarios menesteres, habrá que comenzar por el principio, por el progreso que representa el mito con respecto al rito.

En relación al rito, el mito supone un paso decisivo. Una buena parte de los ritos estaban vinculados a la agricultura, y, más precisamente, a las cosechas, a la fecundidad, etc. El discernimiento de los ciclos de la naturaleza, el indeleble encadenamiento entre el día y la noche, la siembra y la cosecha, o la vida y la muerte, son algunos que constituían un principio resuelto con el culto a la

fecundidad, que era la fuente de la inmemorial renovación, de la supervivencia de la especie.³

Ahora bien, lo que en el rito era la afirmación de un principio sagrado, en tanto que naturaleza y norma a la que estaba sujeta la existencia humana, en el mito es ya una historia sujeta a múltiples interpretaciones. O como afirma García Gual: «los mitos de los que se nutre el repertorio trágico evocan las desdichas y peripecias de los héroes de antaño. Son las pasiones y dolores, de esos personajes de la mitología tradicional los que el autor dramático recuenta y escenifica» (1989:182).

Resulta que la representación de la tragedia mantiene mucho de acto ritual, se celebra en un lugar sagrado, y dentro de unos días festivos. Estas escenificaciones tenían que ver con la tradición religiosa de la ciudad, y, además, eran representaciones oficiales patrocinadas por el Estado. Parece, pues, que en la evolución de la tragedia persiste una desritualización gradual, pero siempre manteniendo un fondo antiguo. En sí, el teatro griego constituyó el escalón entre el rito y el mito.

Sin embargo, hay una profunda diferencia entre el mito ritual, el originario, y el literario, el difundido (Rodríguez Adrados, F., 1999:20). La literatura absorbe unos mitos determinados, los selecciona. Y a partir de ahí se interpretan de diversas maneras. Y son dichas interpretaciones las que hacen que los mitos antiguos sean aprovechados por la tragedia para dar lecciones a los atenienses sobre temas contemporáneos. Por ejemplo, parece claro que Helena se fue con París, pero siempre persisten las preguntas: ¿es que París rapta a Helena por sus riquezas? ¿O es que Helena marcha con París? El poeta toma el mito para darle la interpretación deseada.

Basta comparar la versión que Esquilo (2006) ofrece de su *Prometeo encadenado* con la que diera Hesíodo en la *Teogonía* y en sus *Trabajos y días* para advertir cómo dos grandes autores pueden recontar un mismo mito con variantes sustantivas, debidas no sólo a la personalidad poética de uno u otro, sino a la consideración ideológica y a la interpretación que les imponen los tiempos y públicos a quienes se dirigen.

De ahí que el saber poético del mundo griego está sujeto a una cierta libertad —superior a la tienen otras mitologías guardadas por un clero celoso de sus privilegios y convencido de su carácter revelado—, que lo preserva de la intolerancia.

El mito está ligado al rito,⁴ sin embargo representa un paso trascendental respecto a éste, ya que los mitos ayudan a crear un arte, pero también un nuevo pensamiento. El mito mantiene una conexión con el *lógos*, ya simplemente porque éste nace con el empeño de superar el modo de pensar y de relatar surgido a partir de los mitos.

³ Para mayor profundidad se puede acudir a los ensayos de J. P. Vernant: *Mythe et tragédie*, Maspéro, París, 1972; *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, y *Entre mito y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002. También es importante otra obra de Vernant firmada junto a P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, 2 V., Barcelona, Paidós, 2002. Asimismo son importantes el libro de F. Rodríguez Adrados *Mito clásico y pensamiento contemporáneo*, Alianza, Madrid, 1999, y la tesis doctoral de R. Pianacci, *Rito, Mito y Tragedia, Las Antígonas americanas*, Universitat de València, 2007.

⁴ Aunque no siempre, como puntualiza Rodríguez Adrados, quien señala que algunos mitos épicos no están ligados al rito, pero son sólo la excepción según el helenista.

2.2. La importancia del *mythos* antes que el *lógos*

En los manuales de filosofía se suele hablar del paso del *mythos* al *lógos* para exponer el nacimiento del pensamiento filosófico. Por ello, aunque dicho paso signifique un cambio de posición fundamental en el modo de conocer, con esta afirmación estamos diciendo claramente que el mito es previo al *lógos*. Lo cual es matizable, según nuestro parecer, ya que, siguiendo a Vernant, si bien es cierta esta superación, también lo es que el mito permanece en muchas esferas del conocimiento, incluso después de que el *lógos* haya alcanzado su mayoría de edad. El *lógos* sustituye al mito, pero también convive con él. Porque, como confirma M. Morey, si por lo general el «mito instituye un acontecimiento inaugural de la razón de la existencia de la colectividad», también es «un principio organizador de la vida social de singular importancia: establece, a la vez, un cuerpo de prescripciones y un principio de inteligibilidad» (1988:13).

Situación que nos conduce a estudiar el mito desde perspectivas más amplias, para volver después a la particularidad de la tragedia. Perspectivas que, de entrada, piden una respuesta a las preguntas: ¿dónde hay que situar el mito en el conjunto de la vida colectiva de la sociedad?, ¿cómo hay que diferenciarlo de las creencias y ritos religiosos y de los fenómenos de la tradición oral; cuentos, proverbios, folclore y ficciones propiamente literarias?

Analizando con detenimiento la expresión de mito, tendremos que hacer caso a Vernant cuando aduce que esta noción heredada pertenece a la tradición del pensamiento de Occidente, y que siempre se ha definido en sentido negativo, es decir, en alusión al *lógos*. Por un lado, dice Vernant, «el mito es ficción, y por otro, con respecto a lo racional, el mito es irracional, en su doble oposición a lo real» (2003:170). El *lógos* se opone al *mythos*, según Vernant, en la forma por la «separación entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en el fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y las potencias divinas cuyas dramáticas aventuras cuenta el mito» (2003:173).

Al renunciar voluntariamente a lo dramático y lo maravilloso, el *lógos* sitúa su acción sobre el espíritu a otro nivel diferente al de la operación mimética (*mímesis*) y al de la participación emocional (*sympátheia*). Es decir, el *lógos* busca la verdad a través de la investigación escrupulosa, y la necesidad de exponerla en un modo que, al menos, en teoría, sólo apela a la inteligencia crítica del lector.

Por otro lado, como operación de escritura, el *lógos* se expone en la plaza pública, es parte del juego político, de la *isegoría* democrática, o el derecho de igual expresión para todos. Esto forma parte de la *práxis* intelectual, porque el discurso escrito se debe atener a una lógica, a un razonamiento. No se trata de vencer al adversario, sino que, mediante el *lógos*, rechazándolo o fascinándolo por medio del poder superior del verbo, se trata de convencerlo de la verdad. El objetivo sería que, poco a poco, paulatinamente, su propio discurso interior, conforme a su propia lógica y según sus propios criterios, coincidiera con el orden de las razones expuesto en el texto que se presenta públicamente.

Una vez admitido el *lógos*, el poder de la palabra oral queda rebajado al rango de mito, de lo fabuloso y de lo maravilloso. Una manifestación que nos lleva directamente a la opinión de Platón al respecto. En el paso del mito al *lógos*, se produce, según Platón, una separación del discurso de lo verdadero y lo inteligible, de lo pla-

centero, lo emocionante y lo dramático. Talmente que llega un momento que escoger un tipo de lenguaje es despedirse del otro.

Ya historiadores como Tucídides dejaron clara la posición del *lógos* como *anti-mito*, en su pretensión o preocupación por la verdad. Desde esta perspectiva, el historiador se decanta por el *lógos*, ya que para su labor precisa descubrir en la trama de los acontecimientos, el orden que imprime en ellos la inteligencia.

Heródoto rechaza lo maravilloso, lo mítico, considerando éste como una ornamentación propia del discurso oral y de su carácter circunstancial, pero fuera de lugar en un texto escrito cuya aportación deba contribuir a una adquisición de conocimiento.

Tradicionalmente se dice que con Platón y Aristóteles se construye un muro de separación entre el mito y el *lógos*, llegando a una comunicación inexistente. No obstante, ha habido posicionamientos en la historia de la filosofía que ya no asumen con claridad esta separación, aun conociendo la fecha y lugar de nacimiento del *lógos*, el siglo VI antes de nuestra era. Esto ha ocurrido cuando la confianza de Occidente en el monopolio de la razón ha quedado en entredicho y se ha puesto en cuestión también la señalada tajante disociación.

Con el tiempo se ha reconocido que el mito. Ahí está la posición de Cornford (1987), quien dio un giro en el modo de abordar los orígenes de la filosofía y del pensamiento racional, puesto que a este investigador combatió la teoría del milagro griego, la cual presentaba la física jónica como la revelación brusca e incondicional de la razón. Cornford tiene como preocupación esencial restablecer entre la reflexión filosófica y el pensamiento religioso que la había precedido un hilo de continuidad histórica (1987a:11).

Sin alejarse demasiado de estos planteamientos, E. Lledó subraya, en un estudio sobre Platón, que

«los mitos tienen el poder de abrir el campo de la significatividad, de ampliar la sensibilidad humana haciendo recalar en la palabra un insospechado dominio de experiencias no tenidas, de alusiones no comprobadas que, desde el mar de la vida y de la historia, llegan al lector por los sutiles canales de los signos [...] El lenguaje del mito es metafórico» (2006:114).

Desde esta perspectiva, Cornford llega a decir que en la filosofía el mito está racionalizado y que en muchas ocasiones los filósofos se contentaban en repetir, en un lenguaje diferente, lo que ya expresaba el mito. Esto es, el mito era un relato, no una solución, ahora el *lógos* tratará de solucionar lo ya expuesto míticamente.

En este orden de cosas, G. Thomson reconoce, en su conocido ensayo *Studies in Ancient Greek Society* (1955), que la lucha de contrarios, representada en Heráclito, es una forma de pensamiento. En concreto, Thomson adjudica a dicha lucha una lógica de la oposición, de la complementariedad. Deducción que nos conduce al conflicto de la tragedia griega, al que podríamos calificar, ya a estas alturas, de un modo de pensar que recuerda el viejo principio mítico de una «lucha» entre poderes contrarios (Thomson, G., 1995:141).

De todos modos, hace falta afinar más esta tesis. Vernant nos aclara la situación con la siguiente cita:

«el nacimiento de la filosofía aparece, pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; y un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de ese poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad» (2001:345).

En resumen, lo que está queriendo decir Vernant es que en Grecia no hay una inmaculada concepción de la razón, la mutación mental aparece dependiente de las transformaciones que se producen en todos los niveles de la sociedad griega: en las instituciones políticas de la ciudad, en el derecho, en la vida económica, etc. Así, la filosofía separada por completo del *mythos* puede llegar a plantar problemas que pertenecen sólo a ella, y resueltos con sus propios conceptos, pero siempre queda ahí la realidad sensible llamando a la puerta.

Una realidad a la que también llama la lírica de la tragedia, al producir un cambio de fondo y de forma en el modo de tratar a los mitos. Porque al hacer de los temas míticos, materia literaria, o trágica, los autores los utilizan libremente, según sus necesidades y, a veces, incluso, criticándolos. El mito, de ese modo, adquiere valor de paradigma.

Habría que constatar a partir de aquí, y por lo dicho anteriormente, que el mito reflejado en la tragedia puede ser complementario del *lógos*.

La poesía se expresa mediante mitos, pero éstos proponen también una explicación de la realidad, ya que no hay una distinción neta en la tragedia entre lo mítico y el *lógos*, pues el mito reinterpretado también explica la realidad, aunque de otra manera. No por ello, la tragedia, sin perder el carácter mítico, carece de racionalidad.

En esta línea se enmarcan muchos autores de los últimos años, que ya no ven en el mito un escándalo como lo veía el positivismo del siglo XIX, sino, como señala Vernant, un desafío a la inteligencia que debe aceptarlo para comprender ese algo distinto que es el mito e incorporarlo al saber antropológico. A partir de esta idea, tan sólo apuntar que una de las líneas de investigación en este sentido está relacionada con el simbolismo del mito, y desde esa perspectiva está relacionado con algunos hermeneutas como P. Ricoeur, para quien la noción de símbolo constituye el hilo conductor del pensamiento (1963:596).

Ahí está la permanencia del carácter enigmático del arte que señala Adorno, para quien ninguna obra de arte existe sin una conexión con el sentido, «están hablando (artísticamente) de la verdad de la existencia, no están siendo neutrales. Hablar del mundo es proponer un mundo. De forma indisoluble» (1983:169)

La diferencia, según Adorno, entre el conocimiento discursivo y el conocimiento artístico estaría en que el primero aún pudiendo llegar hasta la realidad, hasta los aspectos irracionales que brotan de su misma ley de desarrollo, hay algo en la realidad que es reacia a dicho conocimiento también llamado racional. Es la forma que entraña el sufrimiento lo que se le escapa (1983:14).

Lo seguro es que si hablamos de símbolo mítico, estamos haciéndolo, como dice Vernant, de algo que nunca reposa, y que su contenido siempre está en tensión, y ello explica la vida permanente de los mitos, ya que éstos reciben sin cesar renovadas significaciones, incorporando con el tiempo nuevos comentarios y nuevas interpreta-

ciones para abrirse a otras dimensiones (2003:201). Es lo que, efectivamente, como ya se ha dicho, hacen los trágicos con los mitos heroicos.

Sin embargo, más allá de seguir penetrando en esta interesante cuestión, lo que nos interesa es llegar a un puerto más seguro, a la vía que han abierto diversos los autores (como M. Mauss, M. Granet, L. Gernet, o el propio Vernant) desde una concepción llamada funcionalista. Y, ¿por qué este viraje? Porque los simbolistas, como ocurre con algunos estructuralistas como D. Sperber, se suelen interesar por el mito en su forma particular de relato, trabajan sobre el objeto mismo, sobre el texto en cuanto tal. Los funcionalistas, en cambio, buscan el sistema que confiere el mito su inteligibilidad, pero en lugar de buscarlo sólo en el texto, en su organización aparente u oculta, lo sitúan en alguna parte, es decir, en los contextos socioculturales donde aparecen los relatos, buscando, de ese modo, la funcionalidad de esos mitos en el seno de la vida social.

Nos interesa, pues, el mito inserto en esa vida social y conformador de ideas, comportamientos, valores y hasta instituciones. O más allá, como hace M. Mauss al señalar que si bien el mito provoca una vaga expresión de sentimientos individuales o de emociones populares, puede llegar a auspiciar una manera de organizar la experiencia (1969:195).

A decir verdad, lo que tratamos de exponer es que no sólo el mito tiene influencia en el mundo premoderno, sino que persiste en los contextos modernos. Por ejemplo: podríamos decir que los medios de comunicación proporcionan, de alguna manera, relatos míticos ya que inspiran un modo de pensar general.

Tampoco queremos plantear un giro copernicano y decir que el mito es más valioso que el *lógos* en lo referente al conocimiento. No, sólo estamos tratando de tomar en serio al mito, aceptarlo como una dimensión irrecusable de la experiencia humana. El *lógos* tiene su lugar ganado y bien ganado, pero, incluso con el triunfo del mismo, generalmente relacionado con la razón, los mitos siguen persistiendo, pero además, son necesarios.

3. ANÁLISIS DE VARIOS «MITOS DEMOCRÁTICOS»

Manuel Fernández-Galiano destaca varios aspectos generales sobre Esquilo que parece oportuno reflejar: la firmeza del sentimiento democrático, el odio a la tiranía, el patriotismo entendido como exaltación de un régimen (democrático) superior frente al tiránico de los persas, el repudio del exceso de confianza (*hýbris*) y el elogio a la moderación y de la justicia recta de los ciudadanos, familias y hombres (2002:11).

Precisamente, es este último el punto cardinal para comprender la obra de Esquilo. Para él, y según múltiples interpretaciones, no existe escapatoria para el hombre que no participa en la consecución de la Justicia. El camino tortuoso hacia el conocimiento y el restablecimiento del equilibrio final supone dos caras de la compleja realidad humana que se complementan.

Si Zeus es compendio de las ideas que rigen el mundo, la justicia es para Esquilo el elemento estabilizador de los desequilibrios que amenazan al mundo de los hombres: la injusticia y sus correlatos, la culpa y el castigo. La justicia es garantía de un hermoso destino para el hombre. Así acontece en el final de *La Orestíada*.

Con un final si no feliz, sí justo, termina esta trilogía. Aunque también en ese final hay algo de felicidad, en sentido literario, y de calma, porque Atenea, mediante el

uso debido de la razón, ha salvado a Orestes de la condena a muerte por el asesinato de su madre (Clitemnestra), quien a su vez había dado muerte a su padre (Agamemón). Atenea interviene en el proceso, primero, constituyendo un Tribunal formado por los hombres más justos de la Ciudad («irreprochables en la estimación de la ciudad», en palabras de la diosa); luego, obligando a que las partes aleguen argumentos, y finalmente, a la vista del empate técnico de los jueces entre los que consideran culpable a Orestes y quienes no, uniendo el voto al de estos últimos. La cuestión es romper de raíz la serie de venganzas que han acontecido en la familia de los Átridas, para exponer claramente que el crimen no puede contestarse con el crimen, y que es la justicia de la ciudad la que ha de asumir la resolución de los problemas, buscando siempre corregir las causas.

Para ello, Atenea establece un «tribunal insobornable, augusto, protector del país y siempre en vela por los que duermen». Sin embargo, para establecerlo, debe de convencer al coro de las Erinis, las diosas vengadoras de los delitos familiares que provienen de un mundo ancestral y que se habían convertido en fiscales de Orestes, después de perseguirlo. «¡Habéis pisoteado la antigua ley...!», le reprochan las Erinis a Atenea, pero ésta les persuade, con buenas razones, recordándoles que sin *dike* (justicia) no es posible la existencia humana. A partir de entonces, las Erinis se convierten en las Euménides, esto es, en diosas protectoras de la ciudad. Según Rodríguez Adrados (1998), hay dos niveles en su obra: el que señala la insuficiencia de la acción humana y el que introduce el tema de la conciliación por la justicia.

Pero no todo queda ahí, Eurípides insistirá en el tema abierto anteriormente sobre las Erinis, en obra *Ifigenia entre los tauros*, señalando que dichas diosas no persiguen a Orestes, sino que están dentro de él. Así, el problema adquiere otra perspectiva, ya que plantea que es la persona, su conciencia interior, la que debe de estar convencida de que algo le obliga moralmente y no sólo por la —digamos— imposición racional de una diosa. Algo parecido señala Habermas en uno de sus últimos trabajos, cuando recuerda su insistente preocupación por la «esfera pública» y la percepción de que en modo alguno «estaba resuelto que los principios de un orden democrático impuesto de cierta manera desde fuera hubiesen arraigado en las cabezas y los corazones de los ciudadanos» (2006:28).

Eurípides ya nos estaba conminando a pensar que, como seres humanos, podemos deliberar, elegir, elaborar un plan y jerarquizar nuestras metas, pero también somos seres confusos, incontrolados, pasionales. A fin de cuentas, la razón tiene muchas dificultades para ejercer su control sobre la acción y orientarla hacia el bien común.

Vemos, pues, a simple y prematura vista, una relación entre las «pasiones» (no racionales) y las leyes que instituyen la ciudad (fruto de la razón), lo que nos lleva a pensar que en el origen de las instituciones políticas y de los códigos se encuentran las pulsiones, las aspiraciones..., en definitiva, todo un juego de conflictos.

3.1. El conflicto práctico

Volviendo a Esquilo, su ruptura del dilema trágico, es decir, con los conflictos irresolubles que siempre acompañan a las tragedias, no significa que en sus obras no se mantenga una discusión de opciones, o el «conflicto práctico», como lo denomina M. Nussbaum.

Unos conflictos que desde una perspectiva racional, como la de Sócrates, se solucionarían descubriendo cuál es la opción correcta. Pero la tragedia se mantiene en la complejidad de las «apariencias» de la elección práctica vivida, o, como señala Nussbaum, en «una pluralidad de valores y la posibilidad de que surjan conflictos entre ellos» (1995:86).

Para explicar esto, Nussbaum acude al ejemplo de *Agamenón*, la primera parte de la señalada trilogía. En su toma de postura con respecto al sacrificio de su hija Ifigenia, dos compromisos rectores entran en colisión, y no se produce una contradicción lógica entre ambos. Agamenón, dice Nussbaum, se ve forzado a actuar, a tomar una decisión. Pero su problema, lo que le recuerda el Coro, es que en vez de tener remordimientos por haber sacrificado a su hija, se ha conformado pensando que hizo bien. Esto es, «ha pasado del horror a la complacencia» (1995:86).

Zeus, es verdad, ha colocado un hombre anteriormente libre de culpa ante una alternativa carente de soluciones. Sin sacrificio la expedición queda detenida, y se desobedece a un dios, pero el sacrificio es un acto horrible y culpable. Por ello, Agamenón no puede vivir como si nada hubiera pasado, como si hubiera hecho bien. Porque tras la acción debiera haber intentado reparar el daño causado, o al menos tener contriciones de lo que ha hecho. Sólo si mantuviera esta postura se podría decir que ha aprendido de su terrible decisión, de lo contrario, como así ocurre, simplemente ha huido de la realidad. Porque, para percibir ésta, como nos recuerda Nussbaum, es necesaria la conmoción del sufrimiento trágico (Nussbaum, M., 1995:81). Un tipo de saber que se aprende a través de sufrir, ya que esto último es el reconocimiento adecuado de la vida humana. Y no, el erróneo optimismo. Porque, en general, nos vendría a decir Esquilo, el pensamiento puramente intelectual no basta para el conocimiento humano.

Esquilo está pidiendo, pues, desde esta interpretación, que hay una integridad interior, lo que significa fidelidad a las propias leyes y al saber.

Por ello añade Nussbaum que «no habremos comprendido en toda su plenitud la «visión trágica» hasta entender la causa de que ciertos seres racionales ambiciosos la consideren intolerablemente dolorosa» (1985:86-87).

Aunque Nussbaum señala que, a pesar de todo, la lectura de las tragedias de Esquilo sugieren también una visión de la teoría griega como respuesta a la necesidad humana de hallar una solución. Porque, como sigue diciendo la filósofa norteamericana, sería una simpleza pensar que las obras trágicas se limitan a rechazar «soluciones teóricas». En todo caso, según nuestra conclusión, lo que ocurre es que se pierde una verdad segura en aras a la concepción de un saber más esquivo.

Parece, pues, difícil establecer un conjunto de reglas o condiciones fijas que ayude a distinguir una actuación ante un conflicto práctico moral.

Un asunto que nos conduce directamente a otra de las grandes obras trágicas, a *Antígona*, de Sófocles. Un relato que desvela una atrayente concepción dialéctica desvelada sobre todo por Hegel en su reconocida interpretación del conflicto entre Antígona (Ley de la familia) y Creonte (Ley del Estado). Pero, más allá de la síntesis que realiza Hegel, lo valioso de la obra —ya lo intuimos en un primer momento— es el propio conflicto entre las dos partes, pero no tomadas como alternativas, como si uno de los dos personajes —Antígona o Creonte— tuviera toda la razón, sino que cada personaje asume sus argumentos, siendo el debate tanto más interesante y vivo cuántas más razones legítimas demos a ambas partes. Por ello, en la tragedia no son

posibles descripciones tales como Eje del Bien y Eje del Mal, aunque se busque un Bien. O una deseable armonía, que sólo será posible cuando una de las partes se interese por lo que la otra defiende y busquen un espacio de acuerdo. En la tragedia no caben las miradas unilaterales, como la de Creonte, o como la de Antígona, si se quiere concebir adecuadamente la Ciudad.

Un hecho que nos conduce directamente a nuestro hoy, cuando continuamente estamos reflexionando sobre el problema de la pluralidad de valores y la posibilidad de que surjan conflictos entre ellos. En concreto, el saber trágico puede ayudar a comprender propuestas relativas a lo que se denomina «Democracia deliberativa», y de forma especial a las especulaciones que están realizando Gutmann y Thompson (1996) al respecto.

Ciertamente, para estos autores, no deberíamos esperar poder resolver todos o la mayoría de los conflictos morales, ya que el desacuerdo moral es una condición con la que tenemos que aprender a vivir, es una condición permanente de la política democrática.

Además, la tragedia nos alumbra sobre «la mirada del otro». Esquilo, en *Los persas*, trata de razonar los motivos de la derrota, y no dejar todo a un simple emotivismo victorioso. En todo caso, con su obra nos embarga de emoción, por el sentir de los derrotados, dejando claro un motivo principal, la caída en la soberbia del rey Jerjes. Caída que su padre, Darío, quien aparece como espíritu en la obra, tal vez no hubiera sufrido. Hay, por tanto, cierta comprensión de la vivencia perdedora, que, para agudizarlo, utiliza a la madre de Jerjes como protagonista y receptora de las noticias del desastre. Ésta es una manera, sin duda, de singularizar al otro, no reducirlo al arquetipo ideológico, el que suelen intentar construir muchas sociedades para autosalvarse a sí mismas.

Esta victoria de la libertad y la razón sobre el servilismo representa, según E. Said, en su famosa obra *Orientalismo*, cuya preocupación intelectual consistió en combatir la forma de construir la realidad de Oriente por parte de los analistas occidentales, la invención de la idea de los bárbaros contrapuesta a la de los griegos. Los primeros lucharon por su libertad y los otros fueron víctimas de la insensatez de un déspota oriental. Dice Said sobre la obra de Esquilo:

«El trágico describe el sentimiento de desastre que invade a los persas [...] Lo que importa aquí es que Asia habla a través de la imaginación de Europa y gracias a ella, una Europa que, según se describe, ha vencido a ese «otro mundo hostil» de más allá de los mares que es Asia. Se le atribuyen a Asia sentimientos de vacío, de pérdida y de desastre, son el precio que ha de pagar por haber desafiado a Europa» (2002:89).

Un tema todavía latente, y muy latente, aunque amplificado en su escala.

4. EL ASOMBRO DE LA RIQUEZA MÍTICA

Igualmente, la tragedia nos abre a la voz de las víctimas, como ocurre en *Las Troyanas*, de Eurípides, donde la consideración de la victoria como un valor superior al de la paz.

Pero, al mismo tiempo, esta cultura suele ir acompañada de la necesidad de esconder los horrores de la guerra. Donald Rumssfeld, el exSecretario de Estado de los

E.E.U.U. habló claro en la primera rueda de prensa tras el inicio de la Guerra de Iraq: «Estamos en guerra y, como ustedes comprenderán, vamos a mentir». Una frase que bien pudiera decir un político griego y de todas las épocas.

Sin embargo, en una sociedad como la griega, donde la guerra estaba a la orden del día, uno de sus ciudadanos, Eurípides, escribe *Las Troyanas*, donde nos presenta a la ciudad de Troya, la del enemigo, después del asedio. Ha sido invadida y saqueada; los hombres, muertos; las mujeres, hechas prisioneras, aguardan el sorteo que decidirá con quién de los griegos habrán de ir como esclavas. No hay mentiras. Sólo aparece la crueldad de la victoria.

En este orden de cosas, el mito de Prometeo formaría parte de la reivindicación de la razón para el hombre, la búsqueda de dignidad humana. El fuego se convierte en esta obra en un símbolo sensible de la cultura. Prometeo es el espíritu creador de la cultura, que penetra y conoce el mundo. Se halla impulsado por su fantasía creadora, y animado por el amor hacia el hombre doliente.

En *Prometeo* el dolor se convierte en el signo específico del género humano. Aunque Esquilo ha tomado a este personaje como figura dramática, la concepción fundamental del robo del fuego lleva consigo una idea filosófica de tal profundidad y grandiosidad humana, que el espíritu del hombre no la podrá agotar jamás. Prometeo representa, pues, lo humano que quiere independizarse de lo divino, adquirir su mayoría de edad.

Así, pues, y sólo con esta muestra, ya aparecen una serie de mitos al relacionar a las tragedias con temas bastante evidentes, como la democracia deliberativa (*Antígona*), la voz de las víctimas (*Las troyanas*), la mirada del otro (*Los persas*), la justicia frente a la Ley del Talión (*La Orestiada*) o la rebelión por la dignidad humana (*Prometeo encadenado*)...

De ahí que remarquemos, y ya para concluir, el asombro de la riqueza mítica (en el sentido democrático) de las tragedias áticas. Un género que enlaza, tradicionalmente, con experiencias dolorosas, de desgarramiento, pero también —he ahí nuestra tesis— de aprendizaje democrático. Es la ciudad que se convierte en teatro, que se escenifica a sí misma, que se hace problemática, como la vida misma, como la propia democracia.

Las democracias, incluso la griega, precisan de razones, de un suelo firme, de unos principios, pero también de mitos que ayuden a su pervivencia, a la conformación de una cultura democrática, ya que, de lo contrario, dicha democracia se puede quedar en un mero marco constitucional vacío de contenido, de auténtica vida democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1983): *Teoría estética*, Barcelona, Orbis.
- ARISTÓTELES (1999): *Poética*. Traducción e introducción: Argimiro Martín, Tilde, Valencia.
- CASTORIADIS, C. (2006): *Lo que hace a Grecia. 1.-de Homero a Heráclito*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CORNFORD, F. M. (1987a): «De la religión a la filosofía», en *Travesía*, nº 1
- (1987b): *Principium Sapientiae. Los orígenes el pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor.
- ESQUILO (2006): *Tragedias*. Introducción: Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Gredos.
- EURÍPIDES (2006): *Tragedias*, Madrid, Gredos.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (2002) «Introducción general», en *Tragedias de ESQUILO*, Madrid, Gredos.

- GARCÍA GUAL, J. (1989) «Democracia, tragedia y educación», en *Tragedia griega y democracia*, Colección Festival de Teatro Clásico de Mérida.
- GUTMANN, A. Y THOMPSON, D. (1996): *Democracy and disagreement*, Cambridge, Harvard University Press.
- HABERMAS, J. (2006): *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós Básica.
- JAEGER, W. (1947): *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford.
- LLEDÓ, E. (2006): «Introducción general», en *Diálogos de Platón*, Madrid, Gredos.
- MAUSS, M. (1969): “Représentations collectives et diversité des civilisations”, en *Oeuvres*, Vol. II, París, Éditions de Minuit.
- MONLEÓN, J. (2002): «Sobre la tragedia griega», en MONLEÓN, J. Y SÁEZ, J.L. (ed.) *Chunia: Las teatralidades del Mediterráneo*, Burgos, La Tarasca.
- (2003): *Desde el Mediterráneo: humanismo y barbarie*, Diputación de Sevilla.
- MOREY, M. (1988): *Los presocráticos; del mito al logos*, Barcelona, Editorial Montesinos.
- NUSSBAUM, M. (1995): *La fragilidad del bien*, Madrid, La balsa de la medusa, Visor
- POLIBIO (1997) «Historias», en *Obra completa*, Madrid, Gredos.
- RICOEUR, P. (1963): *Structure et hermeneutique*, Esprit, nº 11.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1998): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998.
- (1999): *Mito clásico y pensamiento contemporáneo*, Madrid, Alianza.
- SAID, E. *Orientalismo*, Barcelona, Debate.
- SÓFOCLES (2006): *Tragedias*, Introducción J. Bergua Cavero, Madrid, Gredos.
- TALAVERA, P. (2006): *Derecho y literatura*, Granada, Editorial Comares.
- TAYLOR, CH. (2006) *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós.
- THOMSON, G. (1955): «Studies in Ancient Greek Society», en Vol. II, *The First Philosophers*, London, Lawrence & Wishart.
- VERNANT, J. P. (2001): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- (2003): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI.

FILOSOFIA I NOVEL·LA: RICHARD RORTY, LECTOR DE MILAN KUNDERA

Miquel Àngel Martínez i Martínez
Universitat de València

A Evaristo C. M., amic i mestre d'hores infinites.

Abstract: This text tries to examine the reading that Richard Rorty works out on a part of the essays written by the French-Czech novelist Milan Kundera. The commentary by the American philosopher focuses on countering the kunderian reflection with the perspective showed by certain aspects of the heideggerian thinking. Our aim lies actually in qualifying or reviewing some of the points of the rortyan interpretation, which is directed at asserting his liberal, neopragmatist stance. We thus revise two main matters: the image of the kunderian novel as an independent sphere, and the link stated between the novelist's works and Heidegger's philosophy.

Keywords: Philosophy, novel, neopragmatism, *democratic utopia*, *kitsch*, Rorty, Kundera, Heidegger, Broch.

Richard Rorty ha estat una de les figures més celebrades als cercles filosòfics nord-americans. Estudiós de grans referents com ara Nietzsche, Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Derrida o Davidson, aborda igualment la producció literària d'autors com Walt Whitman, Henry James o Marcel Proust. Es tracta en efecte d'un nom a cavall entre l'anàlisi filosòfica i la crítica literària, la qual cosa es pot veure en atendre la trajectòria que descriu la seua carrera acadèmica: professor de filosofia a la Universitat de Princeton i d'humanitats a la de Virginia, Rorty ocupa finalment la càtedra de literatura comparada a Stanford.

Pel que fa a l'àmbit filosòfic, l'autor americà concentra els seus esforços a combatre la *deriva metafísica* que cal reconèixer en certs plantejaments teòrics, així com la tendència a caure en posicions *essencialistes* i *fonamentalistes*. Rorty reprèn i renova així el programa pragmatista legat per Charles Peirce i William James, la perspectiva clàssica del qual troba en les creences una *guia per a l'acció*, un seguit de nocions que només resulten vàlides en la mesura que es mostren amb capacitat per resoldre un problema concret.¹ Sense abandonar aquests referents, Rorty elabora

¹ Cf. W. James: *Pragmatismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, pp. 52-53: «El método pragmático en tales casos trata de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas. [...] Mr. Peirce, después de indicar que nuestras creencias son realmente reglas para la acción, dice que para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta es para nosotros toda su significación».

una revisió adreçada a fomentar aquest context de discurs, tot i establint dues línies d'acció: la recerca de la felicitat per part de l'individu i l'evasió del patiment.

Per la seua part, Milan Kundera representa un dels novel·listes més importants de la segona dècada del segle vint. Reconegut pel públic i la crítica literària gràcies a narracions tan populars com ara *El llibre del riure i de l'oblit* o *La insostenible lleugeresa del ser*, l'autor txec nacionalitzat francès, encara en actiu, dedica una part de la seua obra a desenvolupar l'escriptura assagística. És en aquest àmbit que Kundera exposa un seguit d'observacions sobre la seua concepció estètica general i sobre la poètica particular de la seua novel·lística. Alguns autors de l'àmbit de la filosofia, com ara Nietzsche o Heidegger, reïxen en aquest sentit per esdevindre vertaders generadors de pensament en la reflexió de l'autor.

Així mateix, el vincle que uneix Rorty i Kundera el trobem en un text que l'americà presenta el 1989, una conferència titulada «Heidegger, Kundera, Dickens».²

Des del coneixement que la nostra posició actual ens permet al voltant de l'obra de Kundera, l'anàlisi que portem a terme tracta d'observar críticament la lectura de Rorty sobre la reflexió del txec. Per satisfer aquesta pretensió, comencem primer per exposar les tesis que enuncia el filòsof nord-americà al seu text.

Rorty afirma, en primer lloc, que el pensament heideggerià suposa un dels darrers exemples de l'actitud que Nietzsche va denunciar mitjançant l'apel·latiu d'*ascetisme sacerdotal*,³ i això malgrat els esforços que Heidegger inverteix per superar els límits del que hom anomena *metafísica occidental*. L'ascetisme que Rorty atribueix a l'alemany es manifesta en la necessitat de fugir més enllà dels assumptes propis de l'existència, en el fet d'abandonar l'esfera terrenal envers un àmbit caracteritzat per allò transcendent:

De acuerdo con mi interpretación, el propio Heidegger fue sólo uno más de aquellos a los que Nietzsche llamó 'sacerdotes ascéticos'. [...] Heidegger está aún haciendo lo mismo que intentó hacer Platón cuando creó un mundo supra-sensible desde el cual contemplar a Atenas, o que San Agustín cuando imaginó una ciudad de Dios desde la cual contemplar la época oscura.⁴

Així mateix, Rorty no acaba de confiar en les possibilitats del discurs filosòfic a l'hora de superar aquest àmbit periclitat que representa —al seu parer— l'espai de la metafísica. La filosofia es troba sempre en perill de remetre l'anàlisi teòrica a la re-

² R. Rorty: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 101-121. No ens ocupem de la part final de l'article, que Rorty dedica a l'escriptor Charles Dickens. En qualsevol cas, la línia argumental del text es troba ben definida a les pàgines sobre Kundera i la seua obra.

³ L'actitud ascètica marca el ressentiment envers l'existència mundana i la recerca d'un àmbit transcendent que permet negar aquesta esfera pròpia de l'ésser humà. És en aquest sentit de fugida que l'autor nord-americà relaciona l'*ascetisme* amb l'àmbit de la *metafísica*. Rorty remet a les pàgines de *La genealogia de la moral* per explicitar la qüestió: «L'asceta —diu Nietzsche— tracta la vida com un camí foraviat que a l'últim hom ha de desfer, fins a tornar al punt d'on ha partit, o bé com un error que hom refuta, que hom ha de refutar mitjançant els fets, ja que exigeix que hom el segueixi, imposa allí on pot la seva valoració de l'existència». F. Nietzsche: *La genealogia de la moral*, (III,11), Barcelona, Editorial Laia, 1981, p. 169.

⁴ Rorty: *op.cit.* pp. 106-107.

cerca d'uns fonaments situats més enllà de la vida quotidiana dels individus. Això no obstant, la literatura presenta un discurs menys desgastat en aquest sentit, i Kundera és un exemple destacat de les possibilitats de superació que ofereix la novel·la:

Desde el punto de vista de Kundera, el enfoque esencialista de los asuntos humanos por parte del filósofo, su intento de sustituir la aventura, la narrativa y el azar por la contemplación, la dialéctica y el destino constituye una forma insincera de decir: lo que me importa a mí tiene prioridad sobre lo que te importa a ti, me da derecho a ignorar lo que te importa a ti, porque yo estoy en contacto con algo —la realidad— con la cual tú no estás.⁵

En la mateixa línia, la vida de l'individu reclama en opinió de Rorty una perspectiva diferent d'aquella que li pot oferir la filosofia en la seua vessant eminentment metafísica. L'individu requereix unes motivacions mínimes que orienten la seua acció, i això sense perjudici d'aquells que l'envolten:

Resulta cómico pensar que *cualquiera* pueda transcender la búsqueda de la felicidad, pensar que cualquier teoría pueda ser algo más que un medio para la felicidad, que exista algo denominado verdad que va más allá del placer y del dolor.⁶

De tots els elements que acabem d'apuntar, l'anàlisi de Rorty extrau dues conclusions en certa manera derivades. La primera és que la novel·la kunderiana, en reivindicar la figura de l'individu i el món concret que l'envolta, esdevé l'estendard del que l'autor americà anomena la *utopia democrática*, un estat ideal que respon perfectament al plantejament teòric rortyà —«en una utopía democrática nadie soñaría con pensar que existe algo más real que el placer o el dolor, o que tenemos alguna obligación más allá de la búsqueda de la felicidad»⁷:

Kundera está aquí [a *L'art de la novel·la*, setena part del llibre]⁸ convirtiendo el término 'novela' en más o menos sinónimo de 'utopía democrática' —de una imaginaria sociedad del futuro en la que nadie sueña con pensar en que Dios, o la Verdad, o la Naturaleza de las Cosas, está de su lado.⁹

La segona conclusió es troba directament relacionada amb el que acabem d'observar. Mentre que la novel·la kunderiana pren en consideració les preocupacions de l'individu i per tant aprofundeix en la recerca dels valors destacats per l'anàlisi de Rorty, el pensament heideggerià, malgrat la seua intenció inicial d'atendre els fets

⁵ *Ibidem*: p. 111.

⁶ *Ibidem*: pp. 111-112.

⁷ Rorty: *op.cit.*, pp. 111-112.

⁸ El fragment que motiva el comentari de Rorty: «Però és precisament en perdre la certesa de la veritat i el consentiment unànime dels altres que l'home esdevé individu. La novel·la és el paradís imaginari dels individus. És el territori on ningú no posseeix la veritat, ni Anna ni Karenin, però on tots tenen dret a ser compresos, i Anna i Karenin». Cf. M. Kundera: *L'art de la novel·la*, Barcelona, Destino, 1987, p. 194.

⁹ Rorty: *op.cit.*, p. 112.

de l'existència concreta, acaba allunyant-se d'aquests aspectes per considerar-los *superficials*. D'aquesta manera, fet i fet, la filosofia de Heidegger i la novel·la de Kundera es defineixen en l'anàlisi de Rorty per una oposició gairebé absoluta:

Puede pensarse que Kundera y Heidegger intentan vencer a un enemigo común: la tradición de la metafísica occidental, la tradición que apunta hacia la única descripción verdadera que muestra la pauta subyacente a la aparente diversidad. Pero hay una gran diferencia entre lo que ambos proponen como alternativa a esta tradición. Para Heidegger, lo contrario de la metafísica es la apertura al Ser, algo que como mejor se alcanza es en una comunidad campesina pretecnológica de usos inmutables. [...] La utopía de Kundera es carnavalesca, dickensiana, una muchedumbre de excéntricos que se regocijan con la idiosincrasia de los demás, curiosos ante la novedad más que nostálgicos de la originalidad.¹⁰

Tot i que l'autor americà arriba a emetre consideracions veritablement interessants des del punt de vista de la crítica literària, en situar l'obra de Kundera com un dels referents del diàleg que s'estableix entre la novel·la i la filosofia, dissentim en part de les conseqüències que hom acaba extraient del seu comentari. Ens agradaria qüestionar sobretot dos punts de l'argumentació. En primer lloc, pel que fa a la concepció de la novel·la com a imatge de la *utopia democràtica*. A diferència del que sembla pretendre Rorty, la novel·la kunderiana pugna per assolir un espai autònom on desenvolupar de manera desimbolta els elements que la componen; és en aquest sentit que el discurs novel·lístic *no ha* d'assumir un compromís concret amb cap tipus d'instància aliena, menys encara si es tracta d'un imperatiu de caràcter polític o moral. En segon terme, pel que fa a la relació establerta per Rorty entre Heidegger i Kundera. Al contrari del que sosté l'americà, no creiem que la reflexió kunderiana i el pensament de l'alemany es constitueixen en posicions del tot antitètiques; ans al contrari, pensem que és possible trobar més punts en comú que divergents entre tots dos plantejaments —i això malgrat que les diferències apuntades per Rorty poden resultar oportunes.

Així mateix, cal fer una primera consideració general al voltant del material que emprà Rorty a l'hora de delimitar l'aparell crític de la seua exposició. El nord-americà comenta només unes poques pàgines de *L'art de la novel·la* —primer llibre d'assaig publicat per Kundera, l'únic que existeix quan Rorty elabora el seu comentari. Però sobretot: com tractarem de mostrar tot seguit, hom pren en consideració solament aquells fragments que poden afavorir la lectura de la qual se'ns vol fer partíceps.¹¹ El fet d'atendre una fracció tan reduïda de l'obra del txec, d'acord a més a més amb una tria en certa manera interessada, comporta al nostre parer un seguit de limitacions quant a la interpretació, com anirem assenyalant al llarg del text —aquesta percepció augmenta des de la nostra posició, ara que Kundera ha publicat altres tres llibres d'assaig.

¹⁰ *Ibidem*: p. 113.

¹¹ Rorty cita cinc fragments de *L'art de la novel·la*, en concret parts corresponents a les pàgines 16, 20, 34-35, 194-195, 197-198 de l'edició catalana.

Els punts que tractem a continuació ofereixen els motius principals del nostre desacord amb la lectura rortyana.

PRIMER

Rorty no concedeix gaire importància als moments en què Kundera expressa el seu deute amb certes nocions del plantejament heideggerià. Si fem compte de l'apunt rortyà, l'atenció que Kundera dispensa a l'obra del filòsof alemany es resol en una «breu al·lusió»: «En una breve alusión a Heidegger, Kundera interpreta finalmente su expresión 'olvido del Ser' en el sentido de olvido de esta relatividad esencial [la relativitat que reclama el novel·lista per tractar els assumptes de l'existència]». ¹²

Amb tot, aquesta al·lusió al pensament de l'alemany, que Rorty considera menor o poc important, ocupa bona part del primer capítol del llibre que hem esmentat —*L'art de la novel·la*—, es reprèn de manera profusa al segon apartat de l'obra —cosa que el nord-americà obvia sense donar cap raó a canvi— i, en definitiva, constitueix la base del comentari que tenim al davant, així com una motivació constant pel que fa a altres títols posteriors de l'obra del txec.

Kundera expressa, en ocasions de manera explícita, la seua coincidència amb una part important del pensament heideggerià, fent servir plantejaments de l'alemany per tal d'explicar aspectes centrals de la seua concepció al voltant de la novel·la. Heus ací un dels fragments en què el txec reconeix la importància de la filosofia heideggeriana per a la seua obra:

La novel·la examina l'existència, no pas la realitat. I l'existència no és el que ja ha succeït, l'existència és el ventall de les possibilitats humanes, tot el que l'home pot esdevenir, tot allò de què és capaç. En descobrir aquesta o aquella possibilitat humana, els novel·listes dibuixen el *mapa de l'existència*. Però repetim-ho una vegada més: existir vol dir 'ser-en-el-món'. ¹³

Amb aquestes paraules —pertanyents també a l'*Art de la novel·la*— Kundera tracta de definir la figura del personatge novel·lístic, una descripció que en paraules del txec resulta en gran mesura concomitant amb la comprensió heideggeriana del *Dasein*. Això caracteritza alhora el nucli de la novel·la kunderiana, que pretén suggerir, a través de les figures que hi descriu, dos aspectes fonamentals amb ressons filosòfics: en primer lloc, palesar la imatge que defineix l'ésser humà com a *projecte llançat al món*; en segon terme, afirmar la comprensió de l'existència com un feix de possibilitats. ¹⁴

¹² Rorty: *op.cit.*, p. 114.

¹³ Kundera: *L'art...*, p. 62.

¹⁴ Això resulta en efecte convergent amb el plantejament de Heidegger, si més no tal i com es reflecteix des de les primeres pàgines d'*Ésser i temps*: «El ser ahí se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el ser ahí mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del ser ahí mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo». Cf. M. Heidegger: *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1989, p. 22.

La seqüència va com segueix. El personatge kunderià es troba immersit dins l'àmbit de possibilitats que l'autor ha proposat en delimitar una situació existencial concreta. No són els seus actes els que conformen l'acció narrativa sinó que, més aviat, hom *pateix* el decurs dels fets que la història refereix. Altrament dit: el personatge creat per Kundera es troba llançat a les pàgines del llibre, al bell mig d'una situació que el colpeja i a la qual ha de fer front de manera irremissible. El novel·lista pretén confeccionar així una mena de *banc de treball*, un àmbit propici per a la reflexió a partir del qual el lector es troba en condicions d'analitzar les vicissituds de l'ésser humà davant d'un conflicte determinat. Resulta ben significatiu en aquest sentit que el txec faça servir l'apel·latiu «ego experimental»¹⁵ per referir-se als personatges dels seus llibres. Com es pot llegir, «fer un personatge 'viu' significa: anar fins al fons de la seva problemàtica existencial. Cosa que vol dir: anar fins al fons d'algunes situacions, d'alguns motius, fins i tot d'algunes paraules amb què ha estat pastat».¹⁶

Com ja hem pogut observar, Rorty desvincula en un grau important el plantejament kunderià de la proposta heideggeriana, de manera que aquests aspectes concrets, presents en l'obra del novel·lista, resten velats en l'anàlisi.¹⁷

Podem reconèixer amb això alguns dels problemes del comentari rortyà. En primer lloc, i com ja hem dit, Rorty compta amb només una petita part de l'argumentació kunderiana. Això explica que la relació del txec amb la filosofia de Heidegger, reduïda com es troba a un seguit de cites inconnexes i potser no del tot sospesades, resta un tant desdibuixada en la interpretació que se'ns ofereix. En segon terme, però, hi reconeixem un inconvenient potser major: en l'anàlisi del nord-americà l'estudi de la novel·la es troba *sotmès* als termes establerts per l'àmbit filosòfic. Hom no mira d'escatir allò que expressa Kundera per mitjà de la seua reflexió, i ni tan sols es tenen en compte les consideracions del txec pel que fa a altres àmbits de pensament —per exemple tot el que pot aportar en la seua funció d'analista dels lligams que s'estableixen entre la novel·la i altres modalitats de discurs, com ara la música o el cinema. El que Rorty pretén és defensar els punts de què es compona el programa

¹⁵ Kundera: *L'art...*, p. 49.

¹⁶ Kundera: *L'art...*, p. 53.

¹⁷ Com ja hem apuntat, la nostra perspectiva permet observar amb major profunditat la relació que Kundera estableix amb part de l'obra heideggeriana. Kundera escriu, l'any 1987, un article per a *Le Messenger Européen* titulat «Kafka, Heidegger, Fellini». El tema principal del comentari passa per afirmar la relació que s'estableix entre aquests autors a través de la crítica que tots tres adrecen a certs fenòmens característics del món modern. En aquesta línia, el txec observa en Kafka un antecedent —que rebrà resposta posterior per part de Fellini— de les consideracions heideggerianes al voltant de la tècnica: «la visión de Kafka se anticipó treinta años a la crítica heideggeriana de la técnica. Inversamente, la crítica heideggeriana (*a posteriori* y sin saberlo) aclara el sentido de una gran corriente (probablemente la más importante) del arte moderno que va de Kafka a Fellini y que, en vez de exaltar el arte moderno [...], ofrece de él una imagen desengañada y penetrante». Kundera comenta així alguns passatges del filòsof alemany relacionats amb la qüestió, sobretot pel que fa a texts com ara *La pregunta per la tècnica* o l'entrevista pòstuma publicada per *Der Spiegel*: «La crítica heideggeriana es de un radicalismo inusitado. [...] Heidegger desarrolla una reflexión apenas soportable. Lo que supone la mayor amenaza para el hombre no es una guerra atómica: la evolución pacífica de la técnica es mucho más peligrosa, pues puede privar al hombre (el ser pensante) de su esencia (de su facultad de pensar)». Posteriorment, el txec deixarà constància de la seua aportació a *La lentitud*, novel·la del període tardà que mira d'incidir en la pèrdua de sentit de l'existència humana derivada de l'eclosió massiva de la tècnica. Per a les cites, Cf. K. Chvatik: *La trampa del mundo. Milan Kundera novelista*, Barcelona, Tusquets, 1996, pp.172-174 (Apèndix dedicat a recollir articles de Kundera apareguts en diferents publicacions).

pragmatista i rebutjar la tendència envers el fonamentalisme de part del discurs filosòfic, cosa per la qual no mostra cap tipus de recança a l'hora d'utilitzar de manera interessada l'obra kunderiana.

SEGON

Rorty trau a la llum les mancances de la seua anàlisi en diferents parts de l'exposició. Així ho podem observar en relació al comentari d'un dels passatges més assenyalats de *L'art de la novel·la*, en concret aquell en què Kundera reivindica la seua condició de novel·lista i deutor de «la *menytinguda* herència de Cervantes». ¹⁸ La rèplica a les paraules del txec deixa perplex qualsevol que haja seguit amb un mínim de dedicació la reflexió kunderiana. «No estoy seguro —assenyala Rorty— de por qué Kundera dice aquí 'depreciado' [per *menytinguda* herència], y desearía que no lo hubiese dicho». ¹⁹

Aquest comentari mostra bona part de les deficiències instal·lades al bagatge rortyà pel que fa a l'obra de Kundera. Es pot acceptar que hom pretenga discutir la tendència del txec a considerar que el legat literari de Cervantes es troba oblidat o en perill; però resulta difícil de comprendre que, dins del context que estem tractant, Rorty afirmi no saber a què es refereixen les paraules del novel·lista.

Per a Kundera constitueix una convicció fonamental el fet que la novel·la representa l'esperit cultural d'Europa i un gran assoliment del caràcter modern europeu. És aquesta perspectiva que enllaça la comprensió de la modernitat i la crisi d'aquest procés com factors indistriables del fet novel·lístic europeu —si més no a partir d'autors com Cervantes i Rabelais. És a dir, el declivi de la cultura europea moderna es reflecteix a parer de Kundera en l'abandó dels valors que serveixen per afaïonar el legat artístic dels autors que hem assenyalat —valors entre els quals podem destacar la força de la raó, la figura de l'individu o l'afirmació de la tolerància, però també la comicitat i l'impuls transgressor de la ironia:

Si la cultura europea em sembla avui dia amenaçada, des de l'exterior i des de l'interior, en el que té de més preciós, el seu respecte per l'individu, respecte pel seu pensament original i pel seu dret a una vida privada inviolable, aleshores, diria jo, aquesta essència preciosa de l'esperit europeu està dipositada en la història de la novel·la, en la saviesa de la novel·la, com en una caps de plata. ²⁰

Aquestes paraules resumeixen ben bé el que expressa per a Kundera la *menytinguda* herència de Cervantes, un legat que el txec no es cansa de reiterar però que Rorty sembla no sospesar del tot bé en relació a l'obra kunderiana.

De la mateixa manera, en atendre exclusivament l'anàlisi rortyana, hom perd un altre dels sentits principals que, amb el pensament heideggerià com a rerefons, Kundera pretén conferir a la seua producció novel·lística. Aquesta forma de dis-

¹⁸ La referència completa: «Però, si a parer meu el futur no representa cap valor, amb qui estic compromès: amb Déu, amb la pàtria, amb el poble, amb l'individu? La meua resposta és tan ridícula com sincera: no estic compromès amb res que no sigui la *menytinguda* herència de Cervantes». Kundera: *L'art...*, p. 35.

¹⁹ Rorty: *op.cit.*, p. 116, nota a peu de pàgina.

²⁰ Kundera: *L'art...*, p. 200.

curs representa per al txec un dels darrers bastions per fer front a *l'oblit de l'ésser* diagnosticat pel filòsof alemany —«En efecte, tots els grans temes existencials que Heidegger analitzava a *Ésser i temps*, considerant-los abandonats per tota la filosofia europea anterior, han estat *revelats, mostrats, il·luminats per quatre segles de novel·la*».²¹ Creiem en aquest punt que Rorty no arriba a copsar ben bé la profunditat que assoleix l'obra del txec en contacte amb la meditació heideggeriana. Com acabem d'observar, Kundera posa en joc al llarg de la seua producció una reflexió particular sobre el paper que aconsegueix la novel·la en relació al pensament modern i la crisi estructural que pateix, reflexió per a la qual Heidegger esdevé *l'espàrring* i alhora l'espill en el qual es mira el txec a l'hora de fer la seua aportació.

TERCER

Per a Rorty, com ja hem apuntat, la novel·la kunderiana reflecteix la *utopia democràtica* i els postulats pragmatistes. La interpretació rortyana pretén, d'aquesta manera, fer de l'obra del txec un aliat en la defensa del seu programa teòric i polític. L'argument insisteix en el fet que la novel·la representa un lloc privilegiat perquè es desenvolupe la figura de l'individu concret, és a dir, un espai situat més enllà de les pretensions metafísiques promogudes per un bon nombre d'autors destacats en l'àmbit filosòfic:

El novelista nos ve [als filòsofs] como Voltaire vio a Leibniz, como Swift vio a los científicos de Laputa y como Orwell vio a los teóricos marxistas —como figuras cómicas. Lo cómico de nosotros es que estamos volviéndonos incapaces de ver las cosas que pueden ver todos los demás —cosas como un mayor o menor sufrimiento— convenciéndonos de que estas cosas son 'meras apariencias'.²²

Sense obviar el fet que aquest apunt denota una lectura suggerent i perspicax, hi ha en canvi una qüestió que ens sembla del tot injustificada. Es tracta del pas que realitza l'autor per arribar a concloure que la novel·la ha d'assumir *necessàriament* el plantejament teòric promogut pel pragmatisme, així com la defensa política de la democràcia en la seua vessant liberal, al cap i a la un context de discurs la constitució interna del qual tampoc no respon als paràmetres exigits per l'espai novel·lístic.

En efecte, Rorty veu en la novel·la kunderiana el reflex d'una comunitat política que, en coincidència amb el seus pressupòsits teòrics, esdevé una imatge quasi perfecta: «En semejante comunidad, todo lo que queda de la filosofía es la máxima de la obra de Mill *Sobre la libertad* o de un carnaval rabelaisiano: todo el mundo puede hacer lo que desea si no perjudica a nadie mientras lo hace».²³

El que acabem de llegir no planteja, en qualsevol cas, un escenari *neutre* de cara a la interpretació. Kundera no negaria per a la seua novel·la l'atribució de l'atmosfera rabelaisiana, tenint en compte que el txec reivindica en més d'una ocasió l'obra de l'autor francès. El problema el trobem pel que fa als referents polítics plantejats per

²¹ Kundera: *L'art...*, p. 17. L'èmfasi és nostre.

²² Rorty: *op.cit.*, p. 112.

²³ Rorty: *op.cit.*, p. 112.

Rorty. A diferència del cas de Heidegger i el corrent de pensament que s'expressa en l'obra de l'alemany, la filosofia de John Stuart Mill i la teoria política i d'acció moral que planteja, basada en l'afirmació liberal i utilitarista, no suposen un conjunt de trets del tot representatius per descriure les tensions internes que es donen en l'obra del novel·lista. En la mateixa línia, no deixa de sorprendre que la *utopia* rortyana, en principi una aspiració allunyada de la situació establerta, un *ideal contrafàctic* que ha d'actuar com a horitzó per tal d'orientar l'acció dels individus, acabe coincidint amb els plantejaments que han servit per definir les democràcies liberals al llarg de l'últim segle en l'àmbit occidental.

En aquest sentit, caldria fer esment a una qüestió que Rorty sembla no tindre en compte a l'hora de bastir la seua xarxa de relacions. L'espai de la crítica kunderiana no s'esgota amb les paraules que el txec adreça al llarg de la seua obra als governs autoritaris que van ocupar les instàncies de poder del seu país natal. Kundera porta l'ofensiva més lluny en molts moments de la seua obra, adreçant la seua mirada incisiva a la nova realitat que l'envolta. En un text del 1993, escrit amb motiu de la publicació de *La immortalitat*, Kundera tracta d'observar, *des de la perspectiva del novel·lista*, els trets que defineixen la nova dimensió social que emmarca la seua producció artística. Des d'aquest punt de vista particular, que hom no abandona en cap moment, l'observació del txec reconeix i denuncia un seguit d'elements que el món soviètic i les democràcies occidentals comparteixen en més d'un sentit:

El prejuicio reside en la convicción de que los mundos comunista y democrático se oponen de manera casi total. Desde un punto de vista político y económico, pase. Pero para un novelista, el punto de partida es la vida concreta de un individuo; y bajo ese punto de vista, sorprenden igualmente las semejanzas entre esos dos mundos. [...] La misma burocratización omnipresente y omnipotente. La lucha de clases sustituida por la arrogancia de las instituciones hacia el usuario. La degradación del saber artesanal. La estúpida juvenofilia del discurso oficial. Las vacaciones organizadas en rebaños. La fealdad del campo, de donde han desaparecido las huellas de la mano campesina. Y de todos esos denominadores comunes, el peor de todos: la falta de respeto hacia el individuo y su vida privada. [...] Bajo ese punto de vista, la experiencia del comunismo me parece una excelente introducción al mundo moderno en general; me ha hecho más sensible a los absurdos fenómenos que tienden a verse, aquí, como una inocente trivialidad o como un necesario atributo de la Santa Democracia.²⁴

Kundera tracta, entre altres coses, de denunciar la pressió abassegadora que els sistemes de coerció i control exerceixen sobre l'individu concret, i això en un escenari ampli que no mira de fer distincions significatives. Per plantejar la qüestió en termes familiars al txec: el món asfixiant presidit per un poder omnipresent i fins a cert punt mancat de sentit que exposa l'obra de Kafka —per exemple amb Josef K i *El procés*—, no respon per a Kundera en exclusiva als paràmetres del poder totalitari

²⁴ Cf. Chvatik: *op.cit.*, pp. 183-184 (Apèndix, article de Kundera titulat «Diabolum», del 1993).

o a la repressió pròpia dels règims de caire autoritari. Va més enllà, en el sentit que hem volgut destacar en el fragment anterior.

Això ens permet ahora avançar un apunt sobre el posicionament polític de Kundera, un tema en absolut mancat de controvèrsia. Al nostre parer, que hom no haja d'interpretar la novel·lística kunderiana en clau política i en termes molt concrets, com ens sembla que fa Rorty, no vol dir que calga despullar la reflexió de l'autor de qualsevol tipus d'incidència sobre la dinàmica de la societat. És cert que Kundera ha afirmat que es troba com un «hedonista atrapat en un món en extrem polititzat»,²⁵ però llegir una declaració com aquesta de forma rotunda i literal pot resultar, com a mínim, arriscat. Creiem més aviat que hom tracta d'evitar lectures de tall reduccionista, la qual cosa no lleva que l'autor pertanyi a una generació que ha participat en l'activitat intel·lectual i política del seu país —les accions de Kundera per afavorir la Primavera de Praga constitueixen un exemple en aquest sentit. És en aquesta línia que la crítica kunderiana s'adreça al món totalitari de la mateixa manera que mira de ridiculitzar les societats occidentals fonamentades sobre la lògica de mercat. Com ha apuntat Castoriadis, Kundera tracta de subratllar, en relació a la novel·la, el seu afany per qüestionar l'ordre establert.²⁶

QUART

Kundera repeteix sense descans que el principal objectiu de l'art novel·lístic rau en el fet de trobar un espai autònom dins del qual desplegar els elements que caracteritzen aquesta forma de discurs. Això no lleva que la novel·la es relacione amb altres dominis de pensament, el que hi promou és que la trobada es done en unes condicions ben delimitades. La demanda del txec es resumeix en aquest cas en una exigència molt concreta: que cada disciplina treballi amb les eines que li són pròpies i dins del seu pla de discurs, en un àmbit de relacions i desplaçaments continus que, tanmateix, no acabe per desfer les diferències. I per damunt de tot, que la novel·la mantinga el seu caràcter crític:

Durant segles la pintura i la música han estat al servei de l'Església, cosa que no els ha privat gens ni mica de la seva bellesa. Però, per a un novel·lista veritable, posar una novel·la al servei d'una autoritat, per noble que sigui, seria impossible. ¡Que absurd voler glorificar un Estat, o encara més un exèrcit, amb una novel·la!²⁷

Aquesta idea es pot traduir sense massa problemes a la relació de la novel·la amb la filosofia. El discurs filosòfic representa per a Kundera una instància de poder en relació al terreny novel·lístic, un discurs que, de la mateixa manera que en el cas de l'Estat o l'exèrcit, cal repel·lir quan hom no respecta els termes que defineixen una trobada en òptimes condicions. Recordem una afirmació de l'autor en aquesta

²⁵ M. Kundera: «Introducción a una variación», en *Jaques y su amo. Homenaje a Denis Diderot*, Barcelona, Tusquets, 2008, p.15.

²⁶ C. Castoriadis: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de València, 1998, p. 66.

²⁷ Kundera: *El teló*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 76.

direcció: «El fet que jo sigui partidari d'una forta presència del pensar en una novel·la no vol dir que m'agradi el que anomenen la 'novel·la filosòfica', aquesta *servitud de la novel·la a una filosofia, aquesta 'conversió en relat' de les idees moral o polítiques*».²⁸

El plantejament que acabem d'enunciar respon a l'herència de Hermann Broch, sens dubte un dels referents més importants per entendre la concepció del txec en l'àmbit estètic. L'escriptor austríac rebutja que les condicions imposades per instàncies de poder facen acte de presència al bell mig del terreny literari, argumentant que aquestes exigències menen l'obra d'art a una deriva ben present en la teorització centreeuropea:

Todo sistema de valores puede resultar lesionado y depravado si se ataca su autonomía desde fuera; una cristiandad de cuyos sacerdotes se exige que bendigan cañones y tanques degenera en *kitsch*, lo mismo que una poesía que se empeña en honrar a la amada dinastía reinante o al amado caudillo o al amado mariscal de campo y presidente del consejo de ministros.²⁹

Fet i fet, Broch i la seua consideració al voltant del *kitsch* constitueixen un dels exponents més clars de les influències que podem reconèixer en l'obra kunderiana, com es pot veure al text següent:

La paraula 'kitsch' va néixer a Munic a mitjan segle XIX i designa la deixalla dolcenc del gran segle romàntic. Però potser Hermann Broch, que veia la relació del romanticisme i del *kitsch* en proporcions quantitativament inverses, estava més a prop de la veritat: segons ell, l'estil dominant del segle XIX (a Alemanya i a l'Europa Central) era el *kitsch* sobre el qual es destacaven, com fenòmens d'excepció, algunes obres romàntiques. [...] Des de fa molt de temps, el *kitsch* s'ha convertit en un concepte molt precís a l'Europa central, on representa el *mal estètic suprem*.³⁰

La crítica que efectuem a la interpretació de Rorty té el seu origen en qüestions com aquesta. El comentari rortyà oblida en més d'un moment els referents que sostenen la concepció poètica kunderiana, per encomanar la reflexió del txec a la defensa d'uns principis que pertanyen a l'esfera moral i política. Amb això ens trobem amb un error doble: en primer lloc, Kundera apareix deslligat d'aquells elements que poden explicar bona part de la seua producció artística; en segon terme, es dona un moviment a través del qual l'àmbit novel·líctic incorre en allò que el txec tracta d'evitar per tots els mitjans, a saber: la presència del *kitsch* en l'obra d'art.

Ens trobem així en condicions de reiterar el que vam apuntar al començament —bo i comptant ara amb més elements a favor per emetre la nostra crítica. La lectura que Rorty ofereix sobre la novel·la kunderiana ens sembla escassa —a hores

²⁸ Kundera: *Els testaments traïts*, Barcelona, Destino, 1994, p. 167. L'èmfasi és nostre.

²⁹ H. Broch: *Poesía e investigación*, Barcelona, Barral Editores, 1974, p. 379.

³⁰ Kundera: *El teló*, p. 67. Per observar la procedència textual d'allò que comenta Kundera, Cf. Broch: *op.cit.*, pp. 379-380: «No es incorrecto definir el siglo XIX en su conjunto como el siglo del *kitsch* y no del romanticismo»; «el *kitsch* es lo malo en el sistema de valores del arte».

d'ara— quant a les fonts documentals, inconsistent en moltes de les seues afirmacions i esbiaixada pel que fa als seus objectius concrets. Una darrera mostra en aquest sentit valdrà per corroborar tots aquells elements que hem mirat de posar a la vista del lector. En resposta a les preguntes d'un entrevistador, i en al·lusió al fet que les descripcions del seus llibres poden ser definides mitjançant l'apel·latiu de «fenomenològiques», Kundera contesta: «Aquest no és un mal adjectiu, però em prohibeixo utilitzar-lo. Em fan massa por tots aquests professors que consideren l'art com un derivat dels corrents filosòfics i teòrics».³¹

BIBLIOGRAFIA

- BROCH, H.: *Poesía e investigación*, Traducción de Ramón Ibero, Introducción de Hannah Arendt, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- CASTORIADIS, C.: *El ascenso de la insignificancia*, Traducción de Vicente Gómez, Madrid, Ediciones Cátedra - Universitat de València, 1998.
- CHVATIK, K.: *La trampa del mundo. Milan Kundera novelista*, Traducción de Fernando de Valenzuela, Tusquets, Barcelona, 1996.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, Traducción de José Gaos, México, FCE, 1989.
- *La autoafirmación de la Universidad alemana, El rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, Traducción de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996.
- «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
- JAMES, W.: *Pragmatismo*, Traducción de Luis Rodríguez Aranda, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- KUNDERA, M.: *L'art de la novel·la*, Traducció de Joan Tarrida, Barcelona, Destino, 1987.
- *Els testaments traïts*, Traducció de Carme Geronès i Carles Urritz, Barcelona, Destino, 1994.
- *La lentitud*, Traducció de Xavier Lloveras, Barcelona, Destino, 1995.
- *El teló. Assaig en set parts*, Traducció de Xavier Lloveras, Barcelona, Tusquets, 2005.
- *Jaques y su amo. Homenaje a Denis Diderot*, Traducción de Paula Brines, Barcelona, Tusquets, 2008.
- NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, Traducció de Joan Leita, Barcelona, Editorial Laia, 1981.
- RORTY, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1993.

³¹ Kundera: *L'art...*, p. 50.

LA AMISTAD COMO ENTIDAD MORAL EN ARISTÓTELES

Josep Rafel Moncho Pascual
Universitat de València

Abstract: The treatise on friendship in the *Nicomachean Ethics* begins with this affirmation: «Friendship is a virtue, or not without virtue». Friendship and virtue are intimately connected; the moral philosopher cannot separate them.

We'll proceed in this way: first we'll study their dynamic relations in chronological perspective; afterwards we'll consider their static relations. But always in limitation to the type of perfect friendship.

The moral consequences of friendship are: friendship gets out of moral life in order to reaffirm it in a superior level; friendship transforms and, at the same time, maintains moral life. Briefly, friendship is an *expansion and a new dimension of virtue*. We pass from individual action to action together or reciprocal.

Keywords: Friendship, Virtue, Reciprocal causality between them.

El tratado de la amistad en la EN se abre con la siguiente afirmación: «La amistad es una virtud o va acompañada de la virtud».¹ Amistad y virtud son realidades íntimamente unidas; el moralista no puede separarlas.

Procederemos así: primero estudiaremos las relaciones dinámicas y, luego, las relaciones estáticas o intraestructurales entre ambas. Pero eso circunscribiéndonos al tipo de la amistad perfecta.

1. RELACIONES DINÁMICAS ENTRE LA AMISTAD Y LA VIRTUD

1.1. La amistad supone la virtud

La amistad supone la virtud o, en otros términos, la virtud coopera a la génesis de la amistad.² «Sólo los virtuosos pueden ser amigos»,³ los malos no pueden ser amigos.⁴ Se ha de sobreentender que la amistad es un concepto analógico y que, por lo tanto, tiene una acepción primordial, la de «amistad perfecta».⁵ De modo que la perfección o autenticidad de la amistad viene de la virtud. Ello es debido a que la virtud es la

¹ EN VIII, 1, 1153 a 3-4.

² EN VIII, 1, 1155 a 31: «los mismos son...buenos y amigos.»

³ EE VII, 1, 1235 a 31-32.

⁴ EN VIII, 2, 1155 b 11-12; EE VII, 1, 1234 b 24-25, 1235 a 31-32.

⁵ EE VII, 2, 1236 a 30-33, 16-18; MM II, 11, 1209 b 2-4.

razón formal de la amistad, porque en ella estriba el valor ('hairetón')⁶ que hace amable al amigo. Lo útil y el placer también pueden ser motivos de amistad, pero son en realidad el fundamento de una amistad inferior, que está al alcance de los viciosos.⁷ La inferioridad de estas otras clases de amistad reside en que lo útil y el placer substituyen y desplazan a la persona misma como causa de la amistad;⁸ la amistad se despersonaliza así y no es plenamente personal; animales y niños tienen acceso a estas amistades inferiores. Por lo tanto, la virtud de la persona amada es lo que le confiere valor, como persona, fundando así una amistad personal, llamada 'di'autón' o 'di'autoûs'.⁹ Además la virtud confiere estabilidad a la amistad.¹⁰

El tema de la 'philautía' corrobora la influencia de la virtud en la amistad. En efecto, la 'philautía' es un término que designa la virtud. Ésta se convierte así en *condición de posibilidad* de la amistad, por afirmación expresa del Estagirita.

La 'philautía' ha aportado interpretaciones divergentes. STEWART cree que en el orden lógico la 'philautía'-virtud tiene precedencia sobre la amistad; mas en el orden cronológico la amistad precede a la virtud.¹¹ O sea, que la amistad es causa, en sentido unilateral, de la virtud. Y al revés, da prioridad cronológica a la 'philautía' M. KRINKELS,¹² así como A. CORAES.¹³

Cabe concluir que la relación virtud-amistad es de causalidad recíproca.

1.2. La amistad amplía la virtud

La virtud es, pues, causa o factor de la amistad. Pero también es verdad que la amistad es causa o factor de la virtud. Pues Aristóteles dice que los auténticos amigos no son injustos,¹⁴ que la amistad es el campo de acción de la justicia;¹⁵ que la amistad es un ejercicio ('áskesis') de la virtud,¹⁶ dado que nos hace convivir con amigos virtuosos.¹⁷ Y los amigos verdaderos se vuelven más virtuosos porque obran juntos y se corrigen mutuamente.¹⁸

Wegner¹⁹ y Eucken²⁰ han hablado de ese efecto de la amistad sobre la virtud.

⁶ EN IX, 9, 1170 a 13-14.

⁷ EN VIII, 5, 1157 a 16-17: «luego por el placer y por lo útil también los viciosos pueden ser amigos entre sí»...

⁸ EN VIII, 3, 1156 a 14-16: «los que aman por la utilidad, es porque aman el bien propio; y los que aman por el placer es por su propio placer, no en cuanto que (el amigo) es amado, sino en cuanto es útil o placentero.»

⁹ EN VIII, 5, 1157 a 18-19; 6, 1157 b 3; 4, 1156 b 10-12.

¹⁰ EN VIII, 4, 1156 b 17 ss; EE VII, 2, 1236 b 19; 1238 a 10-14; MM II, 11, 1209 b 11-15.

¹¹ STEWART J. A.: *Notes o the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol., Oxford 1892, II, p. 353-354.

¹² KRINKELS M.: «De aard van de vriendschap bij Aristoteles»: en *Tijdschrift voor Philosophie* 16, 1954, pp. 629, 630.

¹³ A. CORAES: 'Aristotélous' Ethiká Nikomácheai ekdóntos kai diorthoúntos..., París 1822 sobre IX, 4, 1166 a 1-2, afirma que la 'philautía' es fuente de la amistad.

¹⁴ EE VII, 1, 1234 b 29-30.

¹⁵ EE VII, 1, 1234 b 25-26; 6, 1242 a 21-22.

¹⁶ EN IX, 9, 1170 a 11-13.

¹⁷ EN IX, 9, 1170 a 12.

¹⁸ EN IX, 12, 1172 a 11-12.

¹⁹ WEGNER F.: *Die Verdienste der Aristotelischen Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit*, tesis Jena 1845, p. 15.

²⁰ EUCKEN R.: *Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern*, Berlín 1884, p. 33.

La influencia de la amistad llegaría más allá de la virtud del carácter, llegando a acrecentar la contemplación filosófica, según Hoffmann.²¹

O sea que la amistad ejerce una benéfica influencia sobre la virtud, incluida la contemplación. Hasta tal punto que cabe preguntarse si se puede ser virtuoso sin tener amigos. Diremos que no, dando dos razones: a) sin amigos disminuye y quizá desaparece la práctica virtuosa; b) si no se valora la amistad como bien ético, se carecerá de juicio moral y prudente.

Ha quedado, pues, establecida la influencia recíproca entre virtud y amistad. Por una parte, Stewart subrayaba que la amistad precede a la virtud; en el mismo sentido hablan Wegner y Eucken. Por otra parte, Krinkels, aunque unilateralmente, hablaba de la influencia inversa de la virtud sobre la amistad. Podemos sacar como conclusión la reciprocidad de influencias y perspectivas entre virtud y amistad.

2. RELACIONES ESTÁTICAS E INTRAESTRUCTURALES ENTRE AMISTAD Y VIRTUD

Al pasar de las relaciones dinámicas a las estáticas pasamos del orden cronológico y descriptivo, donde vemos el juego de diversas causalidades eficientes o influencias, al orden lógico, al orden explicativo de las esencias, donde encontraremos implicaciones y referencias mutuas entre amistad y virtud. Consideramos la amistad y la virtud como conceptos y, por ende, como aspectos reales, formalmente distintos e irreducibles. Con todo, veremos cómo cada concepto comporta notas que provienen del otro.

2.1. La amistad tiende a ser considerada como virtud

La amistad tiende a ser considerada como una virtud, o en todo caso, como un bien de carácter y rango éticos. Exponemos a continuación diversas razones.

1/ La amistad entra en la conexión de las virtudes. Para hacer tal, la misma amistad (perfecta) ha de ser virtud.

2/ Se ve calificada de virtud,²² de ser un cierto hábito,²³ y su actividad es considerada como propia de la virtud en grado superlativo en la ayuda a los amigos.²⁴

3/ Se puede confirmar lo anterior diciendo que el *empleo frecuente de las palabras que designan al virtuoso* ('agathós', 'spoudaîos', 'epieikés') se concentra espectacularmente en los tratados de la amistad: 51 veces en EN, libros VIII y IX, contra 15 veces en el resto; 70 % de las veces en EE, libro VII, contra 30 % en el resto. El empleo muy frecuente de estos términos en los tratados de la amistad es un indicio muy significativo de que para Aristóteles la amistad -en su acepción principal- reviste un carácter sumamente moral.

4/ en EN IX, 4 se explican los sentimientos de la amistad como extensión de los sentimientos amistosos hacia sí mismo de la 'philautía' virtuosa. O sea que presenta la virtud como origen de la amistad.

²¹ HOFFMANN E.: «Aristoteles' Philosophie der Freundschaft»: en *Festgabe für Heinrich Rickert zum 70. Geburtstage am 25 Mai 1933*, Bühl-Baden, p. 8.

²² EN VIII, 1, 1155 a 3-4.

²³ EN VIII, 7, 1157 b 28 ss; EE VII, 2, 1237 a 33-34.

²⁴ *Ret.* I, 13, 1374 a 21-25.

5/ Por otra parte, aunque la amistad es enumerada normalmente entre los bienes exteriores -bienes que no son estrictamente éticos-, sin embargo se le aplican calificativos reservados a los valores propia y estrictamente éticos.²⁵ En EN IX, 9 se repiten expresiones como «el amigo, o la amistad, es un bien en sí»;²⁶ «un bien por naturaleza»;²⁷ «un bien absolutamente»;²⁸ «un placer en sí»;²⁹ «un placer por naturaleza»;³⁰ «un placer absolutamente»;³¹ incluso «el amigo es algo deseable en sí»;³² «deseable por naturaleza».³³

Tales expresiones y otras semejantes³⁴ se encuentran esparcidas por la obra de Aristóteles; forman el telón de fondo del cap. 9 en EN IX, capítulo que intenta conciliar la necesidad de la amistad con la autosuficiencia de la felicidad en la virtud. *Dichas expresiones no corresponden a un bien exterior; al contrario, corresponden a un bien ético, relacionado con la naturaleza humana* de igual manera y con idénticos títulos que la actividad virtuosa del alma; la amistad es un valor que parece impuesto por la naturaleza; de acuerdo con las afirmaciones de que «el hombre es sociable por naturaleza»³⁵ y que «el hombre es el más gran placer para el hombre»;³⁶ en consecuencia, la amistad es un valor ético equiparable a las virtudes.

2.2. Rasgos de la virtud que provienen originariamente de la amistad

Así como la amistad tiende a acercarse a y a parecerse a la virtud; a su vez, la virtud se ve definida con rasgos que provienen originariamente de la amistad.

1/ *El carácter altruista de la amistad marca profundamente a la virtud.* Se dice que la virtud es «bienhechora»;³⁷ «hacedora de favores» o beneficios;³⁸ las virtudes más valiosas son las que son útiles al prójimo;³⁹ el virtuoso hace el bien a sus amigos y a la patria;⁴⁰ la diferencia entre la ‘philautía’ virtuosa y el egoísmo vulgar estriba, entre otras cosas, en el carácter desinteresado de la primera contra el carácter interesado del segundo.⁴¹ Y la *Retórica* considera como algo moralmente bueno lo que no se hace para sí mismo, sino que es servicio desinteresado para los demás.⁴²

²⁵ *Ret.* I, 6, 1362 b 19-20 y contexto.

²⁶ EN IX, 9, 1169 b 32, 1170 a 15-16, b 5.

²⁷ EN IX, 9, 1170 a 14-15, 21, b 1-2, 15; EE VII, 7, 1241 a 24-25.

²⁸ EN VIII, 7, 1157 b 27; EE VII, 2, 1237a 10-11; 1237 a 27, 32-33, 1238 b 3,m 5, 6, 7; 1236 b 34, 37, 39.

²⁹ EN IX, 9, 1170 a 15-16, b 1; 1170 b 10.

³⁰ EN IX, 9, 1170 b 15.

³¹ EN VIII, 7, 1157 b 27; EE VII, 2, 1236 b 32-33; 1237 a 27; 32-33; 1238 a 22, 26.

³² EN IX, 9, 1170 b 14-15; EE VII, 2, 1236 b 29, 30.

³³ EN IX, 9, 1170 a 14.

³⁴ *Ret.* I, 11, 1371 a 117, 1371 b 12-14; *Tóp.* IUII, 1, 117 a 2-3.

³⁵ EN I, 5, 1097 b 11; IX, 9, 1164 b 18; *Pol.* I, 2, 1253 a 2-3.

³⁶ EE VII, 2, 1237 a 28-29.

³⁷ *Ret.* I, 9, 1366 a 36-38, b 4.

³⁸ Se aplica a la magnanimidad en *Ret.* I, 9, 1366 b 17.

³⁹ *Ret.* I, 11, 1371 a 17.

⁴⁰ EN IX, 8, 1169 a 13; 1169 a 18-19.

⁴¹ EN IX, 8, 1168 b 15-19.

⁴² *Ret.* I, 9, 1366 b 36 -1367 a 6.

2/ El mismo hecho de describir la virtud como ‘philautía’ es valerse de la amistad para explicar la virtud: ésta es presentada como una interiorización de la amistad.

2.3. Otras correspondencias entre amistad y virtud

Para completar el análisis de las relaciones estático-estructurales, pasemos a enumerar rasgos esenciales de la amistad que se corresponden con rasgos similares de la virtud.

1/ En la amistad se ama al otro «por sí mismo», o sea ‘di’autón’. Esto expresa un altruismo estricto. Corresponde a la abnegación que la virtud muestra por la parte superior, descrita como armonía de las potencias.⁴³

2/ ‘di’autón’, como ya dicho no sólo expresa altruismo, también expresa un *valor ético* (global además).

3/ La amistad en Aristóteles consagra la *primacía de la acción* (‘prâxis’, ‘enérgeia’). También comporta la *reciprocidad o comunidad de acción*.

4/ La presencia de la ‘prohaíresis’ y del ‘lógos’ se da tanto en la virtud como en la amistad. Pues la amistad es «elección mutua».⁴⁴ De modo que la ‘prohaíresis’, principio de la conducta humana y del acto moral, produce la amistad. E, igual que en la conducta moral la ‘prohaíresis’ implica la razón o ‘lógos’, igualmente en la amistad detrás de la elección está el ‘lógos’.

Resumamos. Virtud y amistad comulgan en los siguientes rasgos: el altruismo, la presencia de un valor ético global, la primacía de la acción y la comunidad de acción y, finalmente, la presencia de la ‘elección’ y de la razón.

Pues a los cuatro elementos de la amistad corresponden cuatro elementos en la virtud. 1/ La recta intención de la virtud (es ‘toû kaloû héneka’) tiene fuerte afinidad con el altruismo de la amistad. 2/ El amigo como valor ético global nos remite al fenómeno de la conexión de las virtudes. 3/ La praxis es tan esencial en la amistad como en la virtud. 4/ La ‘prohaíresis’ y el ‘lógos’ son principios tanto de la virtud como de la amistad.

3. CONCLUSIÓN SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA AMISTAD Y LA VIRTUD MORAL

Veamos ahora las consecuencias morales de la amistad: la amistad rebasa la vida moral para recobrarla en un plano superior; la amistad transforma y, a la vez, mantiene la vida moral. La amistad es una *expansión o nueva dimensión de la virtud*. Pasamos de la acción individual a la acción conjunta y recíproca.

Ahora, ¿es la amistad una necesidad? Permítasenos decir que no es una necesidad física, sino moral. Pues los virtuosos buscan la amistad más para hacer y comunicar el bien que para recibirlo. Potencian su capacidad moral y no las satisfacciones físicas. De modo que la virtud no es un instrumento insuficiente para la felicidad; pero la amistad representa su expansión.

Burnet y Gauthier difieren en su interpretación de la amistad. Para Burnet, ella es una ‘extensión y transferencia’ hacia otros de los sentimientos amistosos que el

⁴³ Abnegación descrita como ‘homofoneîn», ‘symfoneîn’, opuestos a ‘diafoneîn’, y convergentes con ‘peitharjeîn’. Véase EN I, 13, 1102 b 28; III, 5, 1119 b 15; IX, 8, 1169 a 15, 18; *Pol.* VII, 15, 1334 b 10; EE II, 8, 1214 a 23-25; VII, 6, 1240 b 13; 7, 1241 a 2o.

⁴⁴ EE VII, 2, 1236 b 1-3.

virtuoso siente hacia sí mismo.⁴⁵ Para Gauthier ella es un correctivo de la «finitud» de la conciencia humana.⁴⁶ Entendemos que los dos aspectos se complementan y generan la reciprocidad de acción.

Por lo tanto, la plenitud humana supone un esfuerzo moral, pero un esfuerzo moral *que es inseparable de la comunión de vida, de acciones y de pensamiento.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: en BEKKER edr.: *Opera omnia*, 5 vol., Berlín 1836-1870. edición de la Academia.
- BURNET, J.: *The Ethics of Aristotle*, Londres 1900.
- CORAES A.X.: *'Aristotélous Ethikà Nikomájeia ekdoúntos kai diorthoúntos'...*, París 1822.
- EUCKEN, R.: *Aristoteles' Anschauung von Freundschaft und Lebensgütern*, Berlín 1884.
- GAUTHIER, R.A.: *La morale d'Aristote*, París 1958.
- HOFFMANN, E.: «Aristoteles' Philosophie der Freundschaft»: en *Festgabe für Heinrich Rickert zum 70 Geburtstage am 25 Mai 1953*, Bühl-Baden, p. 8-31.
- KRINKELS, M.: «De aard van de vriendschap bij Aristoteles»: en *Tijdschrift voor Philosophie* 16, 1954, p. 603-638.
- STEWART, J.A.: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol., Oxford 1892.
- WEGNER, F.: *Die Verdienste der Aristotelischen Ethik um das Prinzip der Persönlichkrit*, tesis Jena 1848.

⁴⁵ BURNET J.: *The Ethics of Aristotle*, Londres 1900, p. 409.

⁴⁶ GAUTHIER R.A.: *La morale d'Aristote*, París 1958, p. 125-127.

EL DEPORTE COMO HERRAMIENTA PARA EDUCAR EN VALORES¹

M.^a José Codina Felip
Filiación académica

Abstract: Traditionally there has been understood the physical and sports activity like transmitter of certain values. The concept of *fair play*, that it would be necessary to particularize, understands the sports practice internally associated with the promotion of a few concrete values. But we will try to demonstrate how the sport is a valid instrument for values education. But not in a internal way and related to a particular sport, but any sport can serve to educate those values as objective we propose to do. Following the book of Peter J. Jimenez, *Manual de estrategias de intervención en actividad física, deporte y valores*, we will attempt to demonstrate that any activity, by setting specific objectives, and the assumption of an appropriate methodology is valid for values education. Being especially valid for the sport by the interest and motivation aroused in young people.

Keywords: sport, education, values, strategies, methodology, young people.

1. ACTIVIDAD FÍSICA, DEPORTE Y VALORES

Pedro J. Jiménez toma como **punto de partida** la cuestión de si educar ha de ser transmitir contenidos o también **educar en valores**. Se posiciona al respecto entendiéndolo que «*Lo importante no es la mera transmisión de la cultura académica sino su reconstrucción crítica y democrática. La educación debe lograr personas capaces de pensar por sí mismas, de tomar decisiones, de buscar la información que necesiten y de relacionarse positivamente con los demás*»

1.1. Frente al relativismo cultural, valores universales

Se plantea el **peligro** del relativismo cultural entendido como un «todo vale». Recoge la afirmación de Adela Cortina que «*Nos ha costado demasiado aprender el valor de determinados valores a lo largo de la historia como para no defenderlos y dejar que las jóvenes generaciones aprendan por ensayo-error si les interesa vivir según esos valores o prefieren olvidarlos*».

A través de la historia ha ido quedando un poso de valores, principios e ideales que se resumen en los llamados derechos fundamentales, apoyados en su Declaración Universal.

¹ Propuesta realizada a partir del libro de Pedro J. Jiménez, *Manual de estrategias de intervención en actividad física, deporte y valores*.

1.2. Implicación educativa frente al relativismo

Para el autor, **educar** implica enseñar a **vivir en la realidad que nos ha tocado en suerte** (González, 1996). Y este objetivo no puede dejar al margen el hecho de que la vida también está llena de **frustraciones**, y que hemos de aprender a hacernos cargo de ellas. La educación, si ha de desarrollar las capacidades de las personas, ayudarles a actuar y a pensar de manera autónoma, ha de basarse en una **educación crítica y reflexiva**. De manera que esto ayude a los alumnos a poder realizar un **proyecto de vida elegido libremente**. Para alcanzar este objetivo es preciso enseñar a **distinguir** lo valioso de lo desechable. No todo es igual de válido ni respetable.

Nos recuerda que la **educación nunca** ha sido **neutral**, ya que según el proyecto de sociedad existente, siempre se han intentado inculcar un tipo de valores frente a otros.

Propone, a modo aristotélico, que la escuela ha de ser razonable y proponer **modelos de excelencia**. Queda excluida la posibilidad de educar como mera transmisión de conocimientos.

1.3. La Actividad Física y el Deporte como ámbito privilegiado para la promoción de valores sociales y personales

Bajo este marco descrito cobra sentido la idea de que la concepción tradicional de la Educación Física entendida como «educación del físico», ha de ser superada, según nuestro autor, para pasar a comprenderla como «**educación a través del físico**» (Jesse Feiring William)

Este nuevo concepto de Educación Física ha requerido la **revisión crítica** de las metodologías de enseñanza y un esfuerzo importante para **promover conductas morales y éticas** a través de la Actividad Física y del Deporte (Hellison; Millar y Jarman; Spencer)

Pedro J. Jiménez destaca como **principales motivos** por los que la Actividad Física y el Deporte es un ámbito privilegiado para educar en valores:

- Facilita numerosas situaciones que favorecen la **relación interpersonal**, favoreciendo el desarrollo de la **autoestima**, la **solidaridad** y la **cooperación**. Al poner en contacto a unos alumnos con otros, se fomenta el desarrollo de sus sentimientos, actitudes y emociones.
- Posibilidad de **trabajar de manera práctica los valores** (situaciones donde los alumnos experimentan los principios teóricos de desarrollo social y personal)
- Se dan muchas **situaciones de conflicto** (ej. un partido de fútbol) en las que se plantea como necesaria la superación del egocentrismo, y el uso del **diálogo** como resolución pacífica de conflictos y método válido para llegar a un acuerdo.
- Se propicia el «**conocimiento real**» de nuestros alumnos (ponen de manifiesto su carácter)
- Alta **motivación** por parte de los alumnos para participar en estas actividades.

1.4. Educación Física humanista

Si entendemos la educación como un proceso integral, la Educación Física se sitúa bajo las mismas condiciones. Por tanto, si uno de los **finés de la educación** es fo-

mentar en los alumnos el **respeto** hacia los demás y favorecer la **convivencia** cívica y democrática, la Educación Física deberá trabajar también estos aspectos.

Si definimos como **humanista** a «todo movimiento, toda filosofía con preocupación centrada en el ideal humano o en los valores humanos», podemos afirmar que nuestra filosofía de intervención se ubica dentro del concepto de una Educación Física humanista (Cagigal, 1981)

Una educación humanista atenderá al **alumnado como personas**. Pero el humanismo también incluye la **relación** con los demás y con el **mundo** en general (recoge el problema de que el progreso científico y técnico no ha ido parejo de un progreso moral)

Según una visión humanista, los valores fundamentales que se deben trabajar con la actividad física y el deporte son: la **autoestima**, la **autonomía personal**, y las **relaciones interpersonales** (habilidades sociales)

1.5. Dialéctica de la Actividad Física y el Deporte

Pedro J. Jiménez nos recuerda las **contradicciones** en las que se encuentra el deporte en la actualidad. Porque si bien son de sobra conocidos los valores personales y sociales de la práctica deportiva, no es menos cierto que haciendo un ejercicio de crítica y reflexión podemos ver que ciertas prácticas deportivas, distan mucho de fomentar estos valores. Serían ejemplo de esto último deportes de alto rendimiento donde lo que prima es el éxito sin importar demasiado los medios para el fin. O por ejemplo, el fútbol guiado por intereses comerciales. Se **reclama** entonces la **dimensión lúdica y de entretenimiento** que hasta el siglo XIX tuvo el deporte.

Pero con esta experiencia dialéctica podemos advertir que **no es suficiente con la práctica deportiva para promocionar valores**. Luego la Actividad Física y el Deporte como tales no educan en valores, sino que depende de la utilización que se haga de los mismos por la persona que los utiliza (Gutiérrez, 1995 y 1997; Trepát, 1995).

Para educar en valores es necesario establecer una **metodología** precisa con **objetivos** concretos, **actividades** y **estrategias** prácticas, y unas técnicas de **evaluación** adecuadas.

1.6. Corrientes principales en la promoción de valores a través del Deporte

1. Búsqueda del desarrollo de la **autoestima**.
2. **Educación del carácter** (tª del aprendizaje social de raíces conductistas; sujeto indeterminado) Concepción **errónea** de que la mera práctica del deporte crea hábitos saludables de por sí.
3. **Clarificación de valores** (ética de la situación; relativismo moral)
4. **Desarrollo cognitivo-estructural**.
5. Reforzamiento del alumno en el contexto de la **responsabilidad social** (modelo de intervención para educar en la responsabilidad social y personal de Donald Hellison)

Se propone como **ejemplo de metodología** para la intervención en valores a través de la actividad física y el deporte la seguida por la línea de **Wandzilak** (1980) y **Gutiérrez** (1995):

- a) **Determinación** de los valores a trabajar y su definición en términos de actitudes y conductas
- b) Establecer **estrategias** y actividades para alcanzar dichos objetivos.
- c) **Evaluación** de los resultados, en los alumnos, y del propio proceso (propuestas de mejora)

1.7. Actividad Física y Deporte como herramienta de integración social

Nuevos colectivos emergentes dentro de la Educ. Física: los «jóvenes en riesgo»: hace especial hincapié en la función educativa en valores del deporte en lo que él denomina «jóvenes en riesgo» (*youth at-risk*). Estos jóvenes se **caracterizan** por vivir en un entorno negativo de pobreza y marginación social, y bajo unas circunstancias personales desfavorables. Presentan una **carencia** de recursos para desenvolverse en la vida y su entorno, **falta de habilidades** en las relaciones interpersonales, de **expectativas** de futuro, y de **valores** constructivos. Aunque el autor también advierte que estos «jóvenes en riesgo» no se localizan en zonas marginales únicamente, sino que esta definición abarcaría a un importante segmento de la población adolescente.

La actividad física y el deporte como ámbito ideal para la prevención: Se presenta entonces la actividad física y el deporte como **herramienta útil** para contribuir a la prevención de conductas antisociales y a la mejora de la calidad de vida y del bienestar personal y social de estos jóvenes, al generar una **alternativa positiva** en sus vidas. Fundamenta esta propuesta en numerosos estudios realizados con jóvenes en riesgo en EEUU, que demuestran que estos mejoran: la autoestima y el autoconcepto, el sentimiento de bienestar, la estabilidad emocional, el interés escolar, las relaciones familiares, la responsabilidad, los niveles de destrezas de vida, la no propensión a una depresión, la evitación de la ansiedad, y la percepción del estrés. Así como se reducen: las conductas violentas y su reincidencia, el consumo de drogas y la propensión a la abstinencia, y las conductas nocivas emocionales.

Los 5 aspectos fundamentales que para Pedro J. Jiménez se recogen en el marco general de todos los programas de intervención y a los cuáles les da especial relevancia son:

1. Desarrollo de la capacidad de **empatía** en los jóvenes (potenciar la inteligencia emocional, y fomentar el aprendizaje cooperativo)
2. Potenciación de la **madurez** en el **razonamiento moral** (uso de debates y reflexiones, promover un ambiente de seguridad libre de violencia; para ello es necesario trabajar la empatía, fomentar la participación y presentar el diálogo como herramienta válida para resolver conflictos)
3. **Orientación** sobre la realización de las actividades (necesidad de introducir factores de motivación y potenciar una nueva definición de éxito que incluya la mejora personal, la diversión...)
4. **Autonomía** en las habilidades (progresión hacia la idea de «**autodirección**»); para lo que será necesario favorecer situaciones en las que el alumno tenga que tomar decisiones mediante un marco de propuesta de metas a alcanzar)
5. Concienciación sobre la **importancia del futuro** (futuro vocacional; será necesario facilitarles información sobre los medios necesarios para conseguir este futuro)

Objetivo final: potenciar la «**resistencia**» de estos jóvenes ante la situación que los rodea ofreciéndoles recursos para conseguirlo. Y potenciar un sentimiento de **control personal y confianza en el futuro** para que hagan mejores elecciones y finalmente puedan convertirse en mejores ciudadanos (Danish y Hellen, 1997).

Factores negativos que caracterizan a los «jóvenes en riesgo»:

- a) **Rechazo escolar** (conflicto entre su realidad diaria y la realidad escolar)
- b) **Conflicto de valores** (ambiente en el que se aprenden la vigilancia y la reacción violenta para sobrevivir, contrarios a los valores que se les intentará enseñar)
- c) **Desestructuración familiar** (importancia de los **modelos** que los padres ofrecen a la hora de manejar sus emociones y problemas, así como importancia de la creación de una «**nueva familia**», las pandillas callejeras, que les aportan seguridad, identidad y estabilidad)
- d) **Miedo a tomar decisiones.** Todos los niños esperan recibir la **guía de sus padres** para poder **comprender** el mundo que los rodea y a través de su interacción maduran intelectualmente y desarrollan su capacidad para resolver los problemas. Pero los padres de estos jóvenes tienen tantos problemas en sus vidas que no pueden o se olvidan de brindarles ese apoyo familiar. Con lo que se produce una falta de desarrollo en su capacidad para la toma de decisiones, sintiéndose normalmente poco capaces de hacer algo, de modo que se vienen abajo con facilidad.

Errores frecuentes en la aplicación de programas de intervención:

- a) Se **culpaba a la víctima** en lugar de a las deficiencias del sistema.
- b) Más centrados en las **deficiencias** y debilidades de estos jóvenes que en potenciar la construcción de sus puntos fuertes y posibilidades.
- c) Buscaban **eliminar** sus **conductas** desviadas sin tener en cuenta su **entorno**.
- d) Actividades recreacionales y de ocio sin trabajo de **reflexión** detrás.
- e) No es suficiente con informar de que la violencia y sus efectos no son buenos, hay que plantear **alternativas** y emplear **estrategias prácticas**.
- f) Normalmente estos programas llegaban **tarde**, cuando ya hay poco que hacer.

Error añadido por el autor: el trabajo de estos educadores está mal remunerado, con poco apoyo institucional, y donde falta preparación e información específica para intervenir.

Jóvenes resistentes: En diferentes estudios se ha descubierto que existen algunos jóvenes con una capacidad de resistencia que les permite **superar** las condiciones adversas en las que viven y salir a flote **integrándose** con éxito en la sociedad **sin repetir de adultos los patrones negativos aprendidos** (Martinek y Hellison) Son jóvenes que han mostrado un gran valor de **autocontrol y responsabilidad**. Y que pueden convertirse en **modelos positivos**, ya que muestran a otros jóvenes que en su misma situación, ellos han optado por valores diferentes. El estudio de estos jóvenes nos muestran las **posibilidades reales** que podemos alcanzar.

Sus principales **características** son:

- a) **Competencia social** (son flexibles, comunicativos, empáticos, con buen sentido del humor... Tienden a mantener relaciones positivas, consiguiendo el apoyo social que les ayuda a hacer frente a la adversidad de su realidad)
- b) **Autonomía** (capacidad para distanciarse de los conflictos; para fomentar esta autonomía sería importante establecer una relación con una persona significativa para ellos, a modo de tutor)
- c) **Optimismo y esperanza** (capacidad de proponerse metas, y relación adecuada entre esfuerzo y éxito)

Aspectos fundamentales para trabajar con estas poblaciones: Los dos aspectos fundamentales a trabajar con estos jóvenes son la **salud** y la **inteligencia emocional**.

La definición de **salud** que recoge el autor, abarca a la persona como entidad personal y social, aproximando el concepto de salud al aspecto educativo. Así salud es: «el nivel más alto posible de bienestar físico, psicológico y social, y de capacidad funcional, que permitan los factores sociales en los que vive inmerso el individuo y la colectividad». Y si buscamos su **bienestar personal y social**, tendremos que tener en cuenta la **autonomía**, la igualdad de **oportunidades** y la posibilidad de **autorrealizarse** en un medio libre de barreras y obstáculos (Sánchez Bañuelos)

Pero para Pedro J. Jiménez, si la promoción de la salud mediante la actividad física y el deporte es importante, aún lo es más respecto a su papel e la **promoción de valores y el cambio positivo de actitudes en los alumnos**.

Para este objetivo será necesario trabajar el desarrollo de la **inteligencia emocional**. Los sentimientos juegan un papel tan importante en nuestras vidas que todas las decisiones y acciones que emprendemos dependen tanto o más de nuestros sentimientos que de los pensamientos. Si la inteligencia emocional es «conocerse a uno mismo **reconociendo** las propias emociones cuando aparecen, y dándose cuenta de lo que realmente se desea, con capacidad para **controlar** esas emociones, **recuperarse** cuanto antes de su influencia, **fortaleza** para motivarse uno mismo en la consecución de objetivos, reconocimiento de las emociones ajenas o empatía y control de las relaciones» (Goleman, 1997), podemos concretar que las dos actitudes morales fundamentales a trabajar con estos jóvenes serán: el autocontrol emocional, y la empatía.

a) Autocontrol emocional: el problema de la violencia.

En este apartado se da especial relevancia a la influencia que ejercen los **medios de comunicación** a través de la violencia televisiva. Llegando a crear una **cultura del miedo**, y cierta **insensibilización**. Se nos advierte que los niños aprenden por imitación y que «aunque las imágenes mediatizadas pueden ser distorsiones de la realidad, la visualización a largo plazo empieza a reconstruir nuestro entendimiento de la realidad» transformándose en realidad lo que nos presentan, llegando a considerar como normal lo que vemos (Gutiérrez, 1995) Además, puesto que los niños no cuentan con la experiencia previa que tienen los adultos, **no** tienen porqué saber **discernir** lo que los medios nos ofrecen.

También se va a hablar de la **violencia en el ámbito educativo**. Advierte que las consecuencias negativas lo son tanto para el agredido, como para el agresor y los espectadores.

Como **propuesta para la prevención de la violencia**, presenta las investigaciones de M^a José Díaz Aguado. Su trabajo está estrechamente vinculado a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. Parte de la idea de que la violencia genera violencia, y de la necesidad de la **ruptura de la conspiración del silencio**. Presenta como cau-

sa principal de la violencia la **falta de habilidades personales**. Los jóvenes violentos se caracterizan porque perciben que sus intereses son irreconciliables con los de los demás. Y para contrarrestar esto, M^a José Díaz Aguado, plantea estrategias para potenciar la **empatía**. Sobre todo, cobra especial importancia el papel de la empatía en **diálogo** como herramienta útil para la resolución pacífica de conflictos.

b) La empatía.

La empatía implica asumir el punto de vista de los demás y respetar las diferencias existentes en el modo en que las personas experimentan los sentimientos. Es la base de los valores sociales de tolerancia, solidaridad, cooperación y del entendimiento con los demás.

La empatía se adquiere en los **primeros años de vida**, por eso hay que trabajarla con los **jóvenes en riesgo**, ya que no han recibido mucho **afecto familiar**. Pero no se puede perder de vista su entorno, su **contexto**, donde un exceso de empatía puede ser **contraproducente**. Y puesto que la empatía no se puede dar cuando hay una reacción violenta, será necesario primero alcanzar unos niveles de **autocontrol** en la conducta de estos jóvenes para poder trabajarla.

Importancia de actuar con la idea de «modelos ecológicos»: El autor presenta los siguientes factores a tener en cuenta a la hora de efectuar intervenciones de forma más **global** (la sociedad somos todos; **responsabilidad compartida**): la implicación familiar, aunque sea por vías indirectas (Servicios Sociales); la conexión con otros programas sociales; el acercamiento al contexto socio-cultural (barrio, participación vecinal); la implicación de la universidad para crear en los futuros ciudadanos una conciencia de apoyo a estos colectivos; y, finalmente, la necesidad de conseguir implicación estatal.

Bajo mi punto de vista, aquí el autor sigue la línea de la **Teoría de la Justicia de Rawls**, incidiendo en el **principio de diferencia**. Defiende que el Estado debería identificar qué personas están viviendo en peores condiciones de desigualdad para priorizarles en la distribución de bienes básicos y procurarles mejores servicios que ayuden a equipararlos con quienes viven mejor.

Modelo de responsabilidad personal y social de Donald Hellison:

- Nivel 0: Conductas y actitudes irresponsables.
- Nivel 1: Respeto a los sentimientos y pensamientos de los demás. Autocontrol.
- Nivel 2: Participación bajo la tutela del profesor.
- Nivel 3: Autodirección. Planificación y cumplimiento de los programas.
- Nivel 4: Preocupación y ayuda a los demás. Empatía.
- Nivel 5: Aplicación de todo lo visto fuera del programa.

2. PROGRAMA DE INTERVENCIÓN PARA EDUCAR EN VALORES A TRAVÉS DE LA ACTIVIDAD FÍSICA Y EL DEPORTE

2.1. Principios que fundamentan este programa

Se pretende crear una **comunidad democrática** donde prevalezca el **diálogo** como herramienta útil para la resolución pacífica de conflictos, donde cada cual tenga su voz, y donde la **autoridad** del profesor se convierta en capacidad para mediar y resolver conflictos de forma **justa**.

- Principio de investigación-acción:
 - La investigación se construye **en y desde la realidad** social, educativa y práctica de los sujetos afectados.
 - Guarda un carácter participativo, reflexivo, autocrítico, democrático, donde cada cual ha de asumir sus responsabilidades, y comprometerse en la transformación de las circunstancias.
- Principio de responsabilidad:
 - **Definimos** responsabilidad como la capacidad de asumir los propios actos y ser capaz de justificarlos ante los demás (Savater, 1996)
 - **Responsabilidad personal:** «asumir nuestras acciones y sus consecuencias, desarrollando un sentido de **control** en la propia conducta (Stielh, 1993; Hellison, 1990)
 - **Responsabilidad social:** «desarrollo de la sensibilidad hacia los sentimientos y necesidades de los demás, respetando sus derechos, cooperando y trabajando juntos en la consecución de metas y negociando conflictos» (Stielh, 1993; Hellison, 1990)

Programa de Intervención para educar en valores a través de la Actividad Física y el Deporte
1º nivel: Establecimiento de un clima de confianza
<p>Consejos para establecer una relación positiva: Aprender es perseverancia - Empatía («conoce a tus alumnos») – Conoce y establece tus límites (personal-profesional) – Explicar siempre el porqué de las cosas (dialogar y argumentar) – Coherencia, predicar con el ejemplo</p>
<p>Potenciación de interacciones afectivas con el grupo (dinámicas y estrategias para conocer el nombre de los integrantes y favorecer el contacto físico) A) <u>Juegos de presentaciones:</u> 1N <i>Cadena de nombres</i> – 2N <i>Algo significativo para mí</i> – 3N <i>El pasillo de la amistad</i> B) <u>Juegos que favorecen el contacto físico:</u> 1N <i>Tocar el color</i> – 2N <i>Ovejas y lobos</i> – 3N <i>Rodar sobre los compañeros</i> – 4N <i>Masaje por parejas</i> C) <u>Lazos de comunicación personal con los alumnos:</u> del profesor a los alumnos, «conoce a tus alumnos», diálogo.</p>
<p>Presentación de los objetivos de intervención Expresar nuestra filosofía de trabajo basada en la educación en valores a través de la actividad física y el deporte. Presentar nuestros objetivos mediante el diálogo en una comunidad democrática para, a partir de ahí, ir extrayendo aquello que nos interesa, pero ahora «por consenso». Esto conlleva implicación, y aceptar mejor tanto las normas como las consecuencias de incumplir tales normas.</p>
<p>Establecimiento de reglas - Ventajas de establecer normas: clarificar las conductas deseadas, proteger los derechos e intereses del grupo, sensación de seguridad y apoyo, preparar el camino para la integración del individuo en la vida social y profesional. - Priorización de las reglas (según el porqué de cada regla, teniendo muy presente el contexto) - Metodologías a emplear (según contexto: por comunidad democrática, por imposición. Es necesaria la publicidad y la justificación de las reglas) - ¿Y si no se cumplen las reglas? (base: «conoce tus límites»); castigos constructivos; reforzamientos positivos y negativos; importancia de la comunidad democrática como implicación)</p>
<p>Distribución de responsabilidades - Potenciar la empatía (otorgar ciertas responsabilidades a alumnos conflictivos, establecer roles de ayuda) - Potenciar la responsabilidad grupal y el liderazgo (dirigir el calentamiento) - Favorecer la autodirección (impartir alguna sesión) - Metodología a emplear (diálogo y reflexión para que comprendan los beneficios de asumir responsabilidades; progresión temporal en las tareas; no olvidar al propio grupo como referente)</p>

2º nivel: Promoción de valores sociales y personales a través de la Act. Fís. y el Deporte
<p>Criterios para la selección de actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> - Motivación e interés (conocer qué les interesa a nuestros alumnos) - Recursos de los que se disponen: conocimiento y material.
<p>Criterios para la transformación de actividades con el fin de favorecer la promoción de valores</p> <ul style="list-style-type: none"> - Hacer un listado de actividades y deportes posibles a realizar, y analizar qué valores se relacionan con cada una. - Introducción de adaptaciones reglamentarias y estrategias que favorezcan la consecución de nuestros objetivos. - Juegos y deportes alternativos (son reglamentados, pero no conllevan actitudes asociadas) - Juegos cooperativos, juegos y actividades de aire libre... <p>* Objetivo: ser capaces de poder transformar cualquier actividad o deporte para trabajar los valores, actitudes y conductas que nos interesen, y de localizar en cualquier actividad los dilemas que nos permitan generar reflexión.</p>
<p>Diseño de la estructura de una sesión para educar en valores</p> <p>1. Presentación inicial de los objetivos: valores, actitudes y conductas (actividad inicial de motivación e introducción)</p> <p>2. Desarrollo de las actividades con momentos de reflexión (Wandzilak):</p> <ul style="list-style-type: none"> - Determinar qué valores queremos trabajar y definirlos en términos de conductas y actitudes para tener una referencia clara (acotarlos a uno o dos, según las necesidades del grupo) - Evaluar el proceso y utilizar los resultados para verificar la efectividad de nuestra metodología, estrategias y actividades. Evaluación del alumno, del proceso, y del profesor. Realizar a continuación propuestas de mejora. <p>3. Momentos de reflexión al finalizar la sesión: autoevaluación por parte de los alumnos. Partir de la propia experiencia inmediata (la sesión) para evaluar tanto la práctica docente, como la implicación y motivación de los alumnos. Se ha de aprovechar para analizar y reflexionar sobre los dilemas aparecidos en la sesión. Puede ser una reflexión dirigida por el profesor/a, o por los alumnos (alumno-profesor, que es evaluado por el grupo, y que luego él ha de emitir un feedback positivo del grupo)</p>

3º nivel: Transferencia a la vida real
<p>Diálogo y clarificación de valores</p> <ul style="list-style-type: none"> - Corriente que niega la universalidad de valores y la libertad. La elección e interiorización de valores viene determinada por lo condicionamientos socio-culturales (“cada individuo es hijo de su tiempo”, Howe y Howe, 1980) Lleva a una ética de situación - Función de la educación: no transmitir valores, sino posibilitar la reflexión sobre los mismos (Payá, 1997), superar los límites y condicionamientos que impone la cultura, y ayudar a los alumnos a sustituir paulatinamente las escalas de valores que le vienen impuestas por otras reflexivamente aceptadas (Pascual, 1995). Se busca la autonomía moral mediante la reflexión y el diálogo. - Método: potenciar la capacidad de elección y toma de decisiones a través de un proceso de introspección de la persona en función de su situación (diálogo interno). Para ello será necesario plantear dilemas a los alumnos. - Metodología: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Diálogo clarificador</i> (similar al diálogo socrático en cuanto a método, para estimular al alumno a que examine su vida, ideas, decisiones, actos y conductas) • <i>Frases inacabadas y preguntas esclarecedoras:</i> Ponen en evidencia la experiencia vivida por el alumno sobre lo planteado • <i>Hojas de valores:</i> dilemas con preguntas para contestar, de manera que se provoca la reflexión en los alumnos.

Pensamiento crítico

- **Fin de la educación:** potenciar la **capacidad reflexiva y la autonomía personal** del alumno. Esto implica conocer nuestra realidad, pero también ser autónomos y críticos con ella. Educar en la autonomía y en la crítica significa dar pautas para aprender a distinguir lo que vale de lo que no vale (González, 1996)

- **¿Qué es?:** buscar la debilidad de lo argumentado, potenciar la capacidad de preguntar y reflexionar, enjuiciar críticamente la información, concebir la realidad como susceptible de cambio y mejora, no aceptar de forma pasiva los conocimientos. Pero la capacidad crítica ha de complementarse con la **capacidad de escuchar**.

- **Estrategias para fomentar el pensamiento crítico** (Del Valle, 1999):

1. Fuentes de información. Importancia de disponer de la **información necesaria** que permite construir una representación ajustada del problema. Se tratará de desarrollar en los alumnos las siguientes **habilidades:** recogida de la información, elaboración de la información, y comunicación de los resultados. Aquí es importante la **capacidad de escuchar y la flexibilidad** para ser autocrítico.
2. Adopción de perspectivas. Para ello se ha trabajado la **empatía** (ser capaz de ponerse en el lugar del otro). Esto hará que el **diálogo** sea más sincero. Se plantea como metodología el **cinéforum**. Siendo la parte más importante la **reflexión** después del mismo.

Construcción de dilemas morales – Teoría del desarrollo moral de Kohlberg

- **Ventajas** de utilización de dilemas en la actividad física y el deporte:

- Los dilemas no tienen porqué ser “hipotéticos”, **con la práctica deportiva aparecen dilemas continuamente.**
- **Se supera la crítica a Kohlberg de que ha olvidado la relación que guarda el hábito con la moral,** que lleva a que los alumnos se acostumbren a contestar lo que se espera de ellos. Con la práctica deportiva, los alumnos ponen de **manifiesto** su conducta, y nos permite **poner a prueba los acuerdos de responsabilidad** a los que hemos podido llegar con ellos.

3. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

3.1. Test sociométrico

Técnica para conocer las **relaciones internas** de un grupo. Mide la relación **centrífuga** de cada alumno con el grupo, así como la relación **centrípeta**, del grupo hacia cada alumno individualmente.

Será la base para saber cómo trabajar con ese grupo.

3.2. Diario de clase (diario del profesor y diario del alumno)

Herramienta cualitativa para la **observación de la conducta**, que permite acceder a reflexiones y opiniones de los sujetos que de otra forma sería complicado conseguir.

Ayuda a los alumnos a clarificar y profundizar en sus pensamientos y conductas, revisar y reformular sus pensamientos... Fomentando así el **pensamiento crítico y la reflexión**. Permite ver la **evolución** de las actitudes, pensamientos y valores de los alumnos (Zabalza, 1991)

3.3. Otras técnicas

- **Perfil de polaridad** (Osgood, Suci y Tannebaum): mediante **dicotomías** captar cuantitativamente la impresión que causa lo que se pregunta a los encuestados.

- **Hoja de observación:** evaluar individualmente la progresión de los alumnos en las principales actitudes, valores y estrategias establecidas en el programa de intervención. Es una **hoja de seguimiento individual**.

BIBLIOGRAFÍA

- CAMPS, V. (1998): *Los valores de la educación*. Alauda Anaya, Madrid.
- DÍAZ, M. J. (1995): «La prevención de la violencia en jóvenes», *Jornadas de Reflexión sobre la Juventud ante la Violencia Urbana (Estrategias de Prevención)*. Ministerio de Justicia e Interior y Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid.
- DURÁN, J. Y JIMÉNEZ, P. J. (2006): *Valores en movimiento. La actividad física y el deporte como medio de educación en valores*. Ministerio de Educación y Ciencia y Consejo Superior de Deportes, Madrid.
- JIMÉNEZ, PEDRO J. (2008): *Manual de estrategias de intervención en actividad física, deporte y valores*. Síntesis, Madrid.
- RUIZ, L. M. (1999): «Educación física, diversidad y colectivos especiales emergentes», *Congreso Internacional La Educación Física en el Siglo XXI*. Jerez de la Frontera, septiembre de 1999.
- SAVATER, F. (1997): *El valor de educar*. Ariel, Barcelona.

LA ÉTICA DE LA ÉTICA: EL GRAN DESAFÍO DE LA ÉTICA APLICADA

Juan Carlos Siurana
Universitat de València

Abstract: Philosophers that work on applied ethics develop their activity not only as lecturers on ethics at Universities, but, also, usually, as consultants, members of ethical committees, or writing ethical reports for public institutions. In such tasks, they usually reflect on the ethics of other professions (medical ethics, nursing ethics, media ethics, engineering ethics...), but, which are the parameters that allow to evaluate if an ethicist is acting ethically? Authors like Vittorio Hösle state that it is possible to be a good ethicist and a vicious person at the same time. In this article I try to show the main questions that must be considered to elaborate an «ethics of ethics».

Keywords: ethics of ethics, applied ethics, ethicist, critical hermeneutics, professional ethics, discourse ethics

1. LAS CARACTERÍSTICAS DE LA ÉTICA APLICADA¹

1.1. La necesidad de que la ética aplicada se autoaclare a sí misma

En los años 60-70 del siglo XX, en los países con tradición occidental, surgen las éticas aplicadas. Al giro lingüístico, hermenéutico y pragmático de la filosofía, se sumaba el «giro aplicado». Kurt Bayertz, en un interesante artículo,² nos describe los rasgos fundamentales de este «giro aplicado» y de la llamada «ética aplicada».

La ética aplicada es una subdisciplina de la filosofía moral, que presenta las siguientes características:

- a) Cada vez está más integrada en la formación de las diversas profesiones.
- b) Se emplea cada vez más en el proceso de toma de decisiones (en comités de ética...).
- c) Desempeña una función pública.
- d) Ejerce papel en la toma de decisiones y, por ello, en el comportamiento.
- e) Pero apenas reflexiona sobre sí misma, absorbida por la referencia a los problemas del momento.

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación FFI2008-06133/FISO subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. También se inserta en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

² Kurt Bayertz, «La moral como construcción. Una autorreflexión sobre la ética aplicada», en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 47-70.

Para Bayertz: es la ocasión idónea para la autorreflexión y la autoaclaración de la ética aplicada. Este autor se plantea:

- 1º) Qué se entiende por «ética aplicada» y en qué consiste su función social.
- 2º) Cambios en el estatus social de la moral, relacionados con el proyecto de una ética aplicada.
- 3º) Observaciones sobre el modo de pensar y de argumentar de la ética aplicada.

A continuación voy a recordar algunas de sus conclusiones al respecto.

1.2. Qué se entiende por «ética aplicada» y en qué consiste su función social

1. Hay que comenzar con una mirada al contexto social en el que se origina y la función que cumple en él.

En la sociedad actual se producen cambios acelerados que dan lugar a múltiples rechazos, rápidamente conocidos gracias a los medios de comunicación. En palabras de Bayertz: «Las sociedades modernas son sociedades pensantes y por tanto, sociedades pensadas; todo en ellas se convierte en objeto de comunicación y de reflexión. En un primer acercamiento, la ética aplicada puede considerarse como una parte de estos procesos reflexivos y comunicativos; supone un intento de *reaccionar a través de medios filosóficos a la creciente presión que ejercen los problemas sociales*».³

La ética aplicada se diferencia de la ética tradicional por: la inmediatez con que percibe los problemas, la idoneidad del modo, la reacción sustancial.

La ética se aplica a cada sistema o institución social. Y crecerá a medida que surjan nuevos problemas.

Los problemas a los que se enfrenta la ética aplicada tienen cuatro características:

- a. Su naturaleza es normativa.
- b. Se originan a partir de la vida misma. No son problemas hipotéticos, sino reales, que incluso las personas que no son filósofas consideran necesario solucionar.
- c. Están relacionados con cuestiones empíricas. Para solucionarlos es necesario estar en posesión de conocimientos precisos acerca de las relaciones fácticas existentes. Cooperación interdisciplinar indispensable.
- d. A menudo trata problemas específicos: por. ej.: «la legitimidad de la interrupción del tratamiento en los casos de enfermedad terminal».

2. Que los problemas se solucionen de modo práctico. O que al menos se aporte una solución.

Las posibilidades de contribuir a la solución de los problemas sociales aumentan si los estudiosos de la ética aplicada forman parte de comités de ética, asociaciones profesionales de consejeros políticos, y no se limitan a seminarios, publicaciones y congresos.

Para ello, es necesario un compromiso «transacadémico».

³ Ibid., p. 48 (el subrayado es mío).

Algunos ejemplos de ello son los siguientes:

- a. Comités de ética asistencial y comités de ética de la investigación.
- b. Comités nacionales de ética.
- c. En el ámbito transnacional: grupos de trabajo de la Unión Europea y del Consejo de Europa.
- d. A nivel global: en la UNESCO varias asociaciones.

Bayertz va obteniendo algunas conclusiones y la primera de ellas es la que ahora se indica:

PRIMERA CONCLUSIÓN: «La ética aplicada no refleja tan sólo problemas sociales actuales y los describe en términos teóricos: se entiende como un momento del proceso de solución de dichos problemas (...). Abandona los institutos filosóficos y se envuelve en procedimientos práctico-institucionales para el trato de los problemas sociales».⁴

3. Cambios en el contexto y la forma de la reflexión:

- 1) El sujeto de la ética aplicada es un profesor de universidad (funcionario), que es llamado a participar en una comisión.
- 2) El objetivo de la comisión es dar consejos prácticos.
- 3) El proceso del trabajo integra a representantes de otras profesiones. Allí la filosofía es una voz entre otras muchas.
- 4) Como producto final, se ofrece un protocolo, una opinión, una recomendación, una directriz.
- 5) Los destinatarios no son colegas, sino un público perteneciente a un ámbito externo a la ciencia, interesado en el aprovechamiento práctico de los conocimientos de éstos.

Los Comités y asociaciones correspondientes, «convocan a los filósofos porque, debido a su formación y experiencia (...), se les considera capaces de valorar y tomar decisiones sobre cuestiones normativas de una forma competente (...). Se les cree en posesión de una capacidad de juicio y de reflexión moral especialmente elaborada».⁵ Estos filósofos desempeñan el papel de *expertos* en cuestiones relativas a la moral.

Solucionar esos problemas requiere una dedicación intensiva y una preparación meticulosa. La profesionalización es inevitable.

Se deberá buscar una cooperación razonable entre el discurso público y el conocimiento y la experiencia de lo moral.

1.3. Cambios en el estatus social de la moral, relacionados con el proyecto de una ética aplicada

1. Los «problemas» son opciones de actuación que no se pueden clasificar de forma clara y determinante como «admisibles» ni tampoco como «despreciables» desde el

⁴ Ibid., p. 51.

⁵ Ibid., p. 53.

punto de vista moral. En su exposición se deben mostrar las diversas perspectivas del problema y de su solución: «Por un lado – por otro lado». Existen buenos argumentos tanto para una parte como para la otra. La ética aplicada prevé la existencia de problemas morales no solucionados y presupone la necesidad de encontrar una solución para los mismos.

2. La solución adecuada no existe previamente, sino que se construye. La ética aplicada trata de lograr nuevas soluciones para nuevos (aunque en ocasiones también antiguos) problemas. Conseguir una nueva moral (que es necesario y posible).

Pero no todo puede ser permitido al hacer la nueva moral. Y así llegamos a la segunda conclusión.

SEGUNDA CONCLUSIÓN: La ética aplicada «no puede seguir siendo considerada una variable independiente que, al menos en apariencia, nace fuera de las relaciones sociales y sirve como medida atemporal para someter a juicio dichas relaciones. Se convierte en objeto de una reflexión que ella modifica y, en consecuencia, en una institución social desarrollable (...). Para solucionar directamente los problemas, se positiviza; esto es, se convierte en el resultado de la ‘construcción’ o disposición humanas».⁶

3. La ética aplicada plantea la cuestión de la responsabilidad no sólo de las consecuencias de nuestras acciones, sino de las consecuencias de la moral establecida por nosotros.

La ética aplicada no es relativista. Se basa en la suposición de que los problemas morales se pueden solucionar de forma adecuada y objetiva.

1.4. Observaciones sobre el modo de pensar y de argumentar de la ética aplicada

1. La justificación de los juicios particulares no proviene únicamente «de arriba», sino también de un sentido horizontal y «desde abajo». La estrategia de creación predilecta de la ética aplicada se acerca bastante a lo que John Rawls denominó «equilibrio reflexivo». Este método renuncia a los privilegios de un determinado tipo de convicciones morales. El «equilibrio reflexivo» significa la construcción de una red lo más amplia posible de convicciones que se sostengan mutuamente.

Apelar a normas generalmente aceptadas: derechos humanos, dignidad humana...

2. Otra limitación es la existencia de pluralidad de convicciones morales divergentes.

Rawls nos habla del «factum del pluralismo». Y la ética aplicada debe tener en cuenta la pluralidad de valores y principios rivales. Para ello se ofrecen soluciones procedimentales.

Y con eso llegamos a la tercera conclusión:

TERCERA CONCLUSIÓN: «La aspiración característica de la ética aplicada a alcanzar la relevancia práctica directa conduce a la preferencia de una forma ‘pragmática’ de pensar y de argumentar (...). El pensamiento moral pierde su carácter categórico y se convierte en un medio para igualar intereses diversos; la ‘verdad’ o rectitud de sus resultados se mide por el incremento de su ‘adecuación’, ‘realizabilidad’ o ‘exigibilidad’»⁷

⁶ Ibid., pp. 58-59.

⁷ Ibid., p. 66.

3. La ética aplicada tiene que pagar un precio por sus beneficios en cuanto a relevancia práctica. Algunos lo consideran la liquidación de la filosofía.

Si la corrección moral no es algo dado de antemano y debe construirse, ¿qué garantías tenemos de que no esté todo permitido? La construcción de la moral no es equiparable a la arbitrariedad. No politización ni juridización de la moral. Sí, afrontar los problemas.

2. EL MODELO DE APLICACIÓN DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

Buena parte de los que escriben de filosofía recibieron con escepticismo el surgimiento de las éticas aplicadas. Les resultaban incómodos los nuevos candidatos a objeto de la filosofía: las biotecnologías, las organizaciones empresariales, la actividad económica, el desarrollo de los pueblos, las profesiones, los medios de comunicación, etc. Pero desde la vida cotidiana se pedían respuestas pensadas interdisciplinariamente. Como dice Cortina, «las éticas aplicadas nacieron, pues, más que por ‘imperativo filosófico’, por *imperativo de una realidad social que las necesitaba en sociedades moralmente pluralistas*».⁸

Entre los modelos de aplicación, resulta muy destacable la propuesta de la ética del discurso.

2.1. La propuesta de Apel: La Parte A y la Parte B de la ética del discurso

Apel dice que la ética del discurso se divide en dos partes fundamentales:

Parte A: La parte de fundamentación que abstrae de la historia anticipando contrafacticamente las normas de una comunidad ideal de comunicación.

Parte B: La ética de la responsabilidad orientada a la historia, la cual contiene una dimensión teleológica.

El telos de esta ética no es comparable con el telos del aristotelismo, pues no prescribe la realización de la vida buena. El telos de Apel consiste en la realización, a largo plazo, de las condiciones de aplicación de la ética del discurso -lo cual se logra tendiendo a la anulación de la diferencia entre la comunidad ideal de comunicación y la real-. Según Apel, este telos mismo es aún «un *principio regulativo válido universalmente* para la acción de cada hombre y, en tanto, un *deber incondicional*»⁹.

Así pues, la *arquitectónica de la ética del discurso*¹⁰ queda constituida de la siguiente manera:

A priori de la argumentación: entrecruzamiento dialéctico del presupuesto de la comunidad real e ideal de comunicación.

Parte A: Explicación, abstractiva de la historia, del *a priori* de la comunidad ideal de comunicación.

⁸ Adela Cortina, «El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional», en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 14.

⁹ Karl-Otto Apel, «Diskursethik» (hay trad. it. en *Etica della Comunicazione*, Jacca, Milán, 1992, y trad. franc. en *Éthique de la discussion*, Cerf, París, 1994) artículo inédito en alemán, Francfort del Meno, 1992, p. 51.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 52.

Parte A1: Fundamentación última reflexiva de las normas básicas ideales: justicia, solidaridad y corresponsabilidad. (De la parte A1 a la parte A2 se pasa mediante un principio procedural de universalización (U) para los discursos prácticos).

Parte A2: Fundamentación de las normas materiales, referidas a la situación, en los discursos prácticos.

Parte B: Explicación del *a priori* de facticidad de la responsabilidad referida a la historia.

Parte B1: Justificación ética del uso de la racionalidad estratégica contra la racionalidad estratégica y del monopolio de la violencia del Estado de derecho.

Parte B2: Fundamentación del principio formal de la complementación de la racionalidad estratégica con racionalidad comunicativa para la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de A2.

2.2. La ética aplicada como hermenéutica crítica

Siguiendo la tendencia de Apel de atender a la historia en la aplicación de la ética del discurso, otros autores ético-discursivos han propuesto sus propios modelos de aplicación en los que tratan de ampliar o corregir los problemas encontrados en el planteamiento de Apel. Una de esas propuestas es la de Kuhlmann, que distingue entre a) «*Filosofía 1*» como ética del discurso, donde se fundamenta el principio moral, b) *La instancia de la experiencia*, que parte de los problemas concretos y los valores concretos de las personas implicadas, y c) «*Filosofía 2*» en conexión con Rawls, que introduce la idea del equilibrio reflexivo, y que ofrece propuestas normativas con contenido y por lo tanto falibles. Kuhlmann llama a éstas últimas «justificaciones toscas». Una vez obtenidas esas «justificaciones toscas» con contenido el siguiente paso es convertirlas en «justificaciones sutiles», comprobando si transgreden o no el principio moral fundamentado en el primer paso, con lo cual, la aplicación no es estrictamente deductiva sino circular, Kuhlmann dice sobre este último paso que «eso es de nuevo filosofía 1, que al final se inserta para la prueba y entonces la justificación sutil del resultado ganado así».¹¹

Cortina entiende, al igual que Apel, que actuar siempre según el principio de la ética del discurso tal y como se expresa en la parte A sería una irresponsabilidad, y acepta la ampliación de este principio mediante una parte B, donde la racionalidad comunicativa viene mediada por el uso de la racionalidad estratégica. El objetivo de esta mediación es doble 1) la conservación del sujeto hablante y de cuantos de él dependen, y 2) poner las bases materiales y culturales para que algún día sea posible actuar comunicativamente sin que con ello peligre la conservación propia y ajena. Sin embargo, Cortina realiza tres comentarios al modelo de aplicación propuesto por Apel:

¹¹ Wolfgang Kuhlmann, «Diskursethik und die neuere Medizin. Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen», en Jan P. Beckmann (ed.), *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, De Gruyter, Berlin / Nueva York, 1996, p. 117.

- 1º) «El necesario uso de estrategias es un factor importante en determinados ámbitos de la ética aplicada, como son el de la empresa o la política, pero no tanto en otros, como el de la bioética»¹².
- 2º) La propuesta de Apel no dice nada sobre cómo en cada ámbito social el reconocimiento de los afectados como interlocutores válidos da lugar a unos valores específicos en ese ámbito.
- 3º) «La distinción de niveles (A y B) da la sensación de que descubrimos un principio y tenemos que diseñar un marco para aplicarlo a los casos concretos, cuando en realidad se trata de descubrirlo en los distintos ámbitos y averiguar cómo debe modularse en cada uno de ellos».¹³

Cortina propone un modelo de ética aplicada como *hermenéutica crítica*, con la siguiente arquitectónica:¹⁴

1. *El marco deontológico* (el momento «kantiano»).

Según esta autora, la estructura de la ética aplicada no es deductiva, tal y como la propone Apel, pero tampoco inductiva, sino que es circular. No se trata de aplicar principios generales a casos concretos, sino descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común. Se trata de buscar junto a los especialistas de cada campo qué *principios de alcance medio* y qué *valores* se perfilan en él y cómo deben aplicarse en los distintos contextos. La interdisciplinariedad aquí es una urgencia.

Para la aplicación necesitamos contar no sólo con la ética del discurso sino con todas las demás teorías éticas. El elemento coordinador será la ética del discurso, porque se basa en la acción comunicativa y en la argumentación, que constituyen el medio de coordinación de las actividades humanas.

2. *Ética de las actividades sociales* (El momento «aristotélico»).

La ética individual es insuficiente, es necesario integrar en ella la acción colectiva. La ética aplicada debe examinar las actividades sociales.

Cualquiera de las actuales éticas aplicadas debe recorrer los siguientes pasos, que la autora ha llamado en alguna ocasión parte C de la ética del discurso:¹⁵

- 1) Determinar claramente el *fin específico*, el *bien interno* por el que la actividad respectiva cobra su sentido y legitimidad social.
- 2) Averiguar cuáles son los *medios* adecuados para producir ese bien en una sociedad moderna.
- 3) Indagar qué *principios de alcance medio*, *virtudes* y *valores* es preciso incorporar para alcanzar el bien interno.
- 4) Atender a la *legislación vigente* en esa materia.

¹² Adela Cortina, «El estatuto de la ética aplicada. Herméutica crítica de las actividades humanas», *Isegoría*, nº 13, 1996, p. 127.

¹³ Ibid.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 127-134; Adela Cortina y Emilio Martínez, Cap. 6: «Ética aplicada», *Ética*, Akal, Madrid, 1ª ed. 1996, 2ª ed. 1998, pp. 151-165.

¹⁵ Cf. Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 175.

- 5) Comprobar si el modo de desarrollar la actividad expresa los *valores de la ética cívica* de la sociedad en la que se inscribe y los derechos que esa sociedad reconoce a las personas.
- 6) Averiguar qué valor de justicia exige realizar en ese ámbito *el principio de la ética del discurso*, propio de una moral crítica universal, que permite poner en cuestión normas vigentes.
- 7) Conocer los *datos de la situación*, que deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible.
- 8) Dejar la toma de *decisión en manos de los afectados* que, con la ayuda de instrumentos de asesoría, ponderarán las *consecuencias* sirviéndose de criterios tomados de distintas tradiciones éticas.

Existen dos líneas preponderantes de entender la ética aplicada: la «pragmática» y la «hermenéutica». Ambos enfoques son de carácter contextualista y situacional.

Por su parte, Jesús Conill ha escrito un interesante trabajo¹⁶ sobre esta cuestión con el siguiente propósito: Dar cuenta del carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas, para precisar la noción actual de «ética aplicada» y ofrecer un marco filosófico fundamental, el de la *hermenéutica crítica*, para el ejercicio público de la razón a través de las diversas éticas aplicadas (contando con la aportación de la casuística y la deliberación).

La hermenéutica crítica puede capacitarnos para comprender mejor el sentido de las actividades humanas y propiciar la eficacia social de las éticas aplicadas.

2.3. Dificultades e hipótesis para una ética aplicada

Los problemas de nuestro mundo, como son la destrucción de la ecosfera, el hambre, el racismo, la guerra, etc., piden respuestas también a la filosofía, la cual ha realizado para ello un «giro aplicado». Pues la filosofía moral (ética) tiene como tareas, no sólo 1) dilucidar en qué consiste lo moral, y 2) fundamentar lo moral, sino también 3) aplicar los principios éticos a los distintos ámbitos de la vida cotidiana, aunque no puede prescribir de forma inmediata las actuaciones en los casos concretos.

La ética aplicada se enfrenta a tres dificultades:

- 1) No puede ser una moral más.
- 2) No hay ninguna ética aceptada por todos.
- 3) Cada ámbito de aplicación es peculiar.

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas coinciden en que la misión de la ética es fundamentar lo moral, pero discrepan en lo que atañe a su aplicación. Mientras que para Habermas la ética se limita a esclarecer el significado del término «correcto» aplicado a una norma, para Apel cabe distinguir dos partes en la ética: Parte A de fundamentación del principio ideal, y Parte B de aplicación a contextos concretos siguiendo el principio de la responsabilidad (observar las consecuencias). En la Parte

¹⁶ Jesús Conill, «El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas», en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas*, op. cit., pp. 121-142.

B, la racionalidad comunicativa es mediada con la estratégica persiguiendo dos metas: 1) la conservación, y 2) poner las bases para la realización del ideal.

Adela Cortina, por su parte, aventura seis hipótesis para una ética aplicada:

- 1) Ética aplicada no significa usar siempre la racionalidad estratégica como respuesta a un mundo estratégico.
- 2) La estructura de la ética aplicada no es ni deductiva ni inductiva, sino circular, una hermenéutica crítica.
- 3) En los procedimientos de toma de decisión -que podríamos llamar Parte C de la ética del discurso- es preciso tener en cuenta la actividad en cuestión y su meta, los valores, principios y actitudes de los sujetos, la modulación del principio ético dialógico y los datos de la situación. Las decisiones serán tomadas por los afectados.
- 4) La ética del discurso no es rival, sino coordinadora del resto de las éticas.
- 5) Hay que tener en cuenta todos los modos históricos de entender lo moral.
- 6) La ética aplicada viene a ser una ética cívica referida a los valores compartidos por la sociedad civil.

3. HACIA UNA ÉTICA DE LA ÉTICA¹⁷

3.1. Elementos claves de una ética de la ética

Vittorio Hösle ha reflexionado sobre una ética aplicada que constituye un gran desafío: la «ética de la ética», es decir, la ética de los profesionales que se dedican a la ética. Aquí el punto clave de reflexión es la relación estos profesionales con su audiencia potencial.

Hösle escribe: «En tanto la actividad ética no es una meta en sí misma sino que está dirigida a la acción, el ético debe buscar actuar de acuerdo con su propia teoría en cada respecto. Es ciertamente verdad que una teoría ética nunca puede ser refutada por el hecho de que sus representantes no se conducen ellos mismos de acuerdo con ella; pero tales eticistas deben ser sujetos a juicios morales más severos que otra gente que actúa violando mandatos morales, porque la discrepancia entre la enseñanza de los primeros y sus vidas tiene un efecto especialmente descorazonador. Los modelos personales no ofrecen la justificación para la validez de los juicios morales, pero motivan a la gente a actuar moralmente de un modo significativamente más profundo de cómo lo hace la fundamentación más completamente racional».¹⁸

El ético, por ejemplo, no debe ejercer su poder, cuando lo tenga, de modo arrogante. Y si lo hace, las consecuencias negativas para el desarrollo de la ética en la sociedad son especialmente graves.

Pero el profesional de la ética que no hace nada tampoco es aceptable.

En muchos casos, las comisiones éticas pacifican la opinión pública sin cumplir su cometido, y simplemente dan trabajo a los filósofos.

¹⁷ Vittorio Hösle, *Morals and Politics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004 (original en alemán, en 1997).

¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

La persona ideal poseerá la *virtud ética* además de todas las virtudes morales, es decir, la *capacidad de defender esas virtudes en el marco de una teoría ética*. El Sócrates de Platón posee ambas virtudes las morales y las éticas. «No obstante, esto no significa, primero, que la virtud ética —es decir, la capacidad para conducir argumentación competente sobre temas morales— haga innecesario tener las virtudes morales usuales; o, segundo, que uno no pueda ser una persona moral sin implicarse en la reflexión ética»¹⁹.

En opinión de Höhle: «Una persona moral debe no sólo hacer algo más que comprometerse en la reflexión ética —debe también, por ejemplo, actuar de acuerdo con su propia ética».²⁰

Es la ética misma la que requiere que las demandas de la ética y las demandas de la acción sean equilibradas; «y la sonrisa con la que el hombre práctico, quien ha ejercido durante largo tiempo responsabilidades importantes habitualmente saluda al ético profesional, quien no ha hecho él mismo nada y que le gustaría decirle al hombre práctico lo que debería hacer, no está siempre, pero, a menudo, justificada».²¹

El profesional de la ética tiene que conectar la teoría nueva que proponga con las actitudes y costumbres que practica, reconociendo también lo valioso de éstas.

La reflexión ética es negativa en tanto desplaza sentimientos morales.

El profesional de la ética puede pensar en ocasiones que su papel es poco relevante en la sociedad, que, a fin de cuentas, lo que haga o deje de hacer influirá poco en los demás. Höhle nos dice que el eticista no debe ni minusvalorarse ni sobrevalorarse. «Minusvalorarse lleva a no conseguir lo mejor que uno puede hacer, mientras que sobreestimarse fácilmente conduce a formas de autodecepción y de involuntaria hipocresía».²² Concentrarse en lo esencial es prudencia moral.

Pero, ¿cómo actuar cuando los otros no son morales? El propio profesional de la ética puede pensar que no está obligado a actuar éticamente, en tanto los demás tampoco lo están haciendo. Pero el que alguien deba dejar de ser moral es auto-contradictorio.

Por otro lado, el ético debe evitar juzgar de modo tajante el modo de actuar de aquellos que se encontraban en situaciones que él nunca vivió. No es lo mismo un juicio moral si uno no ha vivido en la situación de excepcionalidad. Si uno no ha sido miembro de un Estado totalitario no puede juzgar a los que no fueron capaces de oponerse. La crítica requiere de una especial relación con el transgresor. O el sentimiento de auto-respeto o auto-valor del ofensor (sin el que es inconcebible el progreso moral) se dañaría. Tiene, como consecuencia, que ofrecer orientaciones, ideas de referencia, y caminos para actuar en un determinado sentido, pero ser muy cauto a la hora de evaluar actuaciones de personas concretas en el pasado, tratando de ponerse en el lugar de dicha persona, sintiendo como ella. En cualquier caso, sus recomendaciones tendrán más valor si se implica en casos reales, concretos, y actuales.

¹⁹ Ibid., pp. 82-83.

²⁰ Ibid., p. 83.

²¹ Ibid., p. 83.

²² Ibid., p. 85.

3.2. El poder del profesional de la ética frente a los inexpertos en este saber, y la importancia del reconocimiento recíproco.

El que se relaciona con personas muy inteligentes tiene el sentimiento de que es instrumentalizado por ellos.²³

Höslé entiende que es más alto comunicar la verdad que quedársela. Si se parte de la intersubjetividad es consistente querer transmitir una teoría.

Höslé también afirma: «Una posición, que no presta reconocimiento por principio a los otros, no es comunicable, porque la comunicación deja participar a los otros siempre ya en la misma medida en la propia posesión de la verdad —real o supuesta».²⁴

El positivista del poder realmente consecuente no habla sobre su posición; sobre ella no se puede hablar, sobre ella es necesario callar.

Para Höslé se produce «una autocontradicción performativa en la comunicación de la denegación a reconocer en principio a los otros».²⁵

Trasímaco, en el diálogo de Platón, defiende el positivismo del poder, pero comete autocontradicción performativa al entrar en diálogo.

El profesional de la ética no puede ser egoísta, no puede querer ejercer su poder sobre otros (en este caso su saber sobre la ética), para que actúen de acuerdo a como el éticista considera que es lo correcto. Esto resultaría contradictorio.

Pero, ¿cómo resolver el problema de que unos no sólo saben más de ética que otros, sino que también son más inteligentes que otros? Höslé recuerda que los seres humanos no son igual de inteligentes, que a este hecho empírico no hay que dar sacudidas, y que la voluntad fanática de construir aquí igualdad podría conducir en primer lugar sólo a una mayor desigualdad, a saber: a una limitación del derecho a seguir adelante el propio genoma, por parte de los que están por encima o por debajo de la media de la inteligencia —así como, en segundo lugar, a una eliminación de la cultura en un Estado totalitario.

Hay también un problema que algunos éticos del discurso como Apel y Habermas, al igual que Kant, no han resuelto, de hecho, que apenas han considerado como problema. Se trata de la cuestión motivacional psicológica, de por qué un ser humano se comporta moralmente. Aunque alguien pueda aceptar la validez de la fundamentación última apeliana eso no conduciría necesariamente a que esa persona actuara moralmente. Sólo una base emocional puede llevar a que los hombres experimenten la intersubjetividad como en el amor y en la amistad, que representan más que una mera suma de intereses particulares.

Adela Cortina, sí ha abordado la dimensión de los sentimientos desde la perspectiva de la ética del discurso, proponiendo una ética de la razón cordial.²⁶

²³ Vittorio Höslé, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, C.H. Beck, München, 1990.

²⁴ *Ibid.*, p. 245.

²⁵ *Ibid.*, p. 245.

²⁶ Adela Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Nobel, Oviedo, 2007.

3.3. ¿Es posible ser un buen profesional de la ética y ser a la vez poco ético?

Según Hösle: «Es posible ser un buen ético y una persona viciosa al mismo tiempo».²⁷ Esta afirmación resulta sorprendente. Al parecer, este autor parece referirse al hecho de que un profesor de ética puede escribir una teoría ética muy bien articulada y que represente un verdadero avance ético y, sin embargo, ser una persona viciosa. Pero aclara: «Es la naturaleza de la ética, como disciplina práctica, no obstante, solicitar que se actúe de acuerdo a sus conocimientos (...), el completo fin de la ética es preguntar por actos de acuerdo con ella».²⁸

Es posible desarrollar una teoría ética correcta porque es una tarea teórica, pero, no obstante, los hechos son también una exigencia ética: «La esfera moral se fundamenta en la razón, no en hechos sociales, pero los hechos sociales tienen que interpretarse como aproximaciones a las exigencias de la esfera moral».²⁹

Pero, ¿qué teoría ética sería la más adecuada para un profesional de la ética? Hösle propone trabajar una teoría que trate de articular tantas tradiciones como sea posible.

CONCLUSIONES

Los filósofos que trabajan en el campo de la ética aplicada realizan su actividad no sólo como profesores de ética, sino también, a menudo, como consultores, miembros de comités de ética, elaboran informes. En esas tareas, suelen reflexionar sobre la ética de otras profesiones (medicina, enfermería, periodismo, ingeniería...), pero, ¿cuáles son los parámetros que permiten evaluar si un especialista en ética está actuando éticamente? ¿Qué criterios deben orientarle? ¿Cuál es la finalidad del profesional de la ética? ¿Cuáles son los valores que le permiten saber si está persiguiendo dicha finalidad éticamente? La ética aplicada va a tener que enfrentarse a un gran desafío: elaborar una ética de la ética.

Vittorio Hösle, uno de los pocos autores que ha abordado esta difícil cuestión nos dice que «es posible ser un buen ético y una persona viciosa al mismo tiempo». ¿Podemos concluir entonces que la ética es una actividad intelectual, pero no una actividad vivencial? ¿Podemos decir que la experiencia moral que se obtiene como consecuencia de ser una persona virtuosa no aporta ningún conocimiento adicional relevante al conocimiento que se obtiene a través del razonamiento moral? ¿Podría un buen ético, que sea a la vez una persona viciosa, ser un buen consultor ético para afrontar situaciones concretas? El médico que tiene todos los conocimientos actuales de cirugía, no puede arriesgarse a realizar una operación sobre un paciente si no ha tenido previamente la experiencia de cómo se hace dicha operación, por ello mismo, tampoco puede enseñar cómo se hace y, en consecuencia, no se puede decir que sea un buen médico. ¿No ocurre lo mismo con el ético?

Yo creo que los conceptos de «buen ético» y «persona viciosa» son conceptos graduales. Es decir no son del tipo «todo o nada». Creo que se puede ser un buen ético sin actuar de un modo perfectamente moral, por lo tanto, teniendo algunos vicios. Pero no se puede ser un buen ético si se es una persona muy viciosa, porque la falta

²⁷ Vittorio Hösle, «On the Methods of Ethics», artículo inédito, Notre Dame, 2008, p. 1.

²⁸ *Ibid.*, p. 1.

²⁹ *Ibid.*, p. 1.

casi completa de experiencia virtuosa le impediría articular una teoría que pudiera ser aplicable en la realidad.

Hago también la precisión de que un buen ético, en mi opinión, no es una persona que conoce todo el pensamiento de la historia de la ética desde su origen hasta la actualidad. Un buen ético es una persona que aporta una propuesta propia de pensamiento ético a partir de unos conocimientos amplios en esta materia. Una propuesta que no puede desconectarse de su experiencia moral.

Conecto esta reflexión con la línea de trabajo que estamos desarrollando algunos profesores en la Universidad de Valencia, destacando el pensamiento de Adela Cortina. Para esta autora no hay fundamentación sin aplicación ni aplicación sin fundamentación, idea que yo también comparto. Partiendo de la hermenéutica crítica, yo entiendo que no es posible ser un buen ético y una persona completamente viciosa al mismo tiempo.

Ciertamente, debemos reconocer que los grandes filósofos de la historia no siempre se han destacado por ser modelos de virtudes, y en ocasiones, han actuado de modo más bien vicioso. Eso me lleva a expresar la necesidad de profundizar en la «ética de la ética», pues, obviamente, no puede ser que todo lo que la ética pueda ofrecer a la humanidad sean argumentos hilvanados con cierta lógica. La ética ha de ser capaz de ofrecer también modelos de actuación que permitan reconocer en qué consiste este saber, observando a aquellos que la enseñan.

LA DEFENSA AVERROÍSTA DE LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA Y DE LA CIENCIA

Pilar Herráiz Oliva
Universidad de Murcia

Abstract: In the 13th Century, at the Paris Arts Faculty, Averroism arises as a philosophical movement that, previous to the Enlightenment, defends the autonomy of reason, philosophy and science. Within such movement lay the roots of the secularization and specialization of science and the origins of the modern way of understanding its philosophical foundations. To show these issues, the Averroist Boethius of Dacia will be taken as a paradigm.

Keywords: Averroism, Boethius of Dacia, autonomy of philosophy, science, ethics, theology.

I. INTRODUCCIÓN

La difusión de la obra de Aristóteles en el siglo XIII trajo consigo una revolución intelectual. Con la llegada de la obra aristotélica a las recién constituidas universidades europeas, se inicia una especialización y secularización de los saberes que llegará hasta nuestros días.

Entre 1255 y 1265, con la segunda gran entrada de Aristóteles en Occidente, surge en París el movimiento averroísta. El término «averroísmo» hace referencia, principalmente, a las doctrinas derivadas de Averroes, Comentador por excelencia de Aristóteles, que eran seguidas por algunos miembros de la Facultad de Artes de París en el siglo XIII.

El averroísmo latino, también llamado «aristotelismo radical» o «aristotelismo heterodoxo» se caracteriza, fundamentalmente, por defender la autonomía de la filosofía frente a la autoridad teológica. Asimismo, defiende la separación de filosofía y teología, considerándolas ámbitos independientes, y sostiene que la filosofía ha de reconocerse como una esfera de conocimiento con valor propio.

La concepción del mundo, sometida a la autoridad religiosa, entra en crisis: un nuevo ideal ético y una nueva concepción del *status* epistemológico de la filosofía y de la ciencia procurarían una ruptura con la tradición anterior.

La defensa averroísta de la filosofía como ámbito de investigación autónomo se sustenta en una vuelta a la concepción clásica de la ética para la que la vida feliz y más elevada es aquélla que se dirige al estudio de la sabiduría, y no hacia el ideal de santidad. Esta ruptura con la concepción de la ética, centrada ahora en la felicidad en la vida terrena, se enfrenta a la teorización acerca de una posible vida después de ésta, que ofrecía el marco teológico. El ideal de santidad, poco a poco, va perdiendo

terreno para dejar paso a una nueva corriente de pensamiento para la que la vida «filosófica» es superior a las demás.

Por otra parte, el averroísmo fue precursor de la especialización de las distintas ciencias, incluida la filosofía, al sostener que cada una de ellas tiene una metodología propia, un objeto de estudio determinado y unos principios y leyes desde los que realizar sus inferencias e investigaciones. O lo que es lo mismo: cada esfera del conocimiento tiene un ámbito epistemológico determinado y, con ello, «especial». En esta línea metodológica, ninguna ciencia ha de inmiscuirse en las demás, pues ha de atenerse a su esfera de competencia epistemológica y a aquellos principios de demostración e investigación que le son propios.

En definitiva, podemos afirmar que debemos al movimiento averroísta y a su defensa de la autonomía de la filosofía el inicio de la secularización de las distintas disciplinas del saber. Del mismo modo, es el averroísmo el precursor de la concepción de los saberes, de las distintas ciencias, como esferas especializadas de conocimiento.

La filosofía, ahora concebida como saber autónomo, recuperará su *status* de investigación racional rigurosa con un objeto propio, aun cuando éste sea tan amplio como la propia realidad. Gracias a las reivindicaciones del movimiento averroísta, es posible dejar a un lado la pura especulación deductiva para observar la contingencia del mundo empírico. Así, de manera paulatina, empieza a desvanecerse el paradigma clerical en los distintos ámbitos de conocimiento.

Con todo, debemos dos grandes conquistas a las luchas que el averroísmo desempeñó en su momento. En primer lugar, nuestro mundo occidental debe al averroísmo un gran avance en cuanto a la fundamentación de las distintas ciencias, pues éstas empiezan a concebirse como ámbitos de investigación autónomos, especializados y secularizados. En segundo lugar, les debemos un gran desarrollo de la investigación filosófica y científica, pues, a partir de este momento, la filosofía no sólo se concibe como una esfera de investigación con valor propio, sino también, de la mano de la nueva concepción ética, como la esfera de conocimiento más elevada para el hombre.

No podríamos conocer estas cosas si no atendiéramos a la lucha que los aristotélicos radicales llevaron a cabo en su momento para hacer ciencia, filosofía, como algo desvinculado de la teología.

Para mostrar todas estas cuestiones de primera mano, se tomará como paradigma la posición sostenida por Boecio de Dacia, quien, junto a Siger de Brabante, era el máximo exponente del movimiento averroísta.

Puesto que su defensa de la filosofía como ámbito autónomo está íntimamente relacionada con el nuevo ideal ético, en primer lugar se mostrará cuál es su concepción ética y en qué modo ésta está relacionada con su concepción de la filosofía y de la ciencia. En segundo lugar, se mostrará en qué consiste la defensa de la autonomía de la filosofía y de la ciencia. Por último, se atenderá a la propuesta metodológica científica de Boecio de Dacia, que es la de dividir y delimitar las distintas esferas de conocimiento como ámbitos epistemológicos especializados.

II. ÉTICA Y FILOSOFÍA EN BOECIO DE DACIA

De Boecio de Dacia desconocemos sus fechas de nacimiento y muerte. Sabemos que empezó a ser maestro de artes alrededor de la mitad de la década de 1260, que todas

sus obras datan de antes de 1277 (año de las Condenas más fuertes al averroísmo)¹ y que sus obras están en el catálogo medieval de obras de los dominicos, lo que indica que en algún momento de su vida se unió a ellos. Omar Argerami apunta que el códice parisino Nat. Lat., tras las 219 proposiciones condenadas, tiene una nota que le inculpa directamente, afirmando que él era el «principal defensor de estos artículos».²

Su concepción ética la encontramos en su opúsculo *De summo bono*, «Acerca del supremo bien». En él, alude a un «estado de perfección» en el que están los filósofos, al dedicar su vida al estudio de la sabiduría. Para su argumentación, sigue a Aristóteles y a su propia razón natural.

Hay, para Boecio de Dacia, un supremo bien capaz de garantizar la felicidad humana. Al principio del opúsculo citado, señala que él no se refiere al supremo bien en absoluto, sino a aquél que es posible para el hombre, de acuerdo con sus capacidades naturales, y cuya determinación puede establecerse por medio de la investigación racional. No entrará, en esto, en la felicidad posible en una vida venidera.³

La vida feliz, que es el supremo bien que puede obtener el hombre consiste, en palabras de Boecio, en «conocer lo verdadero, hacer lo bueno y deleitarse en ambas cosas».⁴ Éste es, según Boecio «el mayor bien que el hombre puede recibir de Dios y que Dios le puede dar al hombre en esta vida».⁵

Ahora bien, ¿cómo llega él a esta conclusión, dado que hemos dicho que se basa en las capacidades naturales del hombre?

En primer lugar, a la manera aristotélica, afirma que el supremo bien tiene que obtenerlo el hombre en términos de su capacidad más elevada. Y la capacidad más elevada del hombre es el intelecto. A su vez, el intelecto humano tiene una potencia especulativa y una potencia práctica. De acuerdo con su potencia especulativa, el supremo bien es «conocer lo verdadero y deleitarse en ello».⁶ Para conocer lo verdadero, el hombre ha de conocer la totalidad de los entes que existen a partir del primer principio. Por otro lado, según la potencia práctica del intelecto, el supremo bien es «hacer lo bueno y deleitarse en ello».⁷

Por eso, dice Boecio, «como el supremo bien que puede alcanzar el hombre es su felicidad, se sigue que en conocer lo verdadero, hacer lo bueno y deleitarse en

¹ En el presente escrito no se hablará en profundidad de las Condenas al averroísmo de 1270 y 1277. Una buena obra al respecto es Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racio-naturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988. Asimismo, a modo de introducción, se puede consultar *online* el artículo de Hans Thijssen «Condemnation of 1277», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation/>>.

² «Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus». Vid. Argerami, O., «La cuestión 'De aeternitate mundi': posiciones doctrinales», en *Sapientia*, 1973, vol. XXVIII, p. 99.

³ «Quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus», Boethius de Dacia, *De summo bono*, en *Bibliotheca Augustana*, <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/BoethiusDacia/boe_bono.html, f. 161rb, párrafo 1>.

⁴ «Concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque», Boethius de Dacia, *De summo bono*, f. 161ra, párrafo 4.

⁵ «Hoc enim est maius bonum quod homo a deo recipere potest et quod deus homini dare potest in hac vita», Boethius de Dacia, *De summo bono*, f. 161rb, párrafo 1.

⁶ «Cognitio veri et delectatio in eodem», Boethius de Dacia, *De summo bono*, 161ra, párrafo 2.

⁷ «Summum bonum quod est homini possibile secundum intellectum practicum est operatio boni et delectatio in eadem», Boethius de Dacia, *De summo bono*, f. 161ra, párrafo 3.

ambas cosas consiste la felicidad humana».⁸ Es más, el hombre que actúa así, actúa de acuerdo al orden natural y de acuerdo a aquello que le es innato desear. Con Aristóteles, Boecio afirma que todos los hombres desean, por naturaleza, saber.⁹

Con esta definición de la felicidad, no es de extrañar que Boecio afirme que el hombre que alcanza la felicidad, el hombre perfecto, no es otro que el filósofo, que es quien dedica su vida al estudio de la sabiduría. Esta característica del filósofo le proporciona, asimismo, la capacidad de hacer el bien, pues, al conocer el vicio, pero deleitarse intelectualmente en la búsqueda de la verdad, «el filósofo es más fácilmente virtuoso que los demás».¹⁰ Así, el filósofo es aquél que vive según lo que le es innato desear y según el orden natural.

Además, mediante el conocimiento de los entes causados, su naturaleza y su orden, el filósofo llega al conocimiento de las causas superiores, induciendo el conocimiento de una causa primera, eterna y perfectísima, que siempre se encuentra del mismo modo (en la que no existe el cambio).

Así, el filósofo alcanza la mayor felicidad posible, pues él se dedica a la contemplación de las causas más elevadas del universo. «La confluencia de la actividad más elevada (el entendimiento, *finis quo*) y el objeto más elevado de la contemplación (Dios, el primer principio, *finis cuius*), asegura la superioridad de la felicidad disfrutada por los filósofos» y, con ello, la superioridad de la vida filosófica entre el resto.¹¹

Desde este punto de vista, no es de extrañar que, siendo la vida filosófica la mejor actividad, la más elevada de entre todas las que puede realizar el hombre, Boecio considere que ha de dedicarse plenamente a la filosofía y que la tome como un ámbito epistemológico con valor *per se*, al que ha de dedicarse todo aquél que obre de acuerdo a la razón natural.

Ahora bien, dado que el filósofo es aquél que hace lo que le es innato y que vive de acuerdo al orden natural mediante la vía de la vida filosófica, cabe considerar en qué consiste exactamente esa dedicación plena a la filosofía. O lo que es lo mismo: cabe considerar en qué consiste la tarea filosófica.

En este sentido, la respuesta de Boecio es que la tarea del filósofo es investigar la naturaleza del ente en general (la naturaleza de la realidad), y esta investigación se ha de llevar a cabo por medio de la propia razón natural, es decir, por medio de argumentos. Todo aquello que no sea de naturaleza argumentativa no es ciencia, sino fe, y el hombre, siguiendo su propia naturaleza, ha de ocuparse de cuanto es demostrable racionalmente.¹² De ahí que, siendo ésta la ocupación del filósofo y puesto que

⁸ «Et quia summum bonum quod est homini possibile est eius beatitudo, sequitur quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana». Boethius de Dacia, *De summo bono*, 161ra, párrafo 5-16 rb párrafo 1.

⁹ «Omnes homines naturaliter scire desiderant», Boethius de Dacia, *De summo bono*, f. 161rb, párrafo 2.

¹⁰ «Actio autem philosophi est speculatio veritatis; ideo philosophus est facilius virtuosus quam alius», Boethius de Dacia, *De summo bono*, 161va, párrafo 2.

¹¹ Bazán, B., «Boethius de Dacia», en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 227-232, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 230.

¹² «Philosophus autem omnium rerum naturas docet (...). Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare; omnis enim quaestio disputabilis per rationem cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculatur; naturale, mathematicum et divinum. Ergo

la vida filosófica es la más perfecta, el hombre deba dedicarse a seguir a su propia razón haciendo filosofía sin más.

III. LA DEFENSA DE LA AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA Y DE LA CIENCIA

Una vez tratada la cuestión de la ética, pasaremos a ver la concepción de la filosofía y de la ciencia en Boecio de Dacia.

Para resolver esta cuestión, hemos de acudir de nuevo a la caracterización del averroísmo latino como movimiento que defiende la autonomía de la filosofía. El primer paso para desentrañar la cuestión acerca de la concepción de la filosofía en Boecio de Dacia hay que darlo en esta dirección, es decir, primero hay que conocer qué es exactamente la autonomía de la filosofía en este marco.

Para ello, hay que determinar, en primer lugar, qué cae dentro del concepto «filosofía» en la época en la que nos encontramos.

En general, «filosofía», en el siglo XIII, se refiere a todo aquello que no se obtiene por medio de la revelación, sino a través de la razón natural. En sentido académico, «filosofía» también es aquello que se estudiaba en la facultad de artes en el siglo XIII. En este sentido, no sólo la metafísica forma parte de la filosofía, sino también la física o filosofía segunda, llamada «filosofía natural». Ahora bien, el filósofo natural hace el trabajo propio de un científico de la época, dedicándose a observar el mundo natural y sus relaciones causales. Por otro lado, hemos de tener en cuenta, en esta caracterización de la filosofía, que la metafísica o filosofía primera también tenía el *status* de ciencia, siendo ésta, además, el entramado teórico para caracterizar las relaciones de las distintas ciencias entre sí.

Por todo esto, cuando decimos que el movimiento averroísta defendía la autonomía de la filosofía, se ha de decir que también la autonomía de la ciencia, pues en este momento ambas forman parte del todo de la filosofía.

Cuando los averroístas defienden la autonomía de la filosofía y de la ciencia, lo que están defendiendo es la posibilidad de examinar todo cuanto puede investigarse a la luz de la razón (autonomía teórica). A la vez, reivindican el llevar a cabo esta tarea con independencia de la teología (autonomía práctica).

La autonomía práctica de la filosofía estaba garantizada por la propia organización del *curriculum* de la Facultad de Artes, que ya no se concebía como una facultad «puente» hacia la facultad de teología, sino como un lugar en el que las distintas disciplinas se estudiaban como algo que tenía valor en sí mismo.¹³

La autonomía teórica de la filosofía descansaba en la separación estricta entre el discurso filosófico (*loquendo secundum philosophos*) y el teológico (*loquendo secundum theologos et secundum veritatem*) y el tipo de verdades de que ambos proporcionan.

Filosofía y teología se caracterizan como esferas distintas y separadas. En ocasiones, las cuestiones a tratar son las mismas (como, por ejemplo, la cuestión acerca de si el mundo es eterno o ha sido creado), pero no las consideran del mismo modo, pues la filosofía opera por medio de argumentos, mientras que las verdades de fe se

omnem quaestionem per rationes disputabilem habet philosophus determinare». Boethius de Dacia, De aeternitate mundi, en Bibliotheca Augustana, <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/BoethiusDacia/boe_mund.html>.

¹³ Pese a que la Facultad de Artes seguía teniendo el *status* de *facultas inferior*.

creen sin más. Sin embargo, en la mayoría de los casos, las problemáticas que tratan son distintas. La filosofía no se ocupa de los problemas teológicos, como, por ejemplo, el de la resurrección de los cuerpos, sino que, en ellos, hay que creer lo que dice la fe, es decir, hay que atenerse a la autoridad teológica.

Además de la diferencia en los temas, también hay diferencias en cuanto al tipo de verdades que se alcanzan mediante los distintos tipos de discurso. No debe entenderse esta diferencia en el tipo de verdad como una afirmación de la posibilidad de que existan dos verdades distintas e incompatibles entre sí, una filosófica y otra teológica, pues los averroístas no sostenían esto de ningún modo.¹⁴ Esta distinción ha de entenderse de otra manera.

La diferencia tiene que ver con el hecho de que las verdades que se obtienen por medio de la filosofía son relativas a su ámbito epistemológico (*veritas secundum quid*) y se obtienen por medio de la argumentación, mientras que las verdades reveladas son la verdad sin más (*veritas simpliciter*) y son indemostrables.

Así, afirmar filosóficamente «p es verdadero» sería, en realidad, afirmar «p es verdadero de acuerdo a los principios de la filosofía» (o de la ciencia determinada que esté en juego en ese momento), es decir, que «p» se sigue de los principios de una determinada ciencia. Con unos pocos conocimientos de lógica formal, veremos que eso no contradice a «p es falso».¹⁵ No lo hace porque «p es verdadero de acuerdo a» contradice a «p es falso de acuerdo a», y no a «p es falso» en absoluto. De hecho, no se puede confirmar o contradecir un enunciado filosófico con los enunciados teológicos ni a la inversa, porque los enunciados se encuentran en niveles distintos.

Una vez que hemos visto en qué consiste la defensa de la autonomía de la filosofía y cómo se relacionan filosofía y teología entre sí, podemos pasar a considerar cómo operan la filosofía y la ciencia desde el punto de vista de Boecio de Dacia. Es decir, podemos atender a qué es, exactamente, hacer filosofía, o lo que es lo mismo, ciencia, desde el punto de vista de uno de los principales representantes del movimiento averroísta.

IV. CIENCIA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN BOECIO DE DACIA

Hacer ciencia, filosofía, no es otra cosa que investigar todo lo concerniente a la realidad por cuanto nos es posible de acuerdo a nuestra facultad racional. Es decir, hacer filosofía es investigar la naturaleza de la realidad por medio de la razón.

Ahora bien, esta investigación acerca de la realidad de naturaleza argumentativa tiene una metodología determinada.

El paso previo que hay que dar a la hora de hacer ciencia es explicitar cuál es el alcance epistemológico de cada una de las esferas de conocimiento. Este paso es importante a la hora de delimitar los que son los dos grandes ámbitos de conocimiento: el de la fe (conocimiento por revelación) y el de la razón (conocimiento por demostración).

¹⁴ Con esto se hace referencia a la llamada «teoría de la doble verdad», pero, tal y como se verá a lo largo del presente escrito, esto no es lo que proponían los averroístas.

¹⁵ Vid. Marenbon, J., «The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350», pp. 262-274, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy (Acta Philosophica Fennica 48)*, Asztalos, M., Murdoch, J. E., Niiniluoto, I. (eds.), Helsinki, 1990, p. 267.

Cada ciencia (metafísica, filosofía natural o física, matemáticas, etc...) tiene sus propios principios demostrativos (axiomas), sus leyes (teoremas) y un objeto de estudio determinado. Así, cuando el filósofo natural, el metafísico o el matemático hacen ciencia, afirman sus conclusiones en relación a estos ámbitos, y los principios de los que parten limitan el alcance y la validez de su conclusión.

Por eso, una ciencia particular no tiene nada que decir, ni puede negar nada, acerca de todo cuanto cae fuera de su esfera de competencia epistemológica, es decir, «no debe negar aquellas verdades que no puede causar ni conocer»,¹⁶ aunque sí que tiene que negar aquellas verdades que contraríen sus principios y destruyan su ciencia.¹⁷

Desde esta perspectiva, hemos de ver cómo opera la ciencia en relación con la fe, pues, aparentemente sus enunciados se contradicen entre sí, con lo que una de ellas destruiría a la otra. Mientras que la fe cristiana nos dice, entre otras cosas, que el mundo tiene un comienzo (pues fue creado por Dios en un momento determinado) y que hubo un primer hombre, la filosofía natural, que se atiene a las relaciones causales naturales, nos dice, en estos casos, que todo ser humano tiene un padre y una madre y que el mundo es eterno.¹⁸

No obstante, lo que afirma o niega el filósofo tiene que ver con lo natural, con lo cognoscible racionalmente. El filósofo toma como causas a las causas naturales. De ahí que, con respecto a lo que dice la fe, el filósofo no pueda pronunciarse como tal, porque su ciencia se ocupa de lo que es demostrable y los artículos de fe no tienen demostración posible. Como cristiano, tiene que creer aquello que le es dado por revelación.

Mejor en palabras del propio Boecio: «Si objetas, la verdad de la fe cristiana, y también la verdad sin más, es que el mundo es nuevo y no eterno, y que la creación es posible, y que hubo un primer hombre (...). Así, por más que el filósofo natural no pueda causar ni saber estas verdades, porque los principios de su ciencia no alcanzan a tan ardua y oculta obra de la sabiduría divina, no obstante no debe negarlas. Por eso, aunque el filósofo natural no pueda conocer ni afirmar, a partir de sus principios, estas cosas que se han dicho, por cuanto los principios de su ciencia no llegan hasta ellas, no obstante no debe negarlas si otro las establece. Aunque no sean verdaderas por argumentos, sino por revelación hecha por alguna causa superior».¹⁹

¹⁶ «Quod veritates, quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, (...) negare non debet», Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, en *Bibliotheca Augustana, ibidem*.

¹⁷ «Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet», Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, en *Bibliotheca Augustana, ibidem*.

¹⁸ No reproduciré aquí las argumentaciones acerca de la eternidad del mundo, pues no son relevantes a la hora de tratar el tema que nos ocupa. Lo que sí es importante es tener en cuenta que, en la cuestión de si el mundo es eterno, Boecio de Dacia emplea argumentos filosóficos.

¹⁹ «Si autem opponas, cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter —quod mundus sit novus et non aeternus, et quod creatio sit possibilis, et quod primus homo erat (...). Quamvis naturalis istas veritates causare non possit nec scire, eo quod principia suae scientiae ad tam ardua et tam occulta opera sapientiae divinae non se extendunt, tamen istas veritates negare non debet. Licet enim unus artifex non possit causare vel scire ex suis principiis veritates scientiarum aliorum artificum, non tamen eas negare debet. Ergo licet naturalis haec quae praedicta sunt ex suis principiis scire non possit nec asserere, eo quod principia suae scientiae ad talia se non extendunt, non tamen debet ea negare,

Entonces, ¿cómo hacer ciencia, si la fe establece qué es lo verdadero? En primer lugar, hay que tener en cuenta que lo que acepta o niega el filósofo se restringe a su ámbito epistemológico y, con ello, lo que afirma no es la verdad *simpliciter*, sino que lo que afirma es verdadero o falso en relación a la ciencia que está haciendo en ese momento, que limita el alcance de sus conclusiones: la verdad científica es verdadera en relación a los supuestos de los que se parte. En segundo lugar, que las conclusiones que obtiene el filósofo se siguen de los principios y argumentos de los que parte, y, por lo tanto, que su argumentación es válida. Por último, hay que tener en cuenta que las conclusiones a las que llega el filósofo son, en algunos casos, falsas si las tomamos en absoluto, pero verdaderas en relación a la ciencia que él está haciendo en ese momento. Como bien apunta Sten Ebbesen «lo importante para el científico de Boecio es recordar siempre qué ciencia está haciendo en ese momento; cualquier cosa que conozca como metafísico, no puede utilizarla en cualquier otra ciencia, a no ser que forme parte del cuerpo de principios de esa ciencia».²⁰

Por estas razones, y por las que se han dado en líneas anteriores, filosofía y fe no se contradicen tomadas absolutamente, puesto que el alcance de la filosofía está limitado a cuanto es demostrable por medio de la razón atendiendo a las causas naturales.

De hecho, una parte importante de la comprensión de la realidad incluye conocer que ésta se organiza por medio de una serie de cadenas causales, que van incrementando este poder causal, hasta llegar a una causa primera cuya naturaleza es inescrutable. Así, como hay una serie de causas que el filósofo no puede conocer a la hora de hacer ciencia (pues muchas de éstas tienen que ver con la naturaleza de la voluntad divina, que no puede investigarse), hemos de remitirnos a aquello que obtenemos de las causas naturales. Por eso, cuando se hace ciencia natural, se está tratando con relaciones causales que siempre se mantienen de la misma manera a no ser que una causa superior, no natural, intervenga.²¹

El filósofo conoce la ley cristiana, es decir, conoce cuál es la verdad *simpliciter*. Y la acepta. Sin embargo, cuando hace ciencia, cuando se ocupa de la verdad *secundum quid*, no puede incorporar esta información (la de la fe) a sus principios, pues, si así lo hiciera, crearía un conjunto inconsistente de proposiciones entre las de la filosofía y las de la teología. Además, por cuestiones metodológicas, otra de las condiciones previas a la hora de hacer ciencia, es que el científico no sólo tiene que presuponer la existencia de su objeto, sino que también tiene que presuponer la verdad de los principios de los que parte para realizar su argumentación.

Con todo, las verdades de la fe y las de la filosofía no se contradicen tomadas en absoluto, puesto que se encuentran en niveles distintos. La ciencia y la filosofía se restringen a aquello que podemos razonar, mientras que en las cuestiones de fe no cabe el uso de la razón. De ahí que Boecio diga que «no hay ninguna cuestión que pueda ser discutible racionalmente que el filósofo no deba discutir y determinar en

si alius ea ponat, non tamen tamquam vera per rationes, sed per revelationem factam ab aliqua causa superiori». Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, en *Bibliotheca Augustana*, *ibidem*.

²⁰ Ebbesen, S., «The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito», en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*, pp. 269-290, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, p. 285.

²¹ Vid. Ebbesen, S., «The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito», *ibidem*, p. 284.

qué modo se encuentra en ella la verdad, por cuanto pueda comprender mediante la razón humana. Y la afirmación de esto es que todas las razones por las que se discute se toman de las cosas. De otro modo, serían una ficción del intelecto».²²

Así, si seguimos la argumentación de Boecio, no podremos ver en él indicio alguno de lo que la tradición posterior ha denominado «teoría de la doble verdad». Para que hubiera una «teoría de la doble verdad», según la cual cabe la posibilidad de sostener dos verdades contradictorias acerca de lo mismo, es decir, según la cual cabe la posibilidad de decir que algo es verdadero de acuerdo con la filosofía pero falso de acuerdo a la teología, las verdades filosóficas y las reveladas tendrían que ponerse al mismo nivel. Además, tendrían que tratar estrictamente acerca de lo mismo y de la misma manera.

Por esto, aun si dijéramos que los averroístas sostenían tal teoría, desde un punto de vista lógico, estaríamos cometiendo la falacia *secundum quid et simpliciter*, pues diríamos que ellos defienden, por ejemplo, que hubo un primer hombre y que no hubo un primer hombre, lo que es claramente contradictorio.²³ En lugar de esto, Boecio afirma que, si estamos haciendo ciencia, hemos de presuponer que todo hombre tiene un padre y una madre, aunque si atendemos a una cadena causal más elevada, de tipo divino, efectivamente hubo un primer hombre. Pero la existencia de este primer hombre no compete a la filosofía, sino a la teología.

V. CONCLUSIONES

Las reivindicaciones del movimiento averroísta suponen una ruptura con la tradición anterior, una revolución en el pensamiento. Con ellas, el paradigma clerical va perdiendo fuerza y dejando paso a una nueva concepción del mundo, de la filosofía, de la ciencia y de la ética, para la que el sabio es quien tiene que ocuparse de discutir estas cuestiones, pues entendían la actividad del filósofo como una tarea de búsqueda de la verdad. Para esto, no sólo habían de servirse de su propia razón, sino también de lo que habían dicho los antiguos, de entre los que Aristóteles era el filósofo por excelencia.

El movimiento averroísta defendía el uso libre de la crítica, de la razón, frente a quienes intentaban ponerle límites a lo ilimitable. Defendían el poder ser filósofos, el poder servirse de su propia razón, y no de instancias externas, para determinar la verdad. Además, no sólo reivindicaban el derecho a filosofar con libertad, sino también el derecho a enseñar todo esto en las aulas universitarias²⁴. Es decir, defendían la autonomía de la filosofía en sentido fuerte.

²² «Nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendendi potest. Et huius declaratio est, quia omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt; aliter enim essent figmentum intellectus», Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, en *Bibliotheca Augustana, ibidem*.

²³ Tal y como la enuncia Aristóteles en las *Refutaciones Sofísticas*, esta falacia consiste en considerar dos cosas que están a distinto nivel como si estuvieran en el mismo. Así, Sócrates puede ser simultáneamente blanco y no blanco si él es en realidad blanco y su pelo es negro, poniendo en relación un enunciado absoluto con uno negativo.

²⁴ Los maestros de artes averroístas consideraban que el maestro tenía el derecho, no sólo a buscar la verdad, sino también a discutir sus materiales con independencia de si eran o no verdaderos. En ellos

Las autoridades teológicas, conscientes de lo que esto suponía para su *status*, pronto intentaron sofocar el impulso que los averroístas dieron al pensamiento libre, condenando la nueva filosofía en varias ocasiones e intentando desprestigiarles acusándoles de herejía y de falsedades tales como la de sostener la teoría de la doble verdad.

Sin embargo, ni en la fundamentación que hace Boecio de Dacia de las distintas ciencias y su alcance epistemológico, ni en su defensa de la autonomía de las distintas ciencias entre sí y frente a la teología, podemos percibir algo parecido a una doble verdad. Lo que sí podemos percibir, en cambio, es una forma de entender la ciencia muy similar a la actual en cuanto a sus fundamentos.

Por esto, los intentos de los teólogos por suprimir la crítica fueron en vano, porque la Historia nos ha mostrado, en el transcurso de los hechos y del quehacer filosófico, que la batalla, finalmente, la ganó la filosofía.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- BOETHIUS DE DACIA, *De aeternitate mundi*, en *Bibliotheca Augustana*, <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/BoethiusDacia/boe_bono.html>.
 BOETHIUS DE DACIA, *De summo bono*, edición de *The Latin Library*, en <<http://thelatinlibrary.com/boethiusdacia/desummobono.html>>.

Fuentes secundarias

- ARGERAMI, O., «La cuestión De aeternitate mundi: posiciones doctrinales», en *Sapientia*, pp. 313-334, Vol. XXVII, 1972; *Sapientia*, pp. 99-124, Vol. XXVIII, 1973; *Sapientia*, pp. 179-208, Vol. XXVIII, 1973.
 BAZÁN, B. C., «Boethius of Dacia», en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 227-232, GARCÍA, J. J. E., NOONE, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
 EBBESEN, S., «The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito», en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, Medieval Philosophy, pp. 269-290, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.
 GRANADA, M. A., «El averroísmo en Europa», en *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval, pp. 163-191, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999.
 MARENBO, J., «The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350», pp. 262-274, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy (Acta Philosophica Fennica 48)*, ASZTALOS, M., MURDOCH, J. E., NIINIHUOTO, I. (eds.), Helsinki, 1990.
 McLAUGHLIN, M., «Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom», en *Church History*, vol. 24, nº 3, pp. 195-211, Cambridge University Press, septiembre, 1955.
 RAMÓN GUERRERO, R., «La transmisión a Europa de Averroes», en *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval, pp. 103-128, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999.
 THUISSEN, HANS, «Condemnation of 1277», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation/>>.

se encuentra la primera defensa fundamentada del derecho a la libertad de enseñanza. Vid. McLaughlin, M., «Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom», en *Church History*, vol. 24, nº 3, pp. 195-211, Cambridge University Press, septiembre, 1955, p. 199.

L'ATEISME RELIGIÓS DE SCHOPENHAUER

Joan David Mateu Alonso¹
Universitat de València

Abstract: This paper examines Schopenhauer's theory of religion and considers it a link between his metaphysics and his political philosophy. First of all, the paper will deal with the atheistic interpretation by Nietzsche, the criticism of Schopenhauer to Schleiermacher and the compatibilism between religion and atheism. Secondly, the issue will be the relationship between the two forms of metaphysics which Schopenhauer presents: philosophy and religion. Afterwards, the main point will be the social and political function of religion and the problems raised by his social and political philosophy. Finally some other readings of Schopenhauer's theory of religion will be taken into consideration and it will be argued that Schopenhauer can be considered a *sui generis* religious thinker in so far he is an atheist.

Keywords: Schopenhauer, philosophy of religion, metaphysics, political philosophy.

La relació de la filosofia de Schopenhauer amb la religió és un tema controvertit sobre el qual no han faltat interpretacions variades.² No falten textos que puguen fonamentar una o altra de les interpretacions: la defensa del cristianisme ascètic, l'elogi del budisme, la crítica de les religions del Llibre, l'atac contra el cristianisme radical inquisitorial, entre d'altres, són tesis exposades i defensades per un mateix pensador. En aquest text ens centrarem en alguns punts en concret: en primer lloc, tractarem del suposat ateisme de Schopenhauer, una tesi defensada per Nietzsche; després, en segona instància, ens centrarem en la relació entre filosofia i religió en la mesura que ambdues són formes de la metafísica, encara que ben diferenciades, segons Schopenhauer; a continuació, ens ocuparem d'una vessant de la teoria de la religió de Schopenhauer que considerem central, a saber, la seua relació amb la teoria de la societat i de la política. Finalment, oferirem una conclusió on resumirem la nostra tesi central, tot confrontant-la amb algunes interpretacions sobre la qüestió.

1. SCHOPENHAUER: UN ATEU RADICAL?

«Schopenhauer fou, com a filòsof, el *primer* ateu confès i implacable que hem tingut nosaltres els alemanys: la seua enemistat amb Hegel tenia ací el seu motiu de fons. Considerava la no-divinitat de l'existència com quelcom

¹ Aquest treball s'emmarca dins del grup d'investigació «Cultura y religión: Wittgenstein y la contra-il·lustración» (FFI 2008-00866), dirigit per Vicente Sanfèlix i finançat pel Ministeri de Ciència i Innovació.

² Veure a la bibliografia les referències de Gehlen, Horkheimer, Mannion i Regehly.

donat, copsable, indiscutible» (F. Nietzsche, *La gaia ciència*, §357, KSA, 3, 599-600).

Que Nietzsche va considerar Schopenhauer com el seu mestre en la filosofia és un fet que el mateix Nietzsche va constatar ja en la tercera intempestiva (*Schopenhauer com a educador*) i altres textos com les conferències sobre l'educació a Basilea; no obstant, també és objectiu de dures crítiques en els textos de maduresa a causa de l'ètica de la compassió o per l'apologia de l'ascetisme, aspectes que aproximarien Schopenhauer a un pensament dualista platònic i cristià. Com entendre la dualitat d'interpretacions que ens ofereix Nietzsche? Com és possible que Schopenhauer siga a la vegada ateu i que la seua filosofia siga una variació de temes cristians? Aquesta dificultat ens acompanyarà durant tot aquest treball i hem de tenir en compte que el propi Schopenhauer dóna peu a ambdues interpretacions.

No hem de perdre de vista la formació filosòfica del propi Schopenhauer, doncs ens pot donar alguna pista de com fer front a aquesta paradoxa. En la seua època d'estudiant a Berlín, el 1812, Schopenhauer va assistir a les classes de Schleiermacher sobre història de la filosofia i els apunts de classe que han arribat fins a nosaltres són un bon testimoni de la posició del jove Schopenhauer:

«[Schleiermacher:] Filosofia i religió no poden existir l'una sense l'altra: ningú no pot ser filòsof sense ser religiós. A l'inrevés, el religiós ha de fer seua almenys la tasca de la filosofia. *Ego*. Ningú que siga religiós assoleix la filosofia; no la necessita. Ningú que filosofe veritablement és religiós: camina sense crosses, perillósament, però lliure» (HN, II, 226).

Aquesta idea d'una separació entre filosofia i religió serà una constant en l'obra de Schopenhauer, el que no vol dir que ambdues esferes no puguen creuar-se en algun moment, però caldria estudiar en quines condicions (si com a teologia racional, com a filosofia de la religió o amb altra fòrmula). En tot cas, la crítica del jove Schopenhauer a les afirmacions de Schleiermacher apunten a que en definitiva la idea de Déu té un rerefons humà (a la manera de Feuerbach).³ Quan el mestre planteja que o bé hom té i ha tingut sempre present la intuïció de Déu o bé no la té ni la tindrà mai, Schopenhauer reformula aquesta *Anschauung Gottes* en termes antropològics:

«*Nego ac pernego* [Negue i renegue]. El concepte d'«intuïció de Déu» o no l'admet en absolut o ha de significar «l'autoconsciència suprema de l'ésser humà deslligada al màxim de la seua naturalesa sensible»» (HN, II, 226).

Evidentment, aquest apunt no permet parlar d'ateisme materialista (la relació de Schopenhauer amb el materialisme és ben polèmica i complexa), però sí que mostra una certa transformació de la metafísica religiosa en termes antropològics i mundans, la qual cosa ja deixa veure que Schopenhauer distingirà entre la metafísica propugnada per una religió i l'ètica que defensa, centrant-se sobretot en el valor

³ «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. [...] La religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre» (L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 2002, p. 65).

d'aquesta última i mesurant-la d'acord amb el seu paradigma de la moral ascètica i de la compassió.

En qualsevol cas, aquesta transformació de la idea de Déu en termes antropològics va ser ja assajada per un dels seus filòsofs favorits (més encara per la seua reflexió sobre la religió), David Hume, qui per exemple al §26 del resum del seu *Tractat de la natura humana* havia explicat que la idea de Déu era fruit de la reflexió sobre les operacions de la ment huma. De fet, Schopenhauer va voler traduir i editar els escrits de Hume sobre el tema de la religió, tant els *Diàlegs sobre la religió natural* com la *Història natural de la religió*. Per una banda, assumeix la crítica de Hume a l'abús del principi de causalitat que fan les religions en atribuir-li a la causa (Déu) unes propietats que no es segueixen per a produir l'efecte que se suposa ha generat (el món), però la crítica no es centra solament en una qüestió epistemològica (principalment als *Diàlegs*), sinó, per altra banda, també en un argument de tipus sociopolític: cap de les religions monoteistes hauria fet gala del valor de la tolerància vers les altres, més bé el contrari. Tanmateix, l'orientació de Schopenhauer cap a una moral cristiana de tipus ascètic es trobaria quasi en les antípodes de l'hedonisme moderat de Hume, tot i que accepta els seus arguments sobre la religió.⁴

En definitiva, Schopenhauer vol mantenir una clara distinció i compatibilitat entre filosofia i religió, una distinció que es pot apreciar en el segon volum d'*El món com a voluntat i representació*:

«A més, la filosofia és essencialment *saviesa mundana* [WELTWEISHEIT]: el seu problema és el món, només amb aquest té a veure i deixa en pau els déus, però espera d'aquests a canvi que també la deixen en pau» (WWV, II, 218).

No es pot negar un cert indiferentisme epicuri en aquest i altres textos de Schopenhauer, així com també un cert escepticisme respecte a conceptes abstractes com el de divinitat («Tan prompte com s'esmenta a Déu, no sé de què es parla», HN, IV-2, 12). Ara bé, és això suficient per mantenir la tesi nietzscheana sobre l'ateisme de Schopenhauer? El teòleg Gerard Mannion ha dedicat un llibre a fonamentar una lectura religiosa del pensament de Schopenhauer, argumentant que la crítica a les tesis teològiques per part de Schopenhauer formen part d'una crítica general a certs tipus d'hipòtesis explicatives espúries i que el seu pensament té una finalitat esotèrica, mística i per tant religiosa. Així doncs, Schopenhauer protagonitzaria una interpretació crítica del pensament religiós, no un refús radical d'aquest. No obstant, el propi Mannion es veu obligat a admetre, tot i l'orientació mística de l'ètica de la compassió, que la metafísica de la voluntat sembla excloure la possibilitat d'una divinitat. Aleshores, tant si definim l'ateisme com a negació radical del teisme (creença en un déu personal creador, vinculat a la seua creació i assolible mitjançant la revelació) com si ho fem com la doctrina que buida de contingut el concepte de divinitat, Schopenhauer sembla adequar-se a ambdues versions de l'ateisme.⁵ La qüestió

⁴ Si hi hagués alguna afinitat, caldria buscar-la en l'eudemonologia de Schopenhauer, més que no en la seua ètica de la compassió.

⁵ Així ho testimoniarà un fragment pòstum on es planteja una *reductio ad absurdum* del teisme: «A tot *teista* se li deu plantejar el següent dilema: «¿És el teu Déu un individu, o no?» —Si ho nega, no hi ha cap Déu; si ho afirma, es segueixen coses estranyes» (HN, IV, 1, Cogitata 1, §16, 8). Malgrat que

és si ateisme i religió són oposats; la resposta de Schopenhauer, fent clara al·lusió al budisme, és negativa (SG, §34). Si és possible una religió no teista, i una defensa no teista d'aquesta, la posició de Schopenhauer es podria definir com un *ateisme místic*. A més, la correlació que ell mateix planteja entre optimisme i teisme (confiança en una intervenció expiatòria divina, siga en forma mesiànica o directa) reforça la visió ateista de Schopenhauer, ja que també estableix una clara vinculació entre pessimisme i ascetisme (l'única expiació possible és per via negativa, en última instància, mitjançant una autonegació). Precisament, la relació entre metafísica i ètica, el nucli de la filosofia de Schopenhauer serà un dels temes de l'apartat següent.

2. FILOSOFIA I RELIGIÓ: LES FORMES DE LA METAFÍSICA

«La meua *filosofia* es relaciona amb les *religions* com una línia recta amb altres línies corbes que corren junt a ella, perquè expressa *sensu proprio*, i amb això assoleix de forma directa, allò que aquelles mostren sota vels i aconseguen mitjançant rodejos» (HN, IV-2, 19).

Aquest fragment expressa ben a les clares l'afinitat entre religió i filosofia en Schopenhauer; la meta és la mateixa, la salvació en sentit fort, la redempció per una existència culpable, la purificació mitjançant una renúncia al món en forma d'ascetisme radical en el cas de Schopenhauer. El nucli ètic és aleshores equivalent entre la filosofia schopenhaueriana i les religions, almenys el cristianisme, l'hinduisme i el budisme.⁶ El denominador comú de pessimisme (WWV, II, 197) i de visió negativa del món crea una complicitat forta entre el pensament filosòfic de Schopenhauer i les religions orientades a l'ascetisme, vincle que el propi Nietzsche explota críticament en *La genealogia de la moral*.

Tanmateix, hem de tenir en consideració que la moral ascètica i mística no és l'única paraula de Schopenhauer pel que fa al problema de l'ètica en la seua filosofia; sent coherent amb la seua filosofia com una saviesa mundana també assaja una eudemonologia, una teoria de la felicitat, o millor, una teoria de la superació de la infelicitat, en la qual es desenvolupen algunes idees d'origen epicuri, estoic i cínic allunyades de la moral de la compassió. És a dir, Schopenhauer és conscient de la dificultat, per no dir impossibilitat, d'esdevenir un sant d'acord amb la seua moral ascètica, i proposa una alternativa més plausible als seus *Aforismes sobre la saviesa de la vida*, alternativa que no pot vincular-se amb un pensament de caire religiós.

Així doncs, de la mateixa manera que el propi Schopenhauer estableix una clara distinció entre una moral de la compassió, només a l'abast d'uns pocs individus heroics (i ell confessa que no estaria entre ells), i una teoria de la saviesa mundana, entesa com un recull de màximes, consells i proverbis procedents de diferents tradi-

no he encarat el problema del panteisme, Schopenhauer, en clara polèmica amb Spinoza i recollint la polèmica de Lessing i Mendelssohn, apunta que comparteix la noció d'una única substància, en el seu cas la voluntat, però no que aquesta siga de tipus diví (WWV, II, §50). A més, es trobaria molt allunyat de l'optimisme de fons del panteisme; en un dels pòstums definirà el panteisme com un «ateisme esperçat» (HN, IV, 1, Pandectae I, §24, 126).

⁶ «En veritat no és amb el judaisme [...], sinó amb el bramianisme i el budisme, segons l'esperit i la tendència ètica, que el cristianisme està emparentat» (WWV, II, 724).

cions, però orientats a una praxis vital que vol evitar el patiment, també estableix una diferenciació entre dues formes de metafísica, una popular, és a dir, la religió, i altra de tipus intel·lectual o elitista, la filosofia. Tot i el paral·lisme, la paradoxa és que precisament la seua metafísica filosòfica és la que condueix, de forma conseqüent segons el propi Schopenhauer, a una moral ascètica, mística i de renúncia al món, la qual coincideix amb la finalitat moral de la religió, la salvació. La filosofia de Schopenhauer, si bé s'entén com un saber sobre el món, una saviesa mundana, tendeix a una moralitat de tipus ascètic, místic, que, encara que atea, és afí a l'esperit ascètic de cristianisme, budisme i bramisme. De fet, el propi Schopenhauer explica que precisament per aquesta connexió entre metafísica de la voluntat i ascetisme, ha de «posar entre parèntesis» la seua metafísica per tal de poder oferir una saviesa sobre com reduir la infelicitat en la vida mundana, és a dir, ha de deixar en suspens la seua metafísica i adoptar un punt de vista empíric (PP, I, 313). La qüestió és si aquesta suspensió és una necessitat del seu propi sistema i de les tensions internes que aquest arrossega (el problema de la llibertat i la teoria del caràcter), ja que la connexió entre la metafísica de la voluntat, l'ètica de la compassió i la reivindicació de l'ascetisme potser no és tan «conseqüent» ni harmònica com ell pretén; deixe oberta aquesta qüestió sobre la relació arquitectònica del sistema de Schopenhauer per centrar-me en la distinció entre els dos tipus de metafísica, la filosòfica i la religiosa.

En primera instància, hem de tenir clar el concepte general de metafísica que fa servir Schopenhauer:

«Per *metafísica* entenc tot pretés coneixement que sobrepassa la possibilitat de l'experiència, és a dir, la natura o el fenomen donat de les coses, per tal de proporcionar una explicació sobre allò pel qual aquella natura està condicionada, en un sentit o altre; o, parlant popularment, sobre allò que es troba darrere de la natura i la fa possible» (WWV, II, 189).

Aquesta definició de metafísica està clarament condicionada per la filosofia kantiana, però fa una lectura ontològica del dualisme fenomen-cosa en si, ja que estableix una relació condicionant entre allò que es presenta com a fenomen i allò que es troba darrere, però que fa possible el nivell de realitat fenomènica; és a dir, la distinció fenomen-cosa en si no s'interpreta des d'un punt de vista epistemològic (noumen com a objecte que *no* és objecte de la intuïció sensible, *KrV*, B 307), sinó ontològic, ja que s'identificarà eixa realitat en si amb un concepte no menys problemàtic, el de voluntat.

Tanmateix, la qüestió és que aquesta comprensió sobre l'estructura doble de la realitat, considera Schopenhauer que no és intel·ligible per tota la humanitat, i és en aquest sentit que hi hauria dos tipus de metafísica, la popular i la filosòfica, és a dir, les religions i la filosofia. Així doncs, les religions satisfarien la «necessitat metafísica de la humanitat», la seua ànsia per explicar-se la complexitat de la realitat, la seua gènesi i la seua constitució, i el que és encara més important, el seu missatge final (l'ètica) no seria molt diferent del de la filosofia, la diferència rauria més bé en el mode en què es transmetria la veritat del dualisme ontològic (la metafísica), bé mitjançant al·legories, paràboles, mites, narracions heroiques, etc. (*sensu allegorico*), bé mitjançant l'exposició argumentada de la veritat (*sensu stricto*). Per això la metàfora de la línia recta front a les corbes de les religions i la insistència en una

separació entre ambdues, separació que hauria corregut perill amb el cristianisme, confessa Schopenhauer, referint-se a l'aprofitament teològic de les argumentacions filosòfiques, i més recentment amb la filosofia de la religió (en referència a Hegel), disciplina que considera un «hermafrodita o centaure conceptual», ja que intenta explicar de forma racional, *sensu stricto*, un tipus de discurs que només pot expressar-se en forma al·legòrica: tot intent d'interpretació racional de la religió estaria condemnat bé a reduir el contingut de la religió, tornant-la supèrflua (si es pot explicar racionalment, ¿quin sentit la presentació al·legòrica?), bé a dissoldre el propi intent racional en una nova forma de religió falsament racionalitzada. En tot cas, deixant de banda la tesi de Schopenhauer, sembla que apunta una dificultat a la qual tot intent d'una filosofia de la religió ha de fer front: ¿com explicar racionalment allò que precisament pretén trobar-se més enllà de l'abast de la racionalitat?

En definitiva, la funció de la religió consisteix en la capacitat de presentar la veritat amb uns vestits acceptats per la majoria d'una població que no pot dedicar-se a investigar de forma filosòfica sobre la realitat, argument aquest que dona ja una clara indicació de la vessant social de la religió: així com la realitat està dividida entre allò fenomènic i allò en si, així com l'ésser humà és intel·lecte i també sobretot voluntat, la societat també està composada almenys per dos estaments clarament diferenciats, una elit intel·lectual i una massa popular, a la qual es necessita per al manteniment dels privilegis d'aquella elit, però que requereix també una forma d'explicació i de donació de sentit de la seua existència, la qual cosa els és proporcionada per la religió. Fins i tot Schopenhauer parla d'una «eutànasia de la religió»: aquesta seria adequada per a una població immadura, hauria de servir com una metafísica provisional la finalitat de la qual seria aconseguir tornar-se supèrflua, assolir un punt en el qual tots pogueren desenvolupar una metafísica filosòfica (PP, II, 300).

Per tant, malgrat la coincidència entre les religions i la filosofia de Schopenhauer en el plànol de l'ètica (insistent en la idea de coincidència i no de dependència),⁷ en l'àmbit de la metafísica vol mantenir la distància entre els dos tipus de discurs, sobretot perquè es tracta de dos formes diferents d'expressar una mateixa visió del món, però que poden entrar en conflicte si es vinculen, perquè la religió no és només un discurs metafísic, sinó també un element de cohesió social.

3. LA FUNCIÓ SOCIOPOLÍTICA DE LA RELIGIÓ: METAFÍSICA I POLÍTICA

Ja s'ha esmentat que així com la moral ascètica de Schopenhauer requereix un substitutori, a causa del seu alt nivell d'exigència, és a dir, necessita una teoria de la vida mundana o eudemonologia, en certa mesura també la metafísica filosòfica ha de ser completada per una metafísica popular que dote de sentit les grans masses. El fonament d'aquesta darrera tesi no és altre que una determinada teoria política i de la societat. En definitiva, la qüestió religiosa no seria tant un assumpte d'explicació de l'univers o de salvació individual, que també ho és, sinó un mecanisme de control social.

⁷ Comentant la seua relació amb el budisme, diu Schopenhauer: «Però aquesta coincidència m'ha de ser més agradable en la mesura que en el meu filosofar no he estat baix la seua influència» (WWV, II, 195).

Partim del següent punt: Schopenhauer ofereix el que podria anomenar-se una ontologia social en la mesura que postula que tot vincle social només pot ser de dos tipus, tenint en compte la dualitat de la natura humana entre voluntat i intel·lecte:

«El vincle, la comunitat i el tracte entre els humans es fonamenta, per regla general, en relacions que es refereixen a la *voluntat*, i de vegades en algunes que ho fan a l'*intel·lecte*: al primer tipus de comunitat se'l pot anomenar *material*, a l'altre *formal*. D'aquell primer tipus són els lligams de la família i el parentiu, a més de tots aquells vincles que descansen sobre algun fi o interès comú, com el del benefici, la posició, la corporació, el partit, la facció, etc. [...] Però d'altra forma ocorre amb la comunitat purament *formal*, la qual té com a finalitat tan sols l'intercanvi de pensaments: aquesta exigeix una certa igualtat de les capacitats intel·lectuals i de la formació» (WWV, II, 269-270).

Dins d'aquest esquema sembla que caldria situar la religió com una institució pròpia de les «societats materials», és a dir, aquelles la vinculació de les quals es basaria en una afinitat sentimental i on les diferències intel·lectuals o educatives quedarien en un segon plànol; es tracta d'un vincle de cors, no de caps.

Ara bé, ¿quina relació estableix Schopenhauer entre religió i societat? El diàleg sobre el tema de la religió que apareix al segon volum dels *Parerga i paralipòmena* ens presenta dos personatges, Demòfeles («l'útil per al poble») i Filaletes («l'amic de la veritat»), per la qual cosa semblaria que la posició schopenhaueriana hauria de ser representada per Filaletes,⁸ però tanmateix voldria cridar l'atenció sobre el fet que potser siga més interessant tractar d'esbrinar el fonament comú de les dues posicions del diàleg respecte a la funció social de la religió.⁹ La posició de Demòfeles és clara: la religió és un sistema de control sobre una massa làbil i sotmesa als capricis de la seua voluntat, una forma de dissolució de problemes en un futur i una distracció present per tal d'evitar revoltes socials; front a aquesta posició, Filaletes, l'amic de la veritat, respon amb un argument històric: el concepte modern i dogmàtic de religió estaria absent en l'Antiguitat clàssica i no per això haurien viscut ni grecs ni romans en un estat d'anarquia. Tanmateix, la rèplica de Demòfeles no és menys important: així i tot, hi hauria una fonamentació metafísica comuna a eixes societats i és necessari satisfer l'ansietat metafísica dels humans si es vol mantenir la cohesió social, l'identificador fonamental seria no tant l'Estat com la religió que li subjau:

«Per tant, l'edici de la societat, l'Estat, queda perfectament establert quan un sistema de metafísica reconegut en general li serveix de fonament. Per suposat, un sistema així sols ho pot ser una metafísica popular, és a dir, la religió» (PP, II, §174, 306).

En aquest diàleg no sembla que Filaletes, l'amic de la veritat, siga capaç de rebatre aquest argument del seu rival, potser perquè el propi Schopenhauer considerava

⁸ Cap a 1843 trobem entre els pòstums una rotunda declaració al respecte: «Qui estima la *veritat*, odia els *déus*, tant en singular com en plural» (HN, IV, 1, Specilegia, §104, 286).

⁹ Per moments, l'argumentació de Schopenhauer recorda la de Rousseau sobre la religió civil d'*El contracte social*.

de forma positiva aquesta funció de cohesió i control de la societat. Al final de la discussió, Filaletes nega que la religió (cristiana) haja pogut millorar moralment ningú, donat el seu nivell de crueltat, però planteja que sí ha sigut profitosa des d'un punt de vista sociopolític com a mitjà de control: la forma d'enunciar aquesta tesi indica una distància crítica amb ella, com si el personatge admetera a contracor un fet que no vol admetre i tot seguit és amonestat pel seu contrincant, qui li diu que no és el to indicat, ja que podria incitar a l'anarquia. La resposta de Filaletes revela la posició de Schopenhauer: accepta que eren sofismes i retira la crítica. Tanmateix, el diàleg conclou igual que començà: cap dels personatges ha modificat el seu punt de vista sobre la religió. Tanmateix el lector té la sensació que Schopenhauer no té cap problema en fer compatibles les tesis dels dos personatges, o el que és el mateix: no sols Filaletes, sinó també Demòfeles amb la seua apologia de la religió institucionalitzada representaria part de la posició schopenhaueriana.

A més, una reflexió que presenta un cop acabat el diàleg apunta que la seua teoria de la societat exigeix un sistema metafísic de cohesió social: «Amb la plebs només es pot tractar mitjançant la violència o mitjançant la religió» (PP, II, §177, 330). Aquesta sentència remet a l'elitisme schopenhauerià i la seua misantropia extrapolada a la societat. Ara bé, la insistència en la funció de control social de la religió, mitjancera entre la teoria política i la metafísica de Schopenhauer, fa pensar que si no és capaç de complir aquesta finalitat, no té cap motiu d'existir. És a dir, la religió ha d'estar al servei d'una determinada forma d'organització sociopolítica que faça possible que una determinada minoria social pugui dedicar-se a les activitats intel·lectuals superiors com l'art, la ciència i la filosofia: la metafísica popular no té altre sentit més que fer possible el progrés científic, l'expressivitat artística i la metafísica filosòfica, amb totes les seues conseqüències; la comunitat material ha de permetre el desenvolupament d'una comunitat formal (PP, II, cap. IX).

Així doncs, l'elitisme de Schopenhauer és un punt comú els dos interlocutors del diàleg esmentat, una concepció sociopolítica que dóna suport a la religió com a instrument de socialització. Tanmateix, hi ha un segon punt en comú que és decisiu: la teoria de la mentida de Schopenhauer és compartida pels dos personatges. De forma continuada, insisteix Filaletes en que la religió no és més que una mentida pietosa, i constantment respon Demòfeles que no és cap frau o estafa, sinó la veritat en forma al·legòrica. Aquest disens obri dues qüestions: la forma al·legòrica de la veritat i la justificació de la mentida. Pel que fa a la primera, Schopenhauer insisteix en la impossibilitat de l'al·legoria com a tal: la religió, si es presenta com una al·legoria de la veritat, es faria acceptable racionalment, però aleshores perdria la seua eficàcia com a sistema de cohesió, ja que reconeixeria la seua no-veritat, però aleshores hauria de pretendre (i de fet ho fa, afegim amb Schopenhauer) presentar-se com una veritat *sensu proprio*, cosa que contradiria la seua naturalesa al·legòrica.¹⁰ Així, el problema

¹⁰ En un text redactat en anglés comenta Schopenhauer aquesta problemàtica i separa religió i filosofia: «*If we would suppose any Religion to be truth, it would be a truth introduced by lies: for such are alle the tales of revelation: & revelation is the distinctive character of religion, which discriminates it from philosophy.* Una explicació del món que comporte per ella mateixa la seua pròpia autenticació es refereix a un sistema filosòfic; un que suposadament ha rebut la seua autenticació de fora, una religió» (HN, IV, 1, Cogitata I, §2, 1). Alguns intèrprets indiquen que el text en anglés siga una referència o un comentari a algun text de Hume.

es desplaça al segon aspecte, la teoria de la mentida. La mentida és un tema propi de la teoria de la justícia i la metafísica del dret en Schopenhauer, qui, resumint molt, propugna una reivindicació de la seua legitimació en certs casos, front a l'estricta posició kantiana que nega qualsevol excepció a la interdicció de la mentida. Aquesta queda legitimada com a mecanisme de defensa de la pròpia intimitat, però no és tan sols un dret defensiu, sinó inclús podria ser un *deure*, com el d'un metge que ha d'ocultar informació al seu pacient amb l'objectiu que millore, o un acte noble quan consisteix a atreure sobre un mateix la culpa d'un altre, és a dir, com a mostra de sacrifici per compassió.¹¹ En conseqüència, la religió, des d'un punt de vista sociopolític, siga una al·legoria (Demòfeles) o una *pia fraus* (Filaletes), quedaria justificada des de les coordenades schopenhauerianes sobre la mentida, sempre que es considerés la massa com un pacient necessitat d'un placebo substitutori, això sí, sempre amb una finalitat estrictament de cohesió i estabilitat social, com un mitjà de protecció de la comunitat com a tal, no com a ferramenta institucionalitzada de funcionament polític. Però, on estaria el límit entre una situació i altra?

En resum, la religió, tot i el seu dèficit de veritat des d'un punt de vista filosòfic, no perd la seua legitimitat com a mecanisme de control i cohesió social. La religió no hauria d'aspirar a presentar-se com a dogmàtica racionalitzada, ni la filosofia hauria d'intentar una hermenèutica racional d'aquella. Des d'una perspectiva sistemàtica, la teoria de la religió de Schopenhauer es troba en un punt d'encreuament entre la metafísica, en sentit ampli, i la filosofia social i política, establint un substitutori metafísic amb determinada utilitat, així com ocorre amb l'eudemonologia i l'exigent ètica de l'autonegació derivada de la metafísica de la voluntat.

4. L'ATEISME RELIGIÓS DE SCHOPENHAUER: CONCLUSIONS I PERSPECTIVES

En resum, quina seria la posició schopenhaueriana respecte al fenomen i la creença religiosa? Partint del rebuig de la religió com a hipòtesi explicativa sobre la naturalesa, es pot apreciar per part de Schopenhauer una consideració positiva d'aquesta com a sistema metafísic compartit per un grup social i en aquesta mesura com a element de cohesió i solidaritat, aspecte que denota el conservadurisme, o més bé, l'elitisme de Schopenhauer, ja que justifica la necessitat de la institució religiosa com a mecanisme per garantir el funcionament de la societat, és a dir, el manteniment d'una elit privilegiada i governant: en aquest punt la teoria sobre la religió es vincula amb una concepció radicalment negativa de la sobirania popular, ja que el poble, si bé és el sobirà, és per a Schopenhauer encara immadur i per això necessitat d'una tutela. La defensa de la monarquia com a règim polític està estretament lligada a la defensa de la religió estatal. En l'argumentació schopenhaueriana, la religió, junt amb altres institucions tradicionals, com els drets hereditaris, és un component que el dret pur (derivat de la moral) necessita per a fer-se efectiu i incardinar-se en la realitat social; sense aquests elements arbitraris com la religió, el dret no tindria cap força realitzativa. Però a més d'aquesta argumentació de tipus sociopolític, la pròpia ètica de la compassió apunta a l'ideal de l'ascetisme i el misticisme de la negació de la voluntat;

¹¹ *Sobre el fonament de la moral*, §17.

en aquest sentit Schopenhauer comentava que la seua filosofia era una línia recta entre dos punts que les religions unien amb línies curvades.

Així doncs, ¿què queda de la tesi nietzscheana sobre l'ateisme de Schopenhauer? ¿No encertarien les perspectives que farien de Schopenhauer un pensador profundament religiós? Com ja s'ha avançat, ateisme i religió no són estrictament incompatibles, almenys d'acord amb les definicions que operen en Schopenhauer: l'ateisme és una radical negació del teisme, però açò no suposa que no es reconega la necessitat de satisfer l'ànima metafísica que Schopenhauer atribueix a la humanitat com a espècie. La qüestió és, doncs, com satisfer eixa ansietat metafísica sense una religió teista. Bé mitjançant una metafísica popular, una religió, bé mitjançant la filosofia. Quina religió i quina filosofia? Evidentment, una religió ascètica, mística, que conduïska a la negació de la individualitat i la unió primordial amb el món, en definitiva, amb el no-res. El budisme sembla la candidata de Schopenhauer. Respecte a la filosofia, aquella que porte cap a la mateixa meta, aquella que negue el teisme per via mística... és a dir, l'ètica de la negació de la voluntat. En definitiva, es tracta de la convergència de l'ètica amb la religió. I, tornant a Nietzsche, el seu reconeixement i elogi de l'ateisme de Schopenhauer no li impedirà atacar la seua ètica sacrificial de la compassió en *La genealogia de la moral*. Per tant, l'ateisme de Schopenhauer es manté malgrat les relacions amb el pensament religiós que abunden en la seua obra.

En conseqüència, un assaig, com el de Gerard Mannion, d'intentar negar l'ateisme de Schopenhauer ha de fer un notable esforç interpretatiu i accentuar la vessant religiosa que ací s'ha assenyalat en relació amb l'ètica schopenhaueriana de la compassió i la negació de la voluntat (ascetisme). Un exemple ben clar és la lectura teològica de conceptes que Schopenhauer insisteix a entendre de forma mundana, com el de la «conciència millor» o insistir en la formació teològica de joventut, encara que les notes de les classes sobre història de la filosofia de Schleiermacher deixen ben clara la distància entre mestre i alumne (com passarà amb les classes de Fichte). A més, si bé és cert, com argumenta Mannion, que Schopenhauer critica les proves filosòfiques sobre l'existència de Déu, i no les argumentacions teològiques de la fe cristiana, açò no implica una apologia incondicional, ja que qualifica el cristianisme i l'islamisme com a sectes del judaisme i les acusa de ser les úniques religions que tenen un concepte personalista de la divinitat creadora del món, menyspreant el monoteisme del Llibre com una variació del judaisme (si elogia el cristianisme és per les seues arrels hindús, com ho explica Schopenhauer, i en la mesura que intenta alliberar-se de l'herència jueva). Justament en la seua tesi doctoral afirma Schopenhauer la seua predilecció pel budisme en tant que «religió atea» i precisa que l'ateisme no s'ha d'entendre com una negació de la religió en general, sinó tan sols del teisme, o el que és el mateix segons la seua concepció de les religions del llibre, una negació del judaisme, de manera que «ateu» significaria no-teista i *sensu stricto* no-jueu (SG, 137).¹²

També caldria destacar la diferenciació que Arnold Gehlen va fer entre dos sentits de religió en l'obra de Schopenhauer: un primer sentit referit a les religions positives, a les diferents confessions amb un nucli dogmàtic, i un segon significat que

¹² Tot i el suggeridor intent de Horkheimer per tal de trobar alguna afinitat entre la metafísica de Schopenhauer i el judaisme (Horkheimer, 1972: 224). Ací es deixa de banda la reflexió de Horkheimer sobre el teisme i l'ateisme a *Crítica de la raó instrumental*.

concerniria la negació i dominació de la voluntat, és a dir, l'ascetisme. En aquest segon sentit, Schopenhauer seria un pensador religiós, però Gehlen argumenta que pel que fa al primer sentit Schopenhauer exclouria la legitimitat de la religió com a guia per a l'acció individual o col·lectiva: la moral i la política haurien de buscar un fonament «natural». ¹³ Tanmateix aquesta interpretació sembla deixar de banda el fet que Schopenhauer considera que tota societat està cohesionada per uns vincles metafísics, és una comunitat material que comparteix una metafísica popular i que aquesta hauria de servir de fonament per a les institucions de govern; recordem afirmacions com aquestes, que podrien fer veure una certa necessitat de la religió per satisfer la necessitat metafísica d'una gran part de la població:

«Per tant, l'edici de la societat, l'Estat, queda perfectament establert quan un sistema de metafísica reconegut en general li serveix de fonament. Per suposat, un sistema així sols ho pot ser una metafísica popular, és a dir, la religió» (PP, II, §174, 306).

«Amb la plebs només es pot tractar mitjançant la violència o mitjançant la religió» (PP, II, §177, 330).

Així, ni la moral ni la política podrien renunciar a la religió en tant que són fenòmens que afecten a grans masses de població.

Com a conclusió d'aquest treball voldria referir-me a una carta (5.1.1848) de Schopenhauer a un dels seus «apòstols», com li agradava anomenar als difusors de la seua filosofia, Julius Frauenstädt, ¹⁴ posterior editor de les seues obres. Aquest va intentar aplicar la filosofia de Schopenhauer a una crítica de la religió, i sembla que ho va fer tan durament que el seu mentor, que lluny estava de ser un exemple de moderació, li va recordar allò de *fortiter in re, suaviter in modo*, ja que el propi Schopenhauer va témer que els creients més fervorosos es llançaren contra el seu seguidor i, per extensió, contra ell i la seua filosofia. Però el comentari sobre el qual vull cridar l'atenció es refereix a l'intent de Frauenstädt de vincular el concepte metafísic de voluntat com a font de la religió, al qual replica Schopenhauer que «no li puc donar a vosté la raó completament respecte a que la *voluntat* siga la font dels objectes de la religió: de fet, la necessitat metafísica és en principi de tipus teòric, és a dir, intel·lectual» (GB, 228 [5.1.1848]). Si fem cas de Schopenhauer, no hi ha, per tant, forma de connectar la voluntat amb una noció religiosa de transcendència. Si el pensament de Schopenhauer és religiós en algun sentit, ho és en tant que negació de la voluntat de viure per part de l'intel·lecte, en tant que defensa de l'ascetisme

¹³ «Per a la formació de les accions de l'individu particular i del poble, èticament i política, no s'ha de fer ús de la religió. [...] Les religions no són forces directrius necessàries i suficients de l'individu o del tot polític, sinó que la moral i la política es poden fonamentar «naturalment»» (Gehlen, 1938: 54-55).

¹⁴ També a aquest mateix li va dirigir una dura crítica en una carta que mostra la irascibilitat de Schopenhauer amb aquells que no van saber distingir la seua filosofia de les altres corrents poskantianes en les quals detecta Schopenhauer una certa teologia encriptada: «La meua filosofia no parla de cap país dels núvols, sinó d'aquest món, és a dir, és *immanent*, no trascendent. [...] I per últim, ¡bon viatge al país dels núvols! Salude vosté el vell jueu [Déu] de la meua part i de la de Kant: ell ens coneix» (GB, 291 [24.8.1852]).

i la negació del cos com a objectivació de la voluntat,¹⁵ en definitiva, és religió en la mesura que reivindica la negació de l'optimisme propi de les religions teistes (la dualitat optimisme-pessimisme seria el veritable criteri per distingir les religions), és a dir, és religió, no *malgrat a*, sinó bàsicament *en la mesura que* és ateu.

BIBLIOGRAFIA

En aquest treball s'han utilitzat les següents sigles: WWV per a *El món com a voluntat i representació (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, PP per a *Parerga i Paralipòmena*, i SG per a *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)*, tots aquests inclosos en l'edició de les obres en cinc volums de Ludger Lütkehaus; a més, HN per als manuscrits pòstums (*Handschriftliche Nachlass*) i, finalment, GB per a la correspondència de Schopenhauer (*Gesammelte Briefe*).

- GEHLEN, ARNOLD: «Die Resultate Schopenhauers» (1938). Salaquarda, Jörg (Hrsg.): *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- HORKHEIMER, MAX: «Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion» (1972). Salaquarda, Jörg (Hrsg.): *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- HUME, DAVID: *Dialogues and Natural History of Religion*. Ed. by John Gaskin. Oxford: OUP, 1998.
- MANNION, GERARD: *Schopenhauer, Religion and Morality: the humble path to ethics*. Aldershot: Ashgate, 2003.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: DTV-de Gruyter, 1999.
- REGEHLY, THOMAS: «Schopenhauer und die Wahrheit der Religion». Comunicació oral al congrés «Schopenhauer en la historia de las ideas», Madrid, juny de 2009.¹⁶
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.
- : *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*. Hrsg. von A. Hübscher. München: DTV, 1985.
- : *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von A. Hübscher. Bonn: Bouvier Verlag, 1987.

¹⁵ Sobre la relació entre ascetisme i ateisme cal fer la següent consideració; l'ascetisme seria solidari d'un pessimisme sobre la naturalesa del món, sent així també una negació de l'optimisme, el qual s'atribueix per part de Schopenhauer a les religions teistes. Com diu Regehly, el propi cristianisme jugaria un paper mixte entre teisme i ascetisme: «L'ètica cristiana de la compassió conforma el nucli ascètic, quasi es podria dir, el nucli ateu, de la religió cristiana» (Regehly, p. 8). La metàfora del nucli i l'embolcall és del propi Schopenhauer, qui mostra la seua admiració pel nucli (ascètic) del cristianisme: «En cap assumpte s'ha de distingir tant entre nucli i embolcall com en el cristianisme. Precisament perquè estime el nucli, de tant en tant destrosse l'embolcall» (HN, IV, 1, Specilegia, §99, 281).

¹⁶ He d'agrair al Prof. Joan B. Llinares que m'haja fet arribar una còpia d'aquesta comunicació.

ALAIN RENAUT: INDIVIDUALISMO VERSUS AUTONOMÍA

Jesús Pardo Martínez
Filiación académica

Abstract: The recognition and esteem of the value of every human being as an end in itself (not the mere rational demand of non-contradiction), motivates and gives some meaning to the exercise of freedom as autonomy.

Keywords: Independence, rational egoism, autonomy, kingdom of ends.

Dice Alain Renaut que autonomía es la libertad sometida a reglas intersubjetivamente válidas y autoimpuestas, «exigidas por la trascendencia de determinados valores en relación con la individualidad»,¹ que a ella se opondrá la libertad como independencia², o libertad sin reglas, característica del individualismo y que entre la versión socio-económica de éste y la monadología leibniziana puede establecerse un riguroso paralelismo. Idea no carente de originalidad que expondré muy resumidamente en primer lugar para hacer a continuación hincapié en que es el reconocimiento y estima del valor de todo ser humano como fin en sí mismo lo que confiere motivación y sentido al ejercicio de la libertad como autonomía.

I. LEIBNITZ Y EL INDIVIDUALISMO MODERNO

1. La individualidad no es un mero accidente de la substancia sino que pertenece a su misma esencia. Los entes son esencialmente individuos, «mónadas». Este individualismo ontológico es defendido ya por Leibnitz en su crítica a la doctrina escolástica tradicional según la cual la individualidad se explicaría a partir de la materia «signata quantitate». Pero adquiere su más acabada forma argumentativa en la discusión en torno al «principio de los indiscernibles», deducido a partir de los dos que constituyen la estructura misma de la razón: «el de razón suficiente» y «el de contradicción». Puesto que, como indica el primero, «toda cosa tiene su razón de ser», en la naturaleza no puede haber dos idénticas, porque entonces no habría razón

¹ A. Renaut. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. Gallimard, 1989. p.61.

² «Mientras que la noción de autonomía admite perfectamente la idea de sumisión a una ley o norma libremente aceptada... el ideal de independencia, tendencialmente, no se acomoda ya a tal limitación del yo y aspira por el contrario a su afirmación pura y simple... La autonomía tiende a ser substituida por la pura y simple preocupación de sí» Ibid, p. 56.

alguna de que existieran a la vez. En segundo lugar, para que fueran idénticas no sólo deberían tener la misma esencia sino ocupar el mismo espacio y el mismo tiempo, lo que evidentemente se opone al segundo principio, el de contradicción, porque resultaría contradictorio con la afirmación de que son dos. La substancia, por tanto, es individual, irreductible a cualquier otra.

2. Las mónadas «no tienen ventanas», no se comunican entre sí. Leibnitz llega a esta conclusión mediante el razonamiento siguiente: la substancia monádica no tiene partes. Esta característica se establece a partir de la crítica dirigida a la física cartesiana. Según Descartes la materia se reduce a la extensión mientras que para Leibnitz la verdadera realidad es la fuerza. El espacio será una mera relación de fuerzas. Todo ente, por tanto, en cierto sentido y en grado diverso es de naturaleza espiritual y como tal simple. En virtud de esta simplicidad, ninguna modificación procedente del exterior resulta concebible pues tendría como consecuencia una división en su seno entre lo que es por sí y lo producido a partir del influjo venido de fuera.

3. Finalmente, si las mónadas no ejercen entre sí influencia alguna sino que despliegan su propio dinamismo con total independencia unas de otras, no resultando de ello un caos sino un orden, preciso es suponer la existencia de una reglamentación preexistente, de una «harmonía preestablecida». Es Dios quien la hace posible. La Monadología, en aras del ideal moderno de la racionalidad, necesita el complemento de una Teodicea, preludeo de la hegeliana «argucia de la razón» como clave interpretativa de la historia universal: «Las individualidades actuantes serán a la racionalidad histórica, inmanente al devenir, lo que las mónadas leibnizianas eran a la armonía preestablecida por la trascendencia divina... persiguiendo egoístamente la realización de lo que cree constituir su interés, el individuo contribuye al desarrollo de la racionalidad global del proceso histórico»³.

Independencia, no comunicación, racionalidad: tres notas esenciales del sistema metafísico de Leibnitz. También lo son, según Renaut, del individualismo social que denunciara Tocqueville y del que inspira las incipientes teorías del mercado⁴: «la libertad concebida como perfecta independencia entre los seres, valoración de la autosuficiencia y la disolución de lo colectivo en provecho de la simple coexistencia de esferas privadas, cada una de las cuales constituye un mundo a parte. (Punto primero) La no comunicación entre los espíritus, esto es, la negación de la intersubjetividad, (punto segundo) fiando el acuerdo entre ellos no a un contrato libremente establecido sino a la lógica interna del sistema.»⁵ (Punto tercero)

Vicios privados, beneficios públicos, proclama Mandeville en su célebre *Fábula de las abejas*. Se trata de abejas inteligentes, es decir, de seres humanos, cada uno atento exclusivamente a procurarse el disfrute de más y más bienes. Consumo hedonista que es precisamente la causa de que se incremente la producción y con ella la ocupación y el consiguiente bienestar del gran número, que en el caso contrario, el de la austeridad virtuosa, permanecería en la indigencia. Individualismo y racionalidad

³ Ibid, p. 207.

⁴ No se afirma la existencia de una relación causal cualquiera entre un individualismo filosófico y otro de naturaleza político-social sino la de «dos expresiones de un mismo fenómeno, a saber, el nacimiento de un individualismo que, para llegar a nacer, ha tenido necesidad, en los dos campos considerados, de las mismas estructuras intelectuales» *Ibid*, p. 146.

⁵ Ibid, p. 140.

dad se armonizan. Lo mismo ocurre con la smithiana mano invisible: «no es la benevolencia del carnicero o del panadero la que nos permite conseguir nuestra comida, sino las miras a su propio interés. No nos dirigimos a su sentimiento humanitario sino a su egoísmo»

«Tal es, concluye Renaut, la invención propia, genial, de Leibniz: una estructura intelectual nueva que hace emerger el valor del individualismo (independencia) haciéndolo compatible con la idea de una racionalidad de lo real.»⁶

Cuando, dicho orteguianamente, esta fe en la razón haya desaparecido, y será Nietzsche quien en el ámbito filosófico dé de ello el ejemplo más radical, la libertad como independencia, exenta ya de cualquier limitación (*harmonía, argucia, mano invisible*)⁷ habrá alcanzado también en el plano social su pleno desarrollo, dando paso al individualismo de nuestros días que Renaut no duda en calificar como «absurdo programa de la preocupación por uno mismo y la no renuncia al propio deseo».⁸

II. INDIVIDUALISMO VERSUS AUTONOMÍA

«El problema esencial de las sociedades modernas —afirma Renaut— es en el fondo el de saber conciliar la libertad de los modernos⁹ con la necesaria existencia de normas, exigencia irrehazable de la intersubjetividad. Dos requisitos son exigibles, precisa, salvar contra el individualismo, la idea de que, sin normas comunes, no hay república posible... (y)... la exigencia de determinados valores en relación con la individualidad... trascendencia que no podrá consistir en salir de la subjetividad, en romper la immanencia, para hacer revivir una cualquiera normatividad concebida a *la manera arcaica, premoderna, de la ley divina o de la tradición*»¹⁰. Eventualidad impensable, concluye, en un mundo «desencantado», en el sentido de Marcel Gauchet, esto es, una sociedad independizada completamente en su estructura y funcionamiento de su matriz religiosa.¹¹

⁶ Ibid, pp. 140-141.

⁷ Ibid, p.145.

⁸ Ibid p.61. Al reivindicar el individualismo de la jerarquía y la distancia frente al de la igualdad democrática, Nietzsche habría anticipado, dice Renaut en una atrevida interpretación, los rasgos propios del individualismo contemporáneo: «decir yo más a menudo y más fuerte que los demás...hacerse independiente, incluso sometiendo y sacrificando a los otros, si la independencia sólo a ese precio es realizable, preferir un estado social precario a agrupamientos fáciles, y considerar que una manera de vivir ruinosa, locamente pródiga y absolutamente personal es necesaria al hombre si quiere llegar a ser más grande, más poderoso, más fecundo, más atrevido y más raro...¿Cómo no ver en estas líneas...una fantástica prefiguración...del individualismo contemporáneo —y ello en sus más pequeños detalles: narcisismo, cuidado exclusivo de sí, culto de la independencia, ética del gasto?...¿acaso (Nietzsche) no ha llevado a su término la deriva individualista del humanismo al substituir el principio de autonomía por el de independencia?» Ibid. p.221.

⁹ En la interpretación que de ella hace Benjamin Constant: «ya no nos es posible disfrutar de la libertad de los antiguos, que consistía en la participación continua y constante en el poder colectivo. Nuestra libertad debe consistir en el pacífico disfrute de la independencia privada.»

¹⁰ A. Renaut. O. c. p. 61. El subrayado es mío.

¹¹ Gauchet enfoca el problema de la religión exclusivamente desde un punto de vista político-social. El Cristianismo, en virtud del dogma de la doble naturaleza de Cristo, habría propiciado —esta es su tesis central— en concurrencia con determinados avatares de la historia de Europa, una dinámica que finalmente ha conducido a la independencia del mundo en relación con el más allá. La trascendencia ha dejado de estructurar radicalmente la convivencia humana, que es aquello en lo que desde siempre

Afirmación correcta si va acompañada de una importante precisión. Sólo los regímenes fundamentalistas defienden hoy la sacralidad de la ley, la ley directamente impuesta por la creencia. En democracia, por el contrario, su origen está en la libertad. Mas no por ello han perdido las religiones la capacidad de influir legítimamente en la formación de la opinión y de la voluntad políticas de los ciudadanos. Como dice Habermas, «las comunidades religiosas y las iglesias, en la medida en que se entienden como comunidades de interpretación y que renuncian a la autoridad espiritual, es decir, que sólo aportan argumentos orientados al creyente en su papel como ciudadano del estado, pueden desempeñar un papel activo en la vida política y tener su agenda propia. Esto obra en interés de una comunidad democrática que no quiera desprenderse precipitadamente de unos recursos de sentido, una solidaridad y una justicia que cada vez escasean más.»¹² Pensemos, a título de ejemplo, en lo que supuso para la sociedad norteamericana el movimiento capitaneado por Luther King para la defensa de los derechos civiles. La cesura entre tradición y modernidad no es, pues, tan radical como Renaut supone.

Que sin sometimiento a normas no hay convivencia ni ciudadanía posible es algo que, por evidente, no necesita demostración. Como tampoco que tal sometimiento deba serlo, a la altura de nuestro tiempo democrático, no por imposición externa sino por aceptación libre. Ahora bien: ¿desde qué criterio habremos de establecerlas, no ya sólo en relación a la *Ciudad* sino en el amplio sentido que damos a la palabra moral? Descartado por definición el del individualismo sin reglas del que habla Renaut, otros dos se ofrecen a nuestra consideración: el del *egoísta racional*, que sí las requiere formalmente, y el del kantiano *reino de los fines*.

Según David Gauthier, «los principios morales orientan la elección en la interacción cooperativa que es aquella en la que cada persona, completamente consciente de sus concretas circunstancias, capacidades e intereses, trata de que sus acciones estén en función de las acciones de otros de un modo que sea beneficioso para todos».¹³ El bien conocido *dilema del prisionero* ilustra perfectamente lo que esto significa. Estrategia o cooperación. En ambos casos la finalidad es la misma: maximizar el propio interés. Sólo que la mejor ordenación de medios a fines, es decir, la más racional, aconseja optar por la segunda posibilidad, la de cooperar, esto es, ajustar la propia conducta a normas compartidas, renunciando a la obtención del bien que podríamos alcanzar por nosotros mismos, sin límite alguno a nuestra libertad, como dice Renaut, pero siendo conscientes de que tal limitación resulta finalmente beneficiosa para todos

La moral es parte integrante y fundamental de la elección racional y sólo se justifica en función de ésta. «Es previsible que los principios morales para la coopera-

había consistido la función propia de la religión, según Gauchet. Por eso precisamente el Cristianismo es «la religión de la salida de la religión». Confr. M. Gauchet: *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985. *Un monde désenchanté?*. Les Editions de L'Atelier. 2004. Luc Ferry, M. Gauchet: *Le religieux après la religion*. Grasset, 2004.

¹² Jürgen Habermas, Michael Reeder y Josef Schmidt: *Carta al Papa. Reflexiones sobre la fe*. Paidós, 2006, pp. 226-227. La misma idea en J. Habermas: *Entre naturalismo y religión*. Paidós, 2006, p. 119: «El estado no puede desalentar a los creyentes y a las comunidades religiosas para que se abstengan de manifestarse «como tales» también de una manera política, pues no puede saber si, en caso contrario, la sociedad secular no se estaría desconectando y privando de importantes reservas para la creación de sentido».

¹³ D. Gauthier: *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Paidós, 1980, p. 71.

ción mutuamente beneficiosa requieran virtudes tradicionales como decir la verdad y mantener las promesas, como la honestidad, gratitud y benevolencia recíproca. Pero no hay por qué suponer que toda la moral tradicional va a superar el punto de vista cooperativo. La relación establecida entre la moralidad y la decisión racional pretende que la derivación de principios sea independiente de cualquier apelación a la práctica establecida.¹⁴ Principios y normas, por tanto, que se justifican, no en razón del respeto y consideración debidos a todos los seres humanos, en sí valiosos por su condición de personas, sino meramente por la utilidad que prestan a aquellos que están en situación de poder sellar el pacto cooperativo, algo muy alejado, por cierto, de la auténtica universalidad inherente al ideal de autonomía.

¿Lograremos fundamentar la incondicionalidad de la obligación, y con ella la verdadera universalidad, cosa que no es posible desde el nudo interés egoísta, por muy racional que éste sea, desde la exigencia, también racional, de no incurrir en contradicción? Consideremos brevemente la versión contemporánea del trascendentalismo kantiano, la *Ética del discurso*.¹⁵ El principio que la estructura no es ya, como en Kant, la exigencia de no contradicción lógico-formal, sino la de no autocontradicción pragmática, inherente al «Factum» del diálogo. Negar las condiciones que lo hacen ser tal, en concreto: que cualquiera que lo desee o se considere concernido por lo que en él se dilucida pueda participar en condiciones de perfecta igualdad o simetría es, según la jerga al uso, posible *fácticamente pero performativamente imposible*, es decir, autocontradictorio porque con tal acción comunicativa se está reconociendo la verdad de aquello mismo que se niega. Excluir a alguien del diálogo es tanto como no dialogar. Algo así como pretender que se juega al ajedrez no respetando las reglas del juego. Una obviedad. Obviedad sí pero que nos proporciona el procedimiento adecuado para decidir cuando una pretensión adquiere el rango de norma de obligado cumplimiento, a saber, que pueda ser argumentativamente aceptada por cuantos se consideren afectados por ella.

Es éste un avance en relación a Kant, que fracasa en este mismo propósito. Bergson, a cuenta del ejemplo del «depósito confiado y no devuelto», hace la pertinente observación de que tal hecho, en sí mismo considerado, no encierra contradicción alguna. La contradicción surge cuando —o más bien porque— rechazamos, tras haberlas aceptado, determinadas concepciones morales y obligaciones existentes en una determinada sociedad.¹⁶ Sólo que Kant, junto con la exigencia de no contra-

¹⁴ Ibid, p. 92. El subrayado es mío.

¹⁵ Para la ética del discurso: A. Cortina: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sigueme. Salamanca, 1985. *Ética mínima*. Tecnos. Madrid, 1994. *Ética cordis*. En Isegoría. Nº 37. Julio-diciembre, 2007, p. 119.

¹⁶ «Cuando Kant nos dice que un depósito debe ser restituido porque si el depositario del mismo se lo apropiara ya no sería un depósito, evidentemente juega con las palabras. (Porque) o bien entiende por depósito el hecho material de poner una cantidad de dinero en manos de un amigo, por ejemplo, advirtiéndole que vendrá a reclamárselo más tarde. Pero este hecho material sólo, con esta sólo advertencia, tendrá como consecuencia determinar al depositario a devolverlo si no tiene necesidad de él, a apropiárselo pura y llanamente si anda mal de dinero: ambos proceder son igualmente coherentes siempre que la palabra depósito evoque una imagen material sin acompañamiento de ideas morales. O (por el contrario) tales ideas están ya ahí: la idea de que el depósito ha sido confiado y que la confianza no debe ser traicionada etc. (En tal caso) el término depósito es tomado en la acepción que tiene en un grupo humano donde existen ideas propiamente morales, convenciones y obligaciones No es la necesidad vacía de no incurrir en contradicción de lo que se hará depender la obligación moral, sino que la

dicción de la primera formulación del imperativo, proclama otra cosa, proclama un valor, el de la persona como fin en sí.¹⁷ Y es el reconocimiento y estima de este valor antecedente como diría Bergson, lo que precisamente me lleva a adoptar en relación al otro una actitud de auténtico diálogo y no de mero pacto entre intereses como la que ejemplifica, a mi modo de ver con plena coherencia, la figura del egoísta racional.¹⁸ ¿Por qué tendría que esforzarme, si no, cabe preguntar en el lenguaje mismo de la Ética del discurso, para que las condiciones de «la comunidad ideal de comunicación» se realicen dentro de la «comunidad real»? Sin duda por algo bien distinto del simple «prurito» de no incurrir en contradicción pues, como dice Adela Cortina, «sin capacidad de estimar a los demás interlocutores como valiosos, la justicia de las normas que deberían estar a su servicio es irrelevante. Precisamente por eso, esta teoría no sería sino un esqueleto estéril, sin encarnadura ni motivación... si no aceptara como inexcusable parte suya estimar lo valioso en el otro y en sí mismo»¹⁹

Charles Taylor señala el «bien intenso implicado en las teorías procedimentalistas, a saber... que los resultados del razonamiento moral tienen prioridad sobre cualquiera otros. (Pero que) el procedimiento en cuanto tal es incapaz de explicarlo (así como) en general (es incapaz de explicar) por qué hemos de ser morales. Explicación que sólo es posible como consecuencia de la aceptación de valores tales como la libertad, el altruismo y el universalismo»²⁰ Dos maneras, en el fondo coincidentes, pienso, de poner de manifiesto «la exigencia de la trascendencia de determinados valores en relación con la individualidad» que Renaut postula como condición de posibilidad de la libertad como autonomía.

Concluyo: El individualismo que Renaut tan hábilmente pone en relación con Leibnitz y Nietzsche, no es el único vigente en nuestras sociedades liberales, mucho más acordes con el modelo del «egoísta racional» que, a diferencia de aquel, sí cumple el requisito de sometimiento a normas «intersubjetivamente válidas y autoimpuestas». Bien es verdad que en la medida en que están al servicio del mero interés individual no alcanzan la dimensión de la verdadera universalidad, de la autonomía. La alcanzan sin duda desde la racionalidad dialógica, si bien por sí misma carente de motivación. Ésta procede de la consideración y aprecio de un valor: el de los seres humanos como fines en sí mismos. Valor que proviene y se forma a lo largo de una muy rica trayectoria cultural, de la tradición en suma y no de la pura y atemporal razón.

contradicción consistiría en rechazar, tras haberla aceptado, una moral preexistente.» H. Bergson: *Les deux sources de la moral et de la religion. Oeuvres*. P. U. F. p. 1048. El subrayado es mío.

¹⁷ Son principios distintos, por más que Kant los considerara equivalentes, como señala Macintyre: «que cada uno excepto yo sea tratado como un medio, tal vez sea inmoral, pero no es inconsistente y no hay además ninguna inconsistencia en desear un universo de egoístas que vivan según esta máxima.» A. Macintyre: *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona, 1987.

¹⁸ «Kant sólo habla de autonomía o voluntad libre cuando la voluntad se deja vincular... por formas de ver las cosas fundadas no sólo en la propia persona y en el interés, bien entendido, de un individuo, sino en el interés común e igual de todas las personas». J. Habermas: *Entre naturalismo y religión*, p. 169.

¹⁹ A. Cortina: *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 2008, pp. 18-19.

²⁰ Ch. Taylor: *Fuentes del yo*. Pidos, 2006, pp. 133-134.

RELIGIÓN Y CIRCUNSTANCIA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA

*Agustín Moreno Fernández**
Universidad de Granada

Abstract: Although there is not any study about religion in the Ortega's thinking, we can discover along his work a lot of references about religious aspects. The most important are referred to his personal way of thinking about religion: life affirmation, respect and fidelity to self and his circumstance. So, to know this religious conception, we have to know the Spanish problems in the European context.

Keywords: religion, respect, culture, Spain.

INTRODUCCIÓN

Ortega nunca planteó de manera sistemática o concreta el problema de la religión. A pesar de ello, en su obra encontramos multitud de reflexiones, metáforas y críticas en torno a la religión y sus diferentes ámbitos: cultural, social, político, educativo, teológico... además de artículos con pasajes relevantes dedicados a esta temática¹ e, incluso, la exposición de su pensamiento a partir de metáforas y símbolos religiosos.² De ahí que consideremos que la religión en Ortega merezca más atención, que la prestada en los estudios generales sobre su obra y su pensamiento.³ Aunque ha habido estudios ceñidos a estas cuestiones, no hay un intento claro de síntesis por aclarar una postura orteguiana sobre la religión. Algo a lo que sí apunta Conill, aunque de manera limitada, al hablar de una «concepción *vitalista*» de la religión, partiendo de los primeros trabajos del filósofo.⁴

* Becario del Programa Nacional FPU del Ministerio de Educación en el Dpto. de Filosofía II de la Universidad de Granada.

¹ Valga a modo de ejemplo citar: *La teología de Renan* (1910), *Origen deportivo del Estado* (1924), *Dios a la vista* (1926), *El poder social* (1927), artículos que tratan variados asuntos: la teología, la explicación antropológica de la religión, o el papel social de la Iglesia en España.

² Cabe destacar la alusión a Dios identificado con la cultura («Dios es la cultura»), como «perspectiva absoluta» y «totalidad de las perspectivas» o como «plano último». O el vivir fuera del Paraíso bíblico como la vida propiamente humana, ligada a la «empresa», la «aventura» o al «afán deportivo». RAMIRO DE PANO, M.P.: *Dios y cristianismo en Ortega*, p. XVII (Introducción).

³ Por ejemplo Molinuevo se limita a señalar que «excepto alusiones esporádicas, es un tema el de Dios y la religión, casi ausente en su obra.» MOLINUEVO, J.L.: *Para leer a Ortega*, Alianza Ed., Madrid, 2002, Alianza Ed., Madrid, 2002, p. 28.

⁴ CONILL, J.: *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006.

Sobre la cuestión biográfica, hay que afirmar tanto el carácter laico y no católico de Ortega en la España de Franco,⁵ como negar que fuese anticlerical. Aunque en su juventud se declaró como tal en su vida íntima,⁶ lo cierto es que, tras esa época, el mismo Ortega, constantemente, se declara lejos de la adscripción a ningún tipo de ideología «anti», y menos aún a la anticlerical.⁷

En esta comunicación nos planteamos dos objetivos: ofrecer una síntesis de las posiciones mantenidas por Ortega, en su modo de entender la religión y, además, emplazarlas en su contexto. Procederemos coherentemente con una de las máximas orteguianas: «Mi obra es por esencia y presencia, circunstancial».⁸ Por ello, como de todo lo demás, sólo cabe hablar de la religión en Ortega conjuntamente con su circunstancia. Y ésta se concreta, fundamentalmente, en el problema de España.⁹

1. RELIGIÓN Y PROBLEMA DE ESPAÑA

La especial concepción de la religión que veremos en Ortega está, a nuestro juicio, ligada a la crítica de las instituciones, el pensamiento y la moral religiosos de su época. En el diagnóstico que el pensador madrileño hace de nuestro país, el factor religioso juega un rol fundamental en los muchos aspectos en que se concreta, tanto en la España de final del siglo XIX, como a comienzos del XX.

Ortega está disgustado con la mala herencia que los abuelos de su generación les han dejado. Reprocha que no les hayan legado ni ideas ni virtudes públicas, mientras

⁵ El oficialismo difundió noticias falsas sobre su muerte. Al día siguiente de morir, 19 de Octubre de 1955, el diario *Ya* publicaba que, habiéndose agravado el estado de Ortega, y queriendo reconciliarse con la Iglesia, había solicitado la confesión. Ningún medio publicó la nota de los hijos desmintiendo tal cosa, invención de Félix García, sacerdote agustino. PINO CAMPO, L.M.: *La religión en Ortega y Gasset*, Ed. del Orto, Madrid, 2000., p. 17.

⁶ «Ya ves si mi odio histórico al catolicismo está justificado.» Carta a su novia desde Marburgo. 24 de Junio de 1907. Carta n. 180, p. 567. ORTEGA Y GASSET, J. *Cartas de un joven español*, Ed. de Soledad Ortega. Ed. El Arquero, Madrid, 1991.

⁷ «Ortega no comulgó con la Iglesia católica. Es más [...] Ortega fue antivaticano, anticatólico, anticlerical.» MONROY, J.A.: *Ortega y Gasset, y la religión*, <<http://www.protestantedigital.com/new/enfoque.php?171>>. Ortega, en cambio, afirma: «Y ruego al lector anticlerical que no me apunte el haber lo antedicho como alarde de anticlericalismo, en cuyo caso me repugnaría por lo que tuviese de alarde y lo que ostentase de *anti*». *El poder social*, 1927, vol. IV, *Obras Completas*, Ed. Taurus - Santillana, Madrid, 2004-2006, pp. 93-94. O en otro lugar: «en esta época donde todo el mundo es «anti», yo aspiro a «ser» y a no «anti-ser». *Vitalidad, alma, espíritu*, 1925, vol. II, O.C. (2004), p. 567 (Nos guiaremos por el año entre paréntesis para indicar las distintas ediciones de las *Obras completas*). Ortega siente repulsión tanto ante el dogmatismo espiritualista y religioso, como ante los «*librepensadores*» y gentes para los que no se puede hablar de Dios o de la fuerza vital.

⁸ *Obras Completas*, Alianza Ed. y Revista de Occidente, Madrid, 1969-1983, VI, p. 349. Ver también: *Meditaciones del Quijote*, Ed. de Julián Marías, Ed. Cátedra, Madrid, 2001, p. 44 y nota a pie de página nº 6. (en adelante MQ)

⁹ «El primer término de mi circunstancia era y es España, [...] Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo.» *Prólogo para alemanes* (1934), pp. 64-68, (en la edición que manejamos de *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2006. De ahora en adelante TNT.) Sobre las alusiones a las distintas etapas del pensamiento orteguiano, seguimos a Cerezo, que mantiene que «la dirección de marcha de su pensamiento», su motivación básica, reside «en la actitud que adopta Ortega ante el problema de España. De ahí que al filo de este problema quepa trazar nítidamente la línea de su evolución». CERESO, P. *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 15 y ss.

Europa asistía a nuevos ideales y valores morales, y disfrutaba de todo lo que puede llamarse civilización: industrias, ferrocarriles, policía, hoteles, comercio, mejoramiento físico de la vida... Pero los españoles siguen tomando el sol africano, reacios de toda labor intelectual, «royendo el grano de putrefactas supersticiones»¹⁰, olvidando que todo eso ha sido preciso inventarlo antes, «porque del cielo no caen las máquinas de vapor ni la economía política».¹¹

Europa, precisamente, se caracteriza sobre el resto del mundo por la ciencia. Ortega lo expresa literalmente con la igualdad: «Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta».¹² Y esta es, precisamente, la solución para el problema de España: la europeización,¹³ que la levantará de la profunda crisis, que había culminado con la pérdida de las últimas colonias del Imperio, y que también había supuesto el inicio de los problemas regionalistas.¹⁴ En 1941, Ortega describe a su generación diciendo que «nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898» y es, por encima de todo, acaso la primera generación que «al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor».¹⁵

El atraso español es terrible e invade todos los campos: científico, cultural, económico, político... Pero sus raíces llegan hasta la carencia de anhelos y de un horizonte de futuro para los españoles. Ortega, admirador de Pablo Iglesias, muestra su adhesión a las ideas socialistas como garantes de la defensa de la cultura¹⁶, y se refiere a aquel y al socialismo con expresiones religiosas: «Para mí socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas. [...] Socialismo y humanidad son dos voces sinónimas [...] y cuando se pronuncian con vigor y convicción el Dios se hace carne y habita entre los hombres. Para mí socialismo es cultura».¹⁷ La ignorancia del ciudadano y la astucia del cura, sosteniéndola,¹⁸ son los primeros obstáculos con los que se encuentra el socialismo.

Cabe preguntarse, sin embargo, y así lo hace Ortega, hasta qué punto la religión oficial es la causante de la ignorancia y del atraso español. En las respuestas del filósofo a esta pregunta podemos ver una evolución. Si en su juventud se alegró de las

¹⁰ *Sobre el proceso Rull*, Op. cit., p. 161.

¹¹ *Asamblea para el progreso de las ciencias*. Vol. I, O.C. (2006), pp. 183-184.

¹² *Asamblea para el progreso de las ciencias*, Op. cit., p. 186.

¹³ «España era el problema y Europa la solución» 1910, vol. II, O.C. (2004), p. 102.

¹⁴ «Mientras España tuvo empresas a que dar cima y se cernía un sentido de vida en común sobre la convivencia peninsular, la incorporación nacional fue aumentando o no sufrió quebranto.» «el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular.» *España Invertebrada*, Alianza Ed. y Revista de Occidente, Madrid, 2006, pp. 43 y 45. (En adelante EI.)

¹⁵ Ortega está hablando en nombre de la *Liga de Educación Política Española* hace poco fundada por él y otros hombres (en 1913). *Vieja y nueva política*, 1914, vol. I, O.C. (2006), p. 710.

¹⁶ *Nuevas glosas*, 1908, vol. I, O.C. (2004), p. 229.

¹⁷ *La ciencia y la religión como problemas políticos*, 1909, vol VII, O.C. (2006), pp. 130-131. Hay que decir que Ortega no es ni mucho menos acríptico con las ideas socialistas y marxistas (p. 133) y que irá variando en sus posiciones políticas. CERESO, P. *La voluntad de aventura*, Op. cit., p. 43. En cualquier caso, hay un diagnóstico casi unánime en que Ortega nunca, ni en su juventud, fue socialista. CACHO VIU, V., *El joven Ortega*, prólogo al Epistolario: *Cartas de un joven español*, Op. cit.

¹⁸ *Nuevas glosas*, 1908, vol. I, O.C. (2004), p. 228.

manifestaciones anticlericales,¹⁹ y achacó a la Iglesia, a la que decía odiar, la incultura en el país,²⁰ años después, más serenado y aún crítico con el estamento eclesiástico,²¹ va a apuntar al carácter mismo de los españoles para dar cuenta de nuestro secular atraso. Paradójicamente los españoles están cómodos en la ignorancia, hasta de su propia religión: «sospecho que en muy pocas casas españolas existe una Biblia. Los españoles son muy «religiosos», según oye uno decir todos los días; pero si sólo ellos existiesen, Jehová se habría fatigado en vano inspirando su libro». ²² En el caso del catolicismo español, se aunarían tanto los vicios españoles que el catolicismo va lastrando, como la insinceridad católica que los ampara y fortifica, dañándose mutuamente.²³ Como buenos místicos, dice Ortega que los españoles siempre hemos sido y seremos propensos al renunciamento, pero espera que pronto la economía política y el comercio sean las ciencias que ocupen el lugar de las soñaciones teológicas e históricas.²⁴ Es escandaloso, en este sentido, que los españoles utilicen la palabra «genio», tanto para referirse a Santa Teresa como a Newton.²⁵

Pero a Ortega le intranquiliza mucho más el odio que hay alojado en los españoles. Cada palabra y cada gesto están a punto de convertirse en navajazos, y cada español irradia odio y desprecio.²⁶ Es lamentable que en los periódicos, los sermones y los mítines se hable sólo al ya convencido, llevando al «progresivo encanijamiento» de los grupos de opinión.²⁷ Cualquiera, de manera insolidaria, tiene fuerza para deshacer (el militar, el obrero, el político, distintos periódicos...), pero nadie la tiene para hacer.²⁸ Además, sobre la política se cierne la desesperanza, la desconfianza y el desprestigio, que Ortega achaca a los partidos liberal y conservador de la Restauración.²⁹

La sociedad sigue obstinada en vivir en el pasado, lastrando la predominante y anticuada moral religiosa, que es también la del Estado. Por moral pública se sigue entendiendo a comienzos del siglo XX, el conjunto de prohibiciones referidas a la sexualidad, además de la defensa del derecho a la propiedad. Ortega denuncia que

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J., *Cartas de un joven español*, Op. cit, carta n. 140, p. 476.

²⁰ «Si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud y [...] porque él y acaso nada más ha sido el esquilmador de nuestra raza.» *Cartas de un joven español*, Op. cit, carta n. 180, pp. 566-567.

²¹ Este aspecto crítico se plasmará en su compromiso político. Por ejemplo en vísperas de las elecciones municipales, cuyos resultados animarían a Alfonso XIII a salir de España, cuando desde el diario *Crisol*, y junto a Marañón y Pérez de Ayala, piden el voto a la candidatura republicanosocialista. *¡A los electores de Madrid!*, 1931, vol. IV, O.C. (2005), pp. 626-627. Ortega también condenó las quemadas de conventos: *Agrupación al servicio de la república*, 1931, vol. XI, O.C. (1969), pp. 297-298.

²² *Sobre el vuelo de las aves anilladas*, 1929, vol. IV, O.C. (2005), pp. 238-239.

²³ *La forma como método histórico*, 1927, vol. IV, O.C. (2005), pp. 125-126.

²⁴ Vol. I, O.C. (2004), p. 15.

²⁵ *Renan*, 1909, vol. II, O.C. (2004), pp. 31-32. Es más que evidente la frontal oposición con Unamuno, que dice esto en *Del sentimiento trágico de la vida*: «Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier Crítica de la razón pura.» Alianza Ed., Madrid, 2003, p. 323. Ésta no será la única clave de oposición entre ambos, el «papanatas español» y el «energúmeno europeo».

²⁶ *Ideas sobre Pío Baroja*, 1916, vol. II, O.C. (2004), p. 254.

²⁷ «Seguimos siendo el eterno cura de aldea que rebate triunfante al maniqueo, sin haberse ocupado antes de averiguar lo que piensa el maniqueo» *La rebelión de las masas*, Biblioteca Austral, Espasa Calpe, Planeta de Agostini, Madrid, 2002, p. 125. (En adelante RM)

²⁸ EI, 65-66.

²⁹ *Un discurso de resignación*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 877.

la inmoralidad pública se reduce a la lujuria y al robo. Fue en la Edad Media cuando la virtud central era la castidad. Por eso llama a esta moral, que sigue vigente a estas alturas en España, moral visigótica. El Estado, que concibe la moral pública de esta forma, es un Estado visigótico³⁰ y su moral medieval no es compatible con la moralidad moderna.³¹ Las nuevas virtudes modernas, los deberes públicos y sociales, son virtudes terrenas y laicas. Aquí radica la cuestión moral española: hacer laica la virtud e inyectar la moralidad social en el país.³² Y Ortega identifica la renovación moral con la apertura a la ciencia y la europeización, simpatizando con la «piadosa» intención de los modernistas por acomodar Evangelio y mentalidad crítica y racional.

Al filósofo le gustaría una Iglesia católica amplia y saludable, que superase la oposición entre dogmatismo y ciencia. Sería «la más potente institución de cultura: [...] la gran máquina de educación del género humano».³³ Pero la Iglesia sigue siendo un obstáculo en este sentido cuando se repliega sobre sus dogmas y su pretendida infalibilidad. Es la Iglesia que recuerda a la que, hasta bien entrado el s. XIX, no retiró del Índice de libros prohibidos los que defendían la mecánica copernicana, la teoría fundamental de la ciencia moderna.³⁴

Aunque entusiasta de la moral moderna, las virtudes laicas o el imperativo kantiano, Ortega cree «inmortal» la máxima del Evangelio: «trata al prójimo como a ti mismo».³⁵ Además, sigue apelando a valores religiosos, ya sea porque mantengan su vigencia o porque los reinterprete y los actualice.³⁶ En cualquier caso, la religión y la moral que tienen al ser humano y su vida en su núcleo, son las que están en línea con Ortega, la «noble religiosidad de los problemas»: «No se habla ahora de la moral religiosa, [...] la exaltación en una vida trasmundana, sino de la moral humana, que es el conjunto de virtudes para lograr un fin humano, a saber: «la vida más vida que se pueda vivir», en el mundo».³⁷

En el ámbito pedagógico y educativo, de vital importancia para Ortega, en lo referido al plano religioso apuesta, por un lado, por la defensa de la escuela laica, instituida por el Estado y frente a la confesional. Pero, al mismo tiempo, defiende un modelo de escuela donde la religión tiene cabida, aunque desde un punto de vista científico.³⁸ Teniendo en cuenta todos estos elementos del contexto español, vamos a exponer la concepción orteguiana de la religión.

³⁰ *La moral visigótica*, 1908, vol. I, O.C. (2004), pp. 166-167.

³¹ *Guerra con cuartel*, 1908, vol. X, *Obras Completas*, Alianza Ed. - Revista de Occidente, Madrid, 1969 (ediciones de 1969 a 1983 con la misma paginación), pp. 103-104.

³² *La cuestión moral*, 1908, vol. I, O.C. (2004), pp. 211-212.

³³ *Sobre el santo*, 1908, vol. II, O.C. (2004), pp. 20-21.

³⁴ *Las Atlántidas*, 1924, vol. II, O.C. (2004), p. 763. «¡hasta 1822! ¡Ahí tienes lo que es la Iglesia! Tienes razón ¡qué cretinos!», carta n. 176, *Cartas de un joven español*, Op. cit., p. 553. Pero parece, según Ortega, que no siempre fue así: «La Iglesia ha sido en otro tiempo excelente psicóloga, y es una pena que se haya quedado retrasada en los dos último siglos.» *La elección en amor*, 1927, vol. V, O.C. (2006), p. 503.

³⁵ *Ensayo de estética a manera de prólogo*, 1914, vol. I, O.C. (2004), p. 667.

³⁶ «Proclamad la supremacía del poder vital —trabajar, saber y gozar— sobre todo otro poder. [...] Sembrándola de las virtudes teologales, recorramos España.» *La nación frente al estado*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 838.

³⁷ Vol. I, 1905, O.C. (2004), p. 72.

³⁸ «La escuela laica ni teóricamente pretende excluir, ni en la mayor parte de los casos excluye la enseñanza religiosa. [...] se limita a negar el derecho a que se eduque a los niños en una enseñanza re-

2. CONCEPCIÓN ORTEGUIANA DE LA RELIGIÓN

2.1. Aspectos históricos

De acuerdo con el pensador madrileño, la vida humana tiene una consistencia histórica que obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes a la vida humana, y a someterlos a una «historización» radical.³⁹ La supuesta permanencia de las formas humanas es ilusoria, no representan la realidad de manera auténtica.⁴⁰ El ser humano no tiene naturaleza; en cambio, a diferencia de toda criatura, tiene historia y su sustancia es, precisamente, lo contrario a toda sustancia: la variación («el hombre es insustancial»)⁴¹ Por tanto, no es lo mismo llamar religión a la del romano antes y después del cristianismo. Y no es el mismo cristianismo el de San Agustín que el de Newman. Ortega defiende un estudio de la religión que tiene que darse con categorías humanas e históricas,⁴² y considerando, frente al dogmático, la inexorable dimensión histórica de todos los valores, incluidos los religiosos.⁴³

Veamos ahora cómo interpreta Ortega la etimología del término «religión». En alguna ocasión alude a *religare*, atar, pero vinculando también esta idea a la emoción religiosa, entendida como respeto y como la virtud socializadora por excelencia. Esto lo hacía apelando a Goethe, que buscaba en el sentimiento de la respetuosidad la fuente de la religión, y sin perder de vista la circunstancia española: «Tal vez nada mueva mi pluma con tanto afán como el ansia de ver todas las cosas nacionales instauradas en el respeto —*instaurare omnia in Christo*. [...] ¿Qué podemos hacer dignamente si nos falta el respeto al juzgar de las cosas y de las personas?»⁴⁴ Ortega acentúa la identificación entre religión y respeto, entre hombre religioso y hombre respetuoso.

Así puede entenderse lo que, en otro lugar, se explicita como la interpretación etimológica subyacente a su discurso sobre el respeto. Más que vincular lo religioso directamente a *religio* y *religar*, se va a fijar en el adjetivo *religiosus*: «Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir ‘escrupuloso’; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego*; religente (*religiosus*) se opone a negligente».⁴⁵ La religión tiene que ver con comportarse cuidadosamente en sus diversas actividades,⁴⁶ y lo indispensable del respeto para la cultura se plasma también

ligiosa según la dogmática de una escuela determinada.» *Catecismo para la lectura de una carta*, 1910, vol. I., O.C. (2004), p. 328.

³⁹ «Quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incasante.» *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, 1941, vol. VI, O.C. (2006), p. 24.

⁴⁰ *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, Op. cit., p. 22.

⁴¹ *Vives*, 1940, vol. V, O.C. (2006), p. 611.

⁴² Partiendo sólo de «una idea previa y resuelta sobre qué sea la religión como actividad subjetiva del hombre» Citado por NATAL ÁLVAREZ, D.: *Ortega y la religión. Nueva lectura*. Universidad de Valladolid, 1987. p. 252.

⁴³ *¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 2003, p. 41. En adelante QF.

⁴⁴ *Fuera de la discreción*. (1909), vol. I., O.C. (2004), p. 251.

⁴⁵ Citado por NATAL ÁLVAREZ, Op. cit., p. 47. (Vol. VI, O.C. (1983), p. 64)

⁴⁶ CONILL, J. *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, 2006, p. 94.

en la vida personal: «Yo que no sé casi nada he sabido siempre una cosa: respetar lo respetable en la medida en que lo es».⁴⁷ La actitud religiosa es la preocupación por lo sustancial: «es injusto e inmoral preguntar de un muerto sólo: ¿qué ha hecho? Hay que preguntar también: ¿qué ha sido? Ésta es precisamente la labor religiosa».⁴⁸ Ortega considera algo esencial en el ser humano que éste «cuenta con lo que está más allá de él», que es lo que lleva a no vivir a la ligera, a comportarse «con cuidado ante la realidad trascendente».⁴⁹

2.2. Concepción personal de la religión

La concepción personal de la religión de Ortega consiste, sobre todo, en el respeto y la fidelidad hacia uno mismo y su circunstancia. El pensador español, en bastantes ocasiones, expone el modo en que él comprende y adopta valores religiosos. Aunque de forma dispersa y desordenada en toda su obra, es sobre todo en el primer cuarto del siglo XX, donde encontramos más referencias en este sentido. Parece que al hombre José Ortega sólo le interesan el Dios y la religión presentes en esta finita vida humana, la única realidad radical, sin buscar la vida ultramundana.⁵⁰ Pero esto no significa que la religión le sea ajena. Eso sí, la circunscribe al más acá y piensa que al igual que hay un sentido estético, como del olfato, el tacto o la visión, hay un sentido religioso. Ortega no concibe que alguien que aspire a henchir⁵¹ su espíritu, renuncie sin dolor al mundo de lo religioso (a él mismo le pesa sentirse excluido de este mundo). Es más, define la religiosidad como el núcleo «trascientífico» de las cosas, donde la ciencia no llega.⁵²

El filósofo admite la existencia de ateos religiosos.⁵³ Sólo algunos espíritus groseros confundirían el ateísmo y la irreligiosidad, porque han sido y seguirán siendo cosas distintas: «Todo hombre que piense: «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad.⁵⁴ El hombre religioso, el hombre respetuoso, piensa que el mundo es un problema, una dolorosa incógnita que hay que resolver o aproximarse a ello indefinidamente. El hombre religioso se rige por la disciplina interna del respeto, la noble religiosidad de los problemas.⁵⁵ Jesús Conill califica de «vitalista» esta concepción de la religión,

⁴⁷ *Catecismo para la lectura de una carta*, Op. cit., p. 331.

⁴⁸ «Ésta es precisamente la labor religiosa impuesta a los que conocieron y sintieron el ardor espiritual de algunos hombres muertos a destiempo.» *La pedagogía del paisaje*, vol. I, O.C. (2004), p. 105.

⁴⁹ Ese es el sentido de «religio» en el mundo romano y «el sentido esencial de toda religión». Citado por: CONILL, J. *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, Op. cit., p. 95.

⁵⁰ Cerezo afirma la nula hambre de inmortalidad de Ortega. *La voluntad de aventura*, Op. cit., p. 106.

⁵¹ Ortega llama la atención sobre este término, capaz de un fecundo desarrollo. Está ya en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado. *Renan*, 1909, vol. II, O.C. (2004), pp. 41-42.

⁵² *Sobre el santo*, 1908, [Personas, obras, cosas], vol. II, O.C. (2004), pp. 19-20.

⁵³ Ortega también distingue acudiendo a San Agustín, entre quienes creen en Dios y quienes creen a Dios; puede que haya quienes conciban la existencia de Dios pero sólo se quedan ahí y no son religiosos, y otros que, a pesar de las dudas, esperan y confían en Dios, siendo motivación de sus acciones. (vol. IX, O.C. (1983), p. 104. Citado por NATAL ÁLVAREZ, Op. cit., p. 18.)

⁵⁴ *Sobre El Santo*, 1908, Op. cit., p. 23.

⁵⁵ *Sobre El Santo*, 1908, Op. cit., pp. 24-25. Vemos una vinculación entre el respeto y la seriedad, que se expresa en la época culturalista en estos términos: «Traemos, señores, a España la justicia y la

presente sobre todo en los primeros trabajos de Ortega y que compartió con Xavier Zubiri hasta 1931.⁵⁶

Para Ortega «cada individuo que sepa ser fiel a sí mismo acierta a componerse una religión personalísima».⁵⁷ La religión de los padres de los españoles, en cambio, no era religión, sino superstición.⁵⁸ El pensador nos llama a examinar nuestras supuestas creencias y a pensar con claridad qué es religión y Dios, y qué cosas no lo son. Nosotros mismos tendríamos obligación de hacerlo y construirnos «una religión elevada, personal y alegre».⁵⁹ La virtud del respeto, identificada con la seriedad, además de Goethe, tiene como referencia a Renan, como vemos en la importancia del pasado histórico, que aparece en su obra como un «inmenso pebetero, del cual se eleva, ondeando, el incienso del respeto».⁶⁰ El recuerdo es para él la más honda de las virtudes teologales, ya que la historia representa a Dios haciéndose a través de ella. Recordar y hacer memoria del pasado, se transforma en un misterio religioso.⁶¹

Como vemos el respeto, la religión, la cultura o la seriedad, no son incompatibles con la alegría o el placer. Precisamente para Ortega la vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada: «preferamos no preferir. No renunciamos de buen ánimo a gozar de *lo uno y lo otro*. Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra...».⁶² Aunque hasta ahora no se han resuelto las antítesis, cada uno de nosotros estamos llamados a resolverlas. Necesitamos no perder ningún ingrediente, alma y cuerpo: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones».⁶³ Ortega nos invita a que, por primera vez después del s. XVII, volvamos a inventar: «en ciencia, en política, en arte, en religión.»⁶⁴

Sobre lo que supone el cristianismo, Ortega valora su herencia sobre todo en dos sentidos. El primero es el interés por la subjetividad, que queda instalada en primer

seriedad. Traemos una nueva religión: traemos la sublime Eucaristía: traemos la cultura.» *La ciencia y la religión como problemas políticos*, Op. cit., p. 137.

⁵⁶ CONILL, J. *De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri*, Op. cit., p. 93. Vemos ilustrada esta idea en una carta que Zubiri dirige a Ortega en 1923, al morir su padre, don José Ortega Munilla: «se ofrece al cristiano, como primer imperativo de su conducta, una actitud de radical seriedad y amor a la vida. [...] Tome estas ideas, mi querido maestro, [...] como recordatorio, una vez más, de los muchos puntos de contacto que, pese a ciertas divergencias, tiene nuestra comunión en un ideal de trascendencia vital.» COROMINAS, J. y VICENS, J.A.: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Op. cit., pp. 157-158. Una afirmación aún más tajante de la vida la encontramos en *El tema de nuestro tiempo* (1923). La vida, no menos que la justicia, la belleza o la beatitud vale por sí misma. Apela aquí Ortega a Goethe y a Nietzsche: TNT, 133. Recordamos que esta obra corresponde a la tercera etapa, del «ensayo de la vida como principio» y la clave nietzscheana y su teoría de la vida ascendente, marca el vitalismo orteguiano. *La voluntad de aventura*, Op. cit. pp. 47, 193

⁵⁷ *La fiesta del trabajo*, 1915, vol. I, O.C. (2004), p. 868.

⁵⁸ *Cartas de un joven español*, Op. cit., carta n.180, p. 568.

⁵⁹ Esta es la propuesta que hacía a su novia y futura esposa en una carta. *Cartas de un joven español*, Op. cit., carta n.119, p. 437.

⁶⁰ *La teología de Renan*, 1910, vol. I, O.C. (2004), pp. 334-335.

⁶¹ Amar el pasado no significa ser conservador y tradicionalista. Son los tradicionalistas los que no le aman al querer que no sea pasado sino presente. (*Tierras de Castilla: notas de andar y ver*, 1911, vol. II, O.C. (2004), p. 185). Para superar el pasado [...] tenemos que sentirlo bien bajo nuestros pies, porque nos hemos subido sobre él. (*Ensimismamiento y alteración*, 1939, vol. V, O.C. (2006), p. 549.)

⁶² *Tierras de Castilla: notas de andar y ver*, 1911, vol. II, O.C. (2004), pp. 187-188.

⁶³ *Vitalidad, alma, espíritu*, 1925, vol. II, O.C. (2004), pp. 568-569.

⁶⁴ *Revés de almanaque*, Op. cit., p. 810.

plano.⁶⁵ El cristianismo es el descubridor de la soledad «formalmente» como substancia del alma.⁶⁶ El segundo, el más fundamental, es que, gracias al cristianismo, se cae en la cuenta de que la vida, en su última substancia, consiste en tener que ser entregada a algo por entero, «de-dicarla». A partir del cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe que, se quiera o no, la vida ha de ser entregada como misión y destino interior.⁶⁷

3. CONCLUSIÓN

No se ha abordado aquí el análisis del también diseminado conjunto de apreciaciones, más propiamente filosóficas, en torno al hecho religioso. Pero, más allá de las críticas vertidas a las instituciones religiosas, en tanto podían contribuir al atraso español, encontramos en Ortega una ausencia de crítica filosófica a la religión. Y esto, a pesar de que Ortega afirma que tras la religión y la construcción de sistemas metafísicos, hay un mecanismo dialéctico que lleva al ser humano y a su impotencia a proyectar otro mundo.⁶⁸ A pesar de su diálogo con Marx, Freud⁶⁹ o Nietzsche, Ortega no se hace eco de sus críticas a la religión.⁷⁰ Sin embargo, como hemos visto, comparte el espíritu ilustrado, al denunciar la legitimación religiosa de la injusticia, la ignorancia o la involución social.

Ortega no afirma que la religión sea un hecho antropológico estructural⁷¹, pero tampoco dice que ésta sea un fenómeno que vaya a extinguirse. No profundiza ni discute más allá. Quizás habría que remitirse a su propia filosofía. A pesar de asumir,

⁶⁵ QF, 148. Pero la huida del mundo o el asco a la vida no son inventos cristianos, sino al revés: «porque los hombres se retiraban del mundo fue encontrada la solución cristiana, porque lo natural asqueaba se buscó lo sobrenatural.» *En torno a Galileo*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1994, p. 140 (En adelante EG) 140.

⁶⁶ Esto lleva a Ortega a afirmar que la modernidad nace de la cristiandad. San Agustín sería un precedente de Descartes, aunque aún no es moderno y no es filósofo, sino teólogo. QF, 154. Más allá de esta radical soledad del alma en el cristianismo, estamos ante una categoría primordial en Ortega: el ensimismamiento. *Ensimismamiento y alteración*, 1939, vol. V, O.C. (2006), p. 548.

⁶⁷ Este sería el sentido del dicho evangélico: «el que pierde su vida es el que la gana» «¿Quién sino el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad?» EG, 198. Por eso Ortega se ríe del discurso de un ministro socialista en que habla de un supuesto «nuevo espíritu religioso», que sería la solidaridad obrera: «quiera o no el ministro socialista, eso es esencial cristianismo —es cristianismo en hueco». EG, 196-197. Al mismo tiempo, todo lo que en el cristianismo puede suponer una evasión del mundo, una moral subjetivista, o la falta de perspectiva histórica, será criticado por Ortega. Es interesante ver: Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*, Op. cit., pp. 419-420.

⁶⁸ Citado por NATAL ÁLVAREZ, Op. cit., *Guillermo Dilthey y la idea de vida*. Vol. VI, O.C. (1983), p. 213.

⁶⁹ Ortega prologó una edición de las obras de Freud en español y realizó varios e ingeniosos comentarios a sus ideas en diversos artículos, aunque no se identifica con él. *Vitalidad, alma, espíritu*, 1925, vol. II, O.C. (2004), p. 567.

⁷⁰ Ortega, con Weber, critica el reduccionismo materialista y económico del marxismo, y concibe la religión como hecho con entidad propia y protagonismo histórico. *La interpretación bélica de la historia*, 1925, vol. II, O.C. (2004), pp. 635 y ss.

⁷¹ Ortega se sorprende al leer en *La esencia de la filosofía*, cómo el mismo Dilthey, que sostuvo más radicalmente que Hegel o Comte la radical historicidad humana, afirma que religión, filosofía y literatura, son funciones vitales de la mente humana, que aparecen como «posibilidades permanentes del hombre». *Origen y epílogo de la filosofía*, 1953, vol. IX, O.C. (1971), pp.396-397.

como Feuerbach (inspirador de Marx y Nietzsche), que la religión es un fenómeno de la imaginación o que la veneración del hombre por Dios lo sea de sí mismo,⁷² en ningún caso deslegitima la religión o postula un ateísmo. Afirma que hay que respetar los derechos del mundo de lo virtual⁷³ y de la ilusión, que considera como uno de los haces esenciales de la vida: «lo espiritual no es menos vida ni más vida que lo no espiritual».⁷⁴ Ortega define la religión (y el arte, la justicia o la ciencia) como una órbita de realidad que sólo existe para quien tiene voluntad de ella.⁷⁵ Las cosas, el Universo, pero también Dios mismo son contenidos de mi vida, que encuentro en ella, que vivo, y cuyo ser radical y primario es el ser vividas por mí.⁷⁶

No podemos hacer una crítica sistemática, ya que lo que dice Ortega sobre la religión no es un sistema coherente. Sin embargo, podemos hacer referencia a una contradicción. Ortega lamenta el vicio de la equivocidad conceptual y la pobreza léxica de las ciencias del espíritu. Así, desconocemos si términos como «religión», «filosofía» y «poesía», designan abstracciones o formas reales que la vida ha adoptado, variando en cada sentido concreto. Ortega se queja de que el mismo vocablo se emplee «para designar, como nombre propio, figuras muy concretas de humana ocupación».⁷⁷ Sin embargo, es el mismo Ortega el que, de manera equívoca e imprecisa, usa los términos: Dios, religioso, religión...

Queda de este modo expuesta la síntesis de las consideraciones de Ortega en torno a la religión y su particular concepción de ésta. Como anunciábamos al comienzo, lo hemos hecho conforme a su filosofía circunstancial, vinculada a las problemáticas del contexto español, y cuyo estudio es necesario para comprenderla.

⁷² FEUERBACH, L.: *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 231 y p. 248, nota 2.

⁷³ *Para la cultura del amor*, Op. cit., p. 279.

⁷⁴ TNT, 105.

⁷⁵ MQ, 768-769. vol. II, O.C. (2004). Recordemos el calificativo de la filosofía de Ortega como realismo realismo volitivo.

⁷⁶ Ortega no se interesa por la oposición entre realismo e idealismo en el plano meramente racional, elude el planteamiento lógico-ontológico y pretende refutar el idealismo exclusivamente desde lo empírico vital, «es decir, resolver un problema en el que están envueltas la razón y la experiencia, sólo desde el nivel de lo puramente fáctico.» RAMIRO de PANO, *Dios y cristianismo en Ortega*, Op. cit., p. 25. Por esto, López Quintás habría acusado en Ortega la precariedad ontológica de su punto de partida. RAMIRO DE PANO, Op. cit., p. 116.

⁷⁷ «Alguna vez he hecho notar el daño resultante de que con un solo y mismo vocablo —«poesía»— se denomine lo que hizo Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo propio acontece con palabras como «filosofía» y «religión.» *Origen y epílogo de la filosofía*, 1953, vol. IX, O.C. (1971), p.397.

EL CONCEPTO DE PERSONA: NÚCLEO DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Pedro Jesús Pérez Zafrilla
Universitat de València

Abstract: In this paper I pretend to analyze the concept of person which lies on the different proposals of Deliberative Democracy. As I defend, the several defenders of this theory of democracy share an idea of reasonable person as that person committed with the social cooperation and the public justification of the political measures they support. They are also committed to hear the reasons offered by others. In this sense, this model of person is a key point to build the process of public justification. Furthermore, I think that this idea of reasonable person arises from the Rawlsian theory of person.

Keywords: Deliberative Democracy, Reasonable Person, Rawls, Justification, Commitment.

1. INTRODUCCIÓN

La democracia deliberativa representa una de las teorías más innovadoras de la democracia. Son diversos los elementos que se han señalado como representativos de la misma, como las propuestas participación directa, la revitalización de la sociedad civil o la oposición al sistema liberal. Sin embargo, ninguno de ellos resulta común a todas las formas en que se ha plasmado la democracia deliberativa desde sus inicios con Barber allá por 1984. Así por ejemplo, sólo una minoría de autores apuestan por la participación directa, frente a la gran mayoría, que defiende la conveniencia de recurrir a un sistema representativo como modo de articular la participación política. En mi opinión, para encontrar un aspecto que articule los distintos proyectos de democracia deliberativa, debemos atender a un factor diferente a los que comúnmente se hace referencia al abordar esta teoría de la democracia, como los señalados antes. Frente a ellos, es más bien la idea de ciudadano que subyace a esta teoría política la que puede funcionar como elemento caracterizador de la democracia deliberativa y que la diferencian de otros modelos de democracia, como la liberal.

En este sentido, en el presente trabajo deseo abordar la idea de persona que trasciende a las diversas propuestas de democracia deliberativa. Para ello, partiré de la concepción de «persona razonable» desarrollado por Rawls ya que, como defenderé, este concepto resulta esencial para comprender el modo como desde la democracia deliberativa se aborda la concepción de persona. Por ese motivo, dedicaré unos párrafos a analizar la concepción rawlsiana de persona, para pasar después a abordar en qué medida dicha concepción ha podido influir en los distintos autores de esta teoría de la democracia.

2. LA CONCEPCIÓN RAWLSIANA DE PERSONA

Según Rawls, los ciudadanos poseen dos facultades morales que les permiten ser cooperadores en la sociedad y que definen a los individuos como persona moral. La primera es la de albergar, revisar y cambiar su concepción del bien; la segunda corresponde al sentido de la justicia. El sentido de la justicia será entendido como la facultad de ser razonable, esto es, la capacidad de entender y comprometerse con las instituciones justas.¹

En este punto desearía centrarme en el desarrollo que hace de la facultad de lo razonable, porque esta es la facultad clave en la que Rawls enmarca de una forma explícita la deliberación y resulta esencial para determinar su influencia en la democracia deliberativa. La concepción rawlsiana de lo razonable está relacionada con el principio de Scanlon de la motivación moral, según el cual las personas poseen la disposición a justificar sus acciones ante los demás según principios que los otros no puedan razonablemente rechazar.² Así también una persona es razonable cuando está dispuesta a proponer términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se le asegure que los demás harán lo mismo. Una persona razonable manifiesta una predisposición a la cooperación social equitativa, aun cuando sea a expensas de sus intereses. Ahora bien, esto no debe llevarnos a pensar que esté movida por un altruismo perfecto. Esta es una posibilidad rechazada en la *Teoría de la justicia*. Efectivamente, allí mantiene que una sociedad habitada por altruistas perfectos no podría articular ninguna concepción de la justicia, ya que automáticamente todos apoyarían los principios de la justicia que respaldaran los demás, por lo que no cabría acuerdo posible. Por ese motivo concluía la necesidad de la existencia de un conflicto de intereses en la sociedad, para que pueda existir una verdadera necesidad de la justicia.³ Pero tampoco se guían meramente por el autointerés, dado el sentido de la justicia que se supone desarrollado en las personas. Lo razonable es una idea intermedia entre ambos extremos. Una persona razonable se moverá más bien por el deseo de cooperar en un mundo social en el que cuyos términos equitativos de cooperación sean aceptados por todos los ciudadanos considerados como libres e iguales. De este modo lo que debe imperar es la reciprocidad, de tal forma que todos resulten beneficiados de la cooperación. Pero en ningún caso una persona razonable abandona sus fines particulares, ya que sólo aceptará los términos equitativos de cooperación si sabe que los demás harán lo mismo.

De este modo, como lo razonable hace referencia a nuestra participación en el foro público al proponer tales términos equitativos de cooperación, que debe hacerse de un modo que todos puedan aceptar, poseerá una clara implicación en la deliberación.

¹ La tesis de Rawls es que su teoría se limita a la consideración de la sociedad en la que sus miembros comparten una misma concepción de la justicia y se cumplen los principios de la justicia de una forma efectiva por parte de las instituciones. Este hecho hace que los individuos cumplan también sus deberes en la sociedad al observar cómo las instituciones cumplen con esos principios de una forma efectiva.

² SCANLON, T. M., «Constructivism and Utilitarianism», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 103-28. Esta unión entre la razonabilidad y la justificación pública será fundamental para la democracia deliberativa, como veremos más adelante.

³ RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 2002, pp.181-82.

ación de los ciudadanos. La deliberación en el foro público tiene que realizarse sobre la facultad de lo razonable, mediante la realización y aceptación de propuestas que todos puedan razonablemente compartir.

No obstante, la ligazón entre la razonabilidad y la justificación pública enfrenta a la idea rawlsiana de persona a una paradoja: como hemos visto, la persona razonable es aquella que ofrece términos equitativos de cooperación, que son, a su vez, aquellos aceptables para las personas razonables. Es decir, la persona razonable ofrece en la deliberación pública razones que todos puedan aceptar para justificar sus propuestas. Pero a su vez, las razones aceptables para todos son en realidad las aceptables para las personas razonables.⁴ Este es un círculo vicioso inadvertido por Rawls que afecta al modo como articular desde la teoría rawlsiana una propuesta de democracia deliberativa.

A pesar de ello, como mostraré a lo largo de estas páginas, es justamente la idea rawlsiana de persona razonable, entendida como la persona comprometida con la distribución de cargas y beneficios de la cooperación social y como poseedora de unas virtudes cívicas, la que está también en buena medida a la base de la concepción de persona que articula la propuesta de los teóricos de la democracia deliberativa. Es más, será esta idea de persona razonable la impronta más relevante que dejará la obra rawlsiana en esta innovadora teoría de la democracia.

3. LA IDEA DE PERSONA EN LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

3.1. La persona razonable como alternativa al individuo liberal

Ciertamente, no podemos decir que todos los autores de la democracia deliberativa tomen su concepción de persona de la teoría rawlsiana. Para empezar, hemos de tener en cuenta a aquellos que iniciarán esta concepción de la democracia allá por los años ochenta, como Joseph M. Bessette, Jane Mansbridge, Benjamin Barber, Bernard Manin, Habermas o Cohen. Aunque éste último reconoce ya por esa época la influencia de Rawls en su propuesta de democracia deliberativa,⁵ el resto de autores mencionados desarrollan sus propias teorías en paralelo a la rawlsiana, sin buscar semejanzas con ella. Serán propiamente los autores que aborden la democracia deliberativa a partir de los años noventa y hasta la fecha, como Henry Richardson, James Bohman, Amy Guttmann, Dennis Thompson o David Crocker, quienes se sientan más atraídos por la filosofía rawlsiana, y en concreto por su concepción de persona razonable. No obstante, aun en éste último caso, tampoco reflejarán todos de la misma manera dicha influencia.

Para poder establecer un criterio diferenciador de cómo tratan los autores de la democracia deliberativa la idea de persona razonable, y para esclarecer también en qué medida han sido influidos por Rawls, creo que será útil atender a lo siguiente: debemos fijarnos no sólo en cómo define cada uno la idea de persona (razonable), sino también al hecho de si para ellos la razonabilidad es algo que viene de suyo en

⁴ BROWER, Bruce W. «The limits of public reason», en *The Journal of Philosophy*, vol. 91, núm. 1, 1994, pp.5-26.

⁵ COHEN, J. «Deliberation and democratic legitimacy», en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1996, p.68.

los ciudadanos, o si más bien es algo que se debe generar por medio de la participación de éstos en la deliberación pública. Esta es la clave para entender la influencia rawlsiana, ya que para Rawls los ciudadanos son por sí mismos razonables, y así lo serán para algunos autores de la democracia deliberativa, mientras que para otros, el ciudadano razonable constituye más bien una aspiración que podrá realizarse a través del proceso deliberativo. Qué autores queden en cada uno de estos grupos es, entre otras cosas, lo que pretendo exponer a continuación.

Curiosamente, para distinguir entre ambos modelos de persona razonable, el que la presenta como aquella que verdaderamente compone nuestras sociedades, y aquel que afirma que la persona razonable debe formarse por la participación, nos puede servir de guía algo en lo que ambos grupos coinciden: su oposición al concepto de ciudadano propio de las teorías elitista y económica de la democracia, representadas éstas por Schumpeter y Anthony Downs respectivamente. En este punto, Mansbridge y Barber, por un lado, y Benhabib, Richardson y Christiano por otro, serán quienes se muestren más explícitos en su oposición a esta concepción de ciudadanía, contraponiéndola al modelo de persona razonable, aunque sobre dos bases bien distintas, como veremos.

Son sin duda Barber y Mansbridge, influidos en buena medida por la obra de Carole Pateman *Participation and democratic theory*, los autores que más profusamente arremeten contra el modelo de sujeto autointeresado, el cual no lo identifican con las teorías de Schumpeter, sino con la misma sociedad liberal. Es dicha sociedad desde sus orígenes en la era moderna, la que ha dado forma al modelo de ciudadanía apática que ha llegado a nuestros días. De ahí que la misión que tiene entre manos el modelo deliberativo sea transformar a este sujeto en otro razonable y verdaderamente comprometido con la cosa pública.

En primer lugar hemos de preguntarnos por qué estos autores, Mansbridge y Barber oponen una concepción de sujeto, que a grandes rasgos podemos llamar «persona razonable» a otra antagónica que representa el ciudadano liberal moderno. Esta es sin duda una pregunta fundamental que nos da la clave para comprender el espíritu que orienta a la democracia deliberativa desde sus orígenes. Es esta una teoría que se ha asentado sobre oposiciones dicotómicas. En los citados Barber o Mansbridge, así como en Manin o Cohen, aunque en menor medida, el elemento de la confrontación antagónica está muy presente, y en algunos casos concretos la cultivarán también otros autores posteriores, desde Christiano hasta Gutmann.

De hecho, como bien señala Bohman, la democracia deliberativa surgió como una reacción contra el modelo de la democracia liberal.⁶ De ahí que las propuestas que se hagan desde la democracia deliberativa sean una reacción contra las actitudes y procedimientos característicos del sistema imperante. Así por ejemplo, contra el sistema agregativo de preferencias se propondrá otro que apueste por la transformación de preferencias; frente al sistema representativo se propondrá una participación más directa de los ciudadanos en el foro público; o frente al sujeto apático liberal, se propondrá uno razonable y comprometido con la sociedad. Esto nos explica por qué

⁶ BOHMAN, J. «Survey article: The coming of age of deliberative democracy», en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, p.400.

para Barber y Mansbridge el ciudadano razonable se trata más bien de un reto que de una realidad.

Para Barber, la consecuencia perniciosa del sistema representativo liberal será que el sujeto, encerrado en la satisfacción de su propio autointerés, desarrolla su libertad en detrimento de su participación en los asuntos públicos, lo cual producirá la apatía del ciudadano de las democracias actuales que ya denunciara Tocqueville y que tanto celebraron los autores de la teoría elitista.⁷ En este sentido, la «Democracia fuerte» propuesta por Barber representa una alternativa al sistema liberal, al que denomina como «democracia blanda»: si ésta ha generado un individuo apático, atomista y retraído sobre sí mismo que deja de lado sus obligaciones políticas, de lo que se trata es de llevar a cabo una corrección de los elementos que provocan dicha pasividad en sistema liberal y sustituirlos por otros que revitalicen la ciudadanía. Y esto es lo que pretende con su propuesta de democracia fuerte, no un rechazo del liberalismo en cuanto tal, sino su transformación en un sistema más participativo y democrático. Se trata así de pasar de las categorías del estatismo, atomismo o autointerés, a las de actividad, compromiso o empatía. Y es que para Barber, si los males de la democracia blanda derivan de la concepción del sujeto, la solución vendrá también por la transformación de la idea del sujeto para pasar, como suele decir, de «la masa» a «los ciudadanos».

Al igual que sucede con la democracia blanda, la idea de ciudadano resulta central para comprender también la propuesta de la democracia fuerte. Esto es así por cuanto que para Barber los ciudadanos son los encargados de hacer la política. Este es el elemento radical de la democracia fuerte que la enfrenta al modelo anterior y sobre el que se erige toda ella: Barber apuesta por una participación directa de los ciudadanos en la mayoría de los asuntos públicos, relegando el sistema representativo a ciertos aspectos no esenciales de la política. Así dice,

«En la democracia fuerte la política es algo hecho por los ciudadanos y no para los ciudadanos. La actividad es su virtud fundamental, mientras que su sello distintivo es un compuesto formado por la implicación, el compromiso, la obligación y el servicio, la deliberación, la decisión y el trabajo en común.»⁸

Este texto resulta fundamental. En él encontramos toda una declaración de intenciones de lo que pretende que sea su propuesta. En primer lugar, como he dicho, aparece una concepción del sujeto en las antípodas de la democracia blanda. La clave del cambio la encontramos en su idea de que la actividad es la virtud fundamental de la democracia fuerte: mientras la democracia blanda produce ciudadanos pasivos, la democracia fuerte requiere ciudadanos activos. Esto significa que deben ser personas *razonables*, esto es, que no vivan retraídos en sí mismos, sino que desarrollen un sentimiento de compromiso y responsabilidad con el conjunto. El ciudadano razonable es el que no se limita a pensar en términos privados, sino públicos, que se compromete en el proceso deliberativo para la solución de conflictos más allá de

⁷ BERELSON, Bernard. *Voting: a study of opinion formation in a presidential campaign*. Chicago: University of Chicago Press, 1954; Cfr. SARTORI, Giovanni. *Democratic theory*. New York: Praeger, 1965.

⁸ BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almazara, 2004, p.203.

sus intereses personales. Para Barber es la empatía la característica definitoria del ciudadano razonable: mediante la empatía el hombre masa logra superar su egoísmo y abrirse a los problemas y valores de los demás.

Por ese motivo, se necesita llevar a cabo una transformación en el modelo de ciudadanía desde el modelo de la democracia blanda al propuesto por Barber, siendo ésta la principal misión que tiene por delante la democracia fuerte. El modo de transformar a los ciudadanos pasivos será radical: Por analogía con el argumento antes expuesto, si el peor mal del ciudadano apático liberal es su desinterés con la cosa pública, el remedio no puede venir sino erigiendo un sistema de gobierno participativo en el que sean los ciudadanos los mismos encargados de llevar a cabo la acción política. Este es el punto fundamental que articula la distinción que hace Barber entre la «masa», y el «ciudadano». Por decirlo con sus propias palabras:

«la masa colisiona y se entrecruza, los ciudadanos se comprometen, comparten y contribuyen. En el momento en que la masa empieza a deliberar, actuar, compartir y contribuir, deja de ser masa y se convierte en ciudadanía.»⁹

Sólo hay, pues, ciudadanos a partir del momento en que se da la participación directa y comprometida en la cosa pública, la cual inculca en ellos una serie de virtudes políticas. Así se podrá hacer ciudadanos razonables. Esto contrasta con la teoría de Rawls (y los otros autores de la democracia deliberativa que beben de las fuentes de la teoría liberal), quien suponía una concepción de persona razonable previa a su participación política. En cambio, Barber parte de una idea distinta de ciudadano, la masa, propia de la democracia blanda, expuesta en la primera parte de su obra *Democracia fuerte*, carente de unas virtudes políticas y que necesita ser transformada en una verdadera ciudadanía caracterizada por la razonabilidad.

Sin embargo, como Rawls, entiende que la razonabilidad constituye una virtud central en la acción política, siendo por ello necesario su desarrollo en los ciudadanos.¹⁰ Sin embargo, entiende que mientras éstos deleguen sus responsabilidades en unos representantes, no se sentirán comprometidos con la cosa pública, y preferirán centrarse en la satisfacción de sus intereses privados. Este hecho guiará sus decisiones a la hora del voto; de ahí que sólo se pueda vencer la apatía y el autointerés haciendo a los mismos ciudadanos el centro de la vida política. Sólo así se podrá fomentar la razonabilidad. Esta es una muestra del carácter radical de su propuesta y hasta qué punto constituye una alternativa al modelo de la democracia blanda, asentado sobre un sistema representativo.

De este modo, para Barber el ciudadano que actualmente existe no es el razonable propio de la democracia deliberativa, sino más bien uno apático. Por ello será el desarrollo de su propuesta el que pueda transformar a los sujetos para convertirlos en verdaderos ciudadanos razonables. No obstante, buena parte de los autores de la democracia deliberativa, aunque coincidirán con la caracterización hecha por Barber del ciudadano razonable, se alejarán de sus planteamientos en la perspectiva en que enfoca este concepto.¹¹

⁹ *Ibid.*, p.225.

¹⁰ *Ibid.*, pp.197-8.

¹¹ FREEMAN, Samuel. «Deliberative democracy: a sympathetic comment», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, núm. 4, 2000, p.402.

3.2. El individuo liberal como persona razonable

Ciertamente, autores como Manin, Benhabib, Cohen, Richardson, Gutmann, Thompson, Crocker o Christiano también se oponen al modelo económico de ciudadanía de Downs, pero lo harán de un modo diferente a Barber. La diferencia con éste estriba en que en lugar de asumir las teorías elitista y económica como acertadas y forjar un modelo alternativo, tratan de rebatir que el ciudadano actual sea por sí mismo autointeresado. Afirman que los supuestos en los que se basa tal idea son erróneos, y que ésta no describe las características reales de las personas en la sociedad. En este sentido, Benhabib define a la teoría económica de la democracia como una «ficción metodológica».¹²

Ante todo, estos autores niegan la idea central de la teoría económica de la ciudadanía de que los individuos sean meramente autointeresados en política al igual que lo son en economía, asimilando así el proceso político al orden del mercado. Según éste modelo, el sujeto posee unas preferencias fijas, y la política, al igual que el mercado, se limita a suministrar los medios necesarios para satisfacerlas. Así los políticos intentan proponer los medios más atractivos para ganar el voto del electorado. Los votos son de esta manera expresión de preferencias y la opción política que consiga aunar el mayor número de votos (satisfaciendo con ello un mayor número de preferencias) se alzarán con el poder.

Esta concepción será rechazada desde la democracia deliberativa por varias razones. En primer lugar, estos autores rechazan que los ciudadanos posean unas preferencias fijas y que éstas determinen su participación política. Los ciudadanos poseen más bien deseos o concepciones sobre lo que debería ser hecho, pero no preferencias fijas. Dichas concepciones, a diferencia quizá de lo que sucede con las preferencias que tiene el sujeto en el mercado, no son fijas, ya que pueden ser maleadas en su relación con los otros. De la misma manera, tampoco es completo el conocimiento que el sujeto tiene sobre esas concepciones, como sí pueda serlo en el caso de sus intereses en el mercado. El individuo se hará plenamente consciente de aquéllos gracias a la deliberación con los demás.¹³

En segundo lugar, para estos autores, el ciudadano se guía en su comportamiento, en mayor o menor medida, por consideraciones de justicia y no meramente por el autointerés. Es más, de hecho, en las sociedades a gran escala, los políticos apelan a cuestiones de justicia para ganar el voto. Sólo lo hacen a cuestiones de autointerés cuando se trata de colectivos claramente perjudicados en la sociedad, como por ejemplo los minusválidos. Evidentemente, esa apelación al bien común y la justicia sería inútil si nadie creyera en ellos.¹⁴

Por regla general, entienden, los individuos están motivados para colaborar con otros en una sociedad bien ordenada. Hay un mutuo respeto y una mutua preocupación por los ciudadanos y para cumplir con las instituciones. Los ciudadanos sienten

¹² BENHABIB, Seyla. «Toward a deliberative model of democratic legitimacy», en Seyla Benhabib (ed.) *Democracy and difference*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p.71; Cfr. BENHABIB, S. «Deliberative rationality and models of democratic legitimacy», en *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, p.32.

¹³ BENHABIB, S. «Toward a deliberative model of legitimacy», p.71; Cfr. MANIN, Bernard. «On legitimacy and political deliberation», en *Political Theory*, vol.15, núm.3, 1987, pp.349-50.

¹⁴ CHRISTIANO, Thomas. *The rule of the many*, Colorado: Westview Press, 1996, p.150-8.

una solidaridad para con los demás. Se supone una mutua responsabilidad hacia las propuestas e intenciones de los otros, de la que surge el respeto mutuo. Esta base de mutua consideración y respeto, institucionalmente apoyada, explica que los ciudadanos estén dispuestos a cooperar en la sociedad. Cada uno tiene la intención de cumplir su parte en la cooperación social.¹⁵ La influencia hasta aquí del concepto rawlsiano de sentido de la justicia es más que evidente. Pero, como mostraré a continuación, la influencia rawlsiana va más allá de esta idea, que, por sí misma, ya es central en el concepto de persona razonable en la democracia deliberativa.

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 ello, se supone que los ciudadanos poseen una voluntad de modificar sus fines para acomodarlos a las necesidades de los demás.¹⁶

En la democracia deliberativa existe, no obstante, una divergencia de planteamiento en el modo como se entiende la obligación moral de tener en cuenta los intereses del resto de personas. Es muy importante distinguir aquí estos dos elementos. Por un lado, Robert E. Goodin apuesta por la idea de una reflexión interna del ciudadano razonable, según la cual el sujeto tiene en cuenta reflexivamente los intereses de todos a la hora de participar en política, sin necesidad de tener que deliberar todos juntos sobre los asuntos públicos, sino más bien interiorizando las perspectivas de todos (incluyendo las generaciones futuras y los seres no humanos). Goodin defiende que es precisamente en ese momento de deliberación interna cuando se produce en mayor medida el cambio de posiciones en los sujetos y no en el proceso de deliberación pública.¹⁷

Ahora bien, este autor propone la deliberación interna no como un sustituto sino como un complemento de la deliberación pública, aunque bien es cierto que ésta no la cree muy viable. Esta es una matización acertada, ya que si sólo se produjera la deliberación interna nos encontraríamos con que los perdedores en las votaciones posteriores al proceso reflexivo no podrían saber si todas las personas han tenido verdaderamente en cuenta sus intereses y tampoco sabrían exactamente por qué razones no han sido atendidas sus reclamaciones.¹⁸

Por ese motivo, entienden los defensores de la democracia deliberativa que el respeto mutuo obliga a los ciudadanos no sólo a tener en cuenta los intere-

¹⁵ RICHARDSON, Henry. *Democratic autonomy. Public reasoning about the ends of public policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp.154-5.

¹⁶ Ahora bien, como muestran algunos casos concretos, el proceso deliberativo de acomodación de las distintas visiones no es siempre recíproco, sino que en muchas ocasiones tiende a darse a sólo en una de las partes. Pensemos por ejemplo en el progresivo reconocimiento que se ha dado en nuestras sociedades modernas de ciertos grupos que han estado tradicionalmente discriminados, como los homosexuales, o en el avance en los derechos de la mujer que se produjo con los movimientos feministas. En estos casos ha sido una parte la que ha tenido que transformar su visión para reconocer la identidad de la otra parte.

¹⁷ GOODIN, Robert y NIEMEYER, Simon J. «When Does Deliberation Begin? Internal Reflection versus Public Discussion in Deliberative Democracy», en *Political Studies*, vol. 51, 2003, pp. 627-649.

¹⁸ FEARON, James D. «La deliberación como discusión», en Jon Elster (ed.). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1998, p.86

ses de los demás, sino también a dar una justificación pública de sus propias propuestas.¹⁹ Este es el elemento característico que une de una manera clave la razonabilidad con la deliberación, de tal forma que ésta quede fundada en la razonabilidad. Respetar al otro como igual conlleva entrar con él en un proceso deliberativo, porque sólo así se podrán tener sus intereses en cuenta, al tener que justificar públicamente mis exigencias en términos aceptables para los demás.²⁰ Así lo expresa Richardson:

«Así pues, igual que el respeto del gobierno por la autonomía de los individuos requiere que se ofrezcan argumentos y razones públicamente, así también nuestro respeto por la autonomía de cada uno requiere que formemos nuestras razones y argumentos de una forma que otros puedan razonablemente aceptar como razones y argumentos».²¹

Esta constituye la piedra angular que define el proyecto de la democracia deliberativa: la existencia de un proceso deliberativo en el que las diferentes propuestas llevadas al foro público sean defendidas mediante razones aceptables para todos. Es más, para estos autores este proceso de justificación pública será el que determine la misma legitimidad de las normas adoptadas, pues ésta se asienta sobre el consentimiento de todos los afectados, como ya estableciera Habermas con su principio del discurso, idea que retomarán los autores de esta teoría de la democracia.

De este modo, la idea de razón pública, entendida como el proceso de justificación pública de las normas, será esencial en el marco de la democracia deliberativa.²² Los esfuerzos para una justificación pública de los ciudadanos invitan a sus interlocutores a responder y a hacer críticas razonadas que les pueden llevar a revisar sus propias visiones.²³ Esto implica que la idea de persona razonable lleva consigo un supuesto de reciprocidad, según la cual un sentido de mutualidad debe imperar en el foro público. La base de la reciprocidad es la capacidad de buscar unos términos equitativos de cooperación (esgrimir razones que todos los que están motivados igual que él puedan compartir en condiciones de igual ventaja). Con ello, la reciprocidad orienta a ciudadanos y políticos hacia la perspectiva deliberativa.²⁴

¹⁹ La conexión entre el respeto mutuo y la justificación pública será determinante para comprender la relación entre la democracia deliberativa y el liberalismo, como veremos en la segunda parte de la tesis.

²⁰ SANCHO, Carmen. «New ways of deepening democracy: the deliberative democracy. An approach to the models of Joshua Cohen and Jürgen Habermas», *6th ESA Conference*, Murcia, 2003. Este deber de dar razones que todos puedan compartir para justificar nuestras propuestas es central en la idea de persona razonable. Sin embargo constituye una tesis no exenta de dificultades, como señalaré al tratar la idea de razón pública.

²¹ RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.81; Cfr. GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis. *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004, pp.133-8.

²² BOHMAN, J. «Survey article: The coming of age of deliberative democracy», p.402.

²³ MARKOVITS, Elizabeth. «The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm», en *The Journal of Political Philosophy*, vol.14, núm. 3, 2006, p.253.

²⁴ GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis. *Democracy and disagreement*. Harvard: Harvard University Press, 1996, p.92.

Por ello también, la democracia deliberativa no se dirige a personas que no compartan esta disposición a la reciprocidad.²⁵ La persona razonable es aquella que basa su comportamiento en el mutuo respeto; pero fundamentalmente, y esto es lo que nos interesa aquí, la persona razonable es aquella que está abierta a la deliberación con los otros para la resolución de problemas. De ahí que la idea de persona razonable constituya una piedra angular de la democracia deliberativa, como señalaba al comienzo. Donde no puede haber personas razonables, tampoco podrá haber una democracia deliberativa.

Esta idea puede ayudarnos a trazar una diferencia entre el planteamiento de Barber y el de los demás autores citados. Para éstos últimos es la razonabilidad la que lleva a los ciudadanos a deliberar,²⁶ al contrario que en Barber, para quien era la participación deliberativa la que desarrollaba en ellos la razonabilidad. En cualquier caso, la idea central no cambia: razonabilidad y deliberación van de la mano.

4. DERIVACIONES DEL CONCEPTO DE PERSONA RAZONABLE EN LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

El concepto de persona razonable desempeña también un papel clave en la determinación del valor epistémico de la democracia en la teoría deliberativa. Esto es así porque para garantizar el valor epistémico del procedimiento deliberativo se debe recurrir a una serie de capacidades en los sujetos que pasan todas por la razonabilidad de éstos. Por ejemplo, la concepción epistémica del voto, al entender que los sujetos no se mueven por preferencias, sino que sus votos se basan en juicios; también porque pretenden conseguir la mejor opción y no la que más les conviene individualmente; y porque se les supone abiertos a la posibilidad de cambiar sus mentes, con lo que podrán llevar a cabo un proceso deliberativo que procure ese bien común. Todos estos elementos son los que, en definitiva, sustentan el carácter epistémico del procedimiento deliberativo, y sin ellos, tal carácter no sería posible. Es decir, si los ciudadanos no fueran razonables, y por consiguiente, no aceptarían la justificación pública de sus propuestas, ¿qué sentido tendría apelar a la deliberación como procedimiento de formación de la voluntad?

La idea de persona razonable resulta fundamental también en el marco de la democracia deliberativa por otro hecho: la circunstancia del desacuerdo en la razón pública. Para la mayoría de los autores de la democracia deliberativa es un hecho constatado la imposibilidad del consenso en la deliberación, dadas las diferencias cognitivas entre los ciudadanos. Pero no se trata de un desacuerdo sin más. Para estos autores consiste en un desacuerdo entre personas razonables, esto es, entre personas que, por un lado, buscan comprender y aceptar las posiciones del otro aunque no las compartan y, por otro, que no pretenden imponer las propias por la fuerza.

Algunos autores han recogido los principales elementos que caracterizan al ciudadano razonable mediante una serie de virtudes, que tienen como principal referente la teoría rawlsiana, siendo esta una muestra evidente de la influencia de Rawls en esta teoría de la democracia. Recordemos que también para Rawls un elemento clave

²⁵ COHEN, J. «Deliberation and democratic legitimacy», p.75; cfr. MANIN, B. «On legitimacy and political deliberation», p.354.

²⁶ RICHARDSON, H. *Democratic autonomy*, p.155.

del ciudadano razonable era precisamente la posesión de unas virtudes cívicas.²⁷ Así, análogamente, Gutmann y Thompson señalan en su obra *Democracy and disagreement* tres virtudes principales, a las que denominan «principios de acomodación.»²⁸ Dichos principios son relativos a la actitud que toman los ciudadanos ante la deliberación con aquellos con los que están en desacuerdo. Proporcionan los estándares que deben guiar la acción en esas situaciones de desacuerdo y requieren una excelencia en el carácter y una actitud positiva y constructiva hacia las personas con las que no estamos de acuerdo. De ahí que 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 autorreflexivos con sus compromisos, estando abiertos a la posibilidad de cambiar sus mentes o modificar sus posiciones.

En primer lugar citan, cómo no, el respeto mutuo. Esta es la virtud fundamental sobre la que descansa la deliberación y está ligada al ideal de la reciprocidad. Entienden que un deliberador virtuoso muestra un respeto y una actitud favorable hacia las personas con las que discrepa. El ciudadano virtuoso respeta a los demás intentando entender y evaluar honestamente sus propuestas y las evaluaciones de éstos sobre sus propias propuestas. Lo hace también ofreciendo razones que los otros puedan entender.

En segundo lugar, la integridad cívica. Esta virtud requiere honestidad y sinceridad, presentando razones en las cuales creen y no por motivos estratégicos. Esta virtud se refleja también en el hecho de que las personas se comporten de una forma coherente con aquello que defiendan. Pero esto no puede confundirse con el estar ceñido dogmáticamente al núcleo de sus valores y objetivos, ya que, como dice David Crocker, una persona puede confeccionar nuevos valores.²⁹

Por último está la magnanimidad cívica. Esta virtud se refleja en relación a los argumentos y razones de aquellos que discrepan con nosotros. Se debe reconocer el estatus moral de la posición del contrario. Las personas presuponen que las propuestas y posiciones de los otros son las que sinceramente creen, y no tratan de encontrar en sus palabras intenciones estratégicas ocultas. Esto implica también una apertura de mente a poder ser convencido por las posiciones del contrario. Del mismo modo, en la deliberación se atienden a los argumentos y no a quien los dice, evitando así las acusaciones *ad hominem*.

La influencia de Rawls en este segundo grupo de autores se muestra no sólo en la apelación que hacen a las virtudes cívicas, sino también en que para muchos de ellos será el concepto de persona razonable el criterio que determine la misma legitimidad de los argumentos aportados en el debate. De hecho, recordemos que la tesis propia de la democracia deliberativa de que la legitimidad de las decisiones requiere ofrecer razones no objetables por ciudadanos razonables es conocida propiamente como el

²⁷ RAWLS, J. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996, pp.227-8

²⁸ GUTMANN, A. y THOMPSON, D. *Democracy and disagreement*, pp.72-93. Estos artículos aparecían junto a otros a los que denominaban «principios de preclusión» en un artículo de ambos en *Ethics* en 1990, titulado «Moral conflict and political consensus». Este segundo tipo de principios hacen referencia a los criterios que deben regir las razones expuestas en el foro público, por lo que aludiré a ellos más adelante en la sección referida propiamente a la deliberación pública.

²⁹ CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.204.

«criterio liberal de legitimidad».³⁰ Todo ello hace del concepto de persona razonable desarrollado por Rawls un elemento hermenéutico fundamental en las propuestas de democracia deliberativa desarrolladas por parte de autores como Gutmann y Thompson, Richardson, Christiano o Crocker.

5. CONCLUSIONES

Como hemos señalado a lo largo de este trabajo, el concepto de persona es clave para analizar el desarrollo de la democracia deliberativa. Por un lado, nos permite comprender el marco en el que se lleva a cabo el proceso deliberativo, que será siempre dentro de los límites de lo razonable. La razonabilidad de las personas es una preocupación compartida por todos los teóricos de la democracia deliberativa, de una u otra forma.³¹ Para que haya deliberación, debe haber también personas razonables dispuestas a ello. De ahí que los distintos autores afirmen que la deliberación debe ceñirse a las personas razonables. No tendría sentido postular una forma deliberativa de democracia si se concibiera a las personas como autointeresadas y apáticas sin capacidad de entrar en procesos de deliberación con sus vecinos. Ciertamente, Barber parte de una idea de ciudadano apático, propia de la democracia blanda, pero en la base de su propuesta de democracia fuerte hay una premisa previa: las personas pueden cambiar y hacerse razonables, y ello será posible si las ponemos a participar activamente en el proceso político. Es lógico que si Barber no creyera posible esa transformación del carácter de los ciudadanos, no habría defendido esa teoría. La idea de persona razonable es, así, la piedra angular de la democracia deliberativa, al igual que lo es también en la obra de Rawls.³²

En segundo lugar, hemos apuntado las derivaciones que la idea de persona razonable tiene sobre los elementos que articulan la democracia deliberativa, como sucede con la concepción epistémica de la participación política. Finalmente, las distintas concepciones de persona razonable elaboradas por estos autores en relación a la idea de sujeto liberal resultan útiles para distinguir entre las diferentes corrientes que existen dentro de esta teoría de la democracia: unas, como la de Barber son antagónicas al liberalismo, mientras que otras son claramente herederas de planteamientos liberales como los de Rawls.

A este respecto, un último punto que debemos abordar es por qué Barber opone el concepto de ciudadano razonable al que existe en la sociedad actual dentro de los sistemas liberales, mientras que el resto de autores optan por ver al ciudadano liberal ya como persona razonable. La razón estaría, en mi opinión en la proximidad de Barber a la teoría comunitarista abanderada por autores como MacIntyre, Taylor o Sandel. Todos estos autores critican a la teoría liberal moderna por haber confor-

³⁰ ESTLUND, David. «Beyond fairness and deliberation», en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. p.174.

³¹ QUONG, J. *Deliberation and diversity: one essay on public reason and identity politics*. Tesis doctoral. Oxford: Oxford University Press, 2003, p.32

³² CORTINA, Adela. *Ética mínima*. Madrid: Técnos, 1996, p.187; MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Solidaridad liberal*. Granada: Comares, 1999, p.152; MULHALL, Stephen. y SWIF, Adam. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de hoy, 1996, pp. 40, 259; VALLESPÍN, Fernando. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza, 1985, p.56

mado un modelo de persona tal como la define Barber en su obra. No obstante, la diferencia entre Barber y los autores comunitaristas radica en que éstos tienden a enfatizar la reconstrucción de un *ethos* comunitario como método para revertir la primacía de los valores liberales, mientras que Barber opta por proponer un sistema de participación política que tiene como eje central la deliberación pública. De ahí que Barber, aunque en *Democracia fuerte* no habla en ningún momento de «democracia deliberativa» (aunque sí de ciudadanos razonables) pueda ser incluido dentro de ésta corriente de teorías de la democracia.

Por el contrario, otros autores de la democracia deliberativa, como Cohen, Richardson, Gutmann y Thompson, Christiano, Goodin o Crocker, se muestran más o menos explícitamente cercanos a la teoría liberal, como he mostrado anteriormente en referencia a Rawls.³³ De ahí que compartan algunos de los supuestos de esta teoría, como es la idea de persona razonable, muy presente por ejemplo, en la obra de Rawls, que será de la que beban principalmente estos autores. Incluso Cohen defenderá explícitamente la existencia de un «pluralismo razonable» de doctrinas, en el sentido rawlsiano. Así para Cohen, no sólo las personas son razonables, sino que también como tales poseen doctrinas comprensivas razonables.³⁴ De este modo, para los autores citados, el problema de la sociedad liberal no radica en la concepción del sujeto, que de por sí es ya razonable, sino en el proceso político mismo, que no permite una adecuada realización de los valores políticos. De ahí que estos autores pretendan transformar algunas de esas prácticas para dar cabida a una mayor participación de los ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBER, Benjamin. *Democracia fuerte*. Córdoba: Almazara, 2004.
- BENHABIB, Seyla. «Deliberative rationality and models of democratic legitimacy», en *Constellations*, vol. 1, núm. 1, 1994, pp.26-52.
- «Toward a deliberative model of democratic legitimacy», en Seyla Benhabib (ed.) *Democracy and difference*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp.67-94.
- BERELSON, Bernard. *Voting: a study of opinion formation in a presidential campaign*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- BOHMAN, J. «Survey article: The coming of age of deliberative democracy», en *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 4, 1998, pp.400-425.
- BROWER, Bruce W. «The limits of public reason», en *The Journal of Philosophy*, vol. 91, núm. 1, 1994, pp.5-26.
- CHRISTIANO, Thomas. *The rule of the many*, Colorado: Westview Press, 1996.
- COHEN, J. «Deliberation and democratic legitimacy», en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1996, pp.67-92.
- «Democracia y libertad», en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp.235-287.
- CORTINA, Adela. *Ética mínima*. Madrid: Técnos, 1996.
- CROCKER, David. *Ethics of global development: agency, capability and deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

³³ Quizá el autor que más explícitamente reconozca esta proximidad al liberalismo sea Goodin, quien en su obra *Reflective democracy* llega a afirmar que su teoría es un modelo de la democracia liberal basado en las preferencias (p.15).

³⁴ COHEN, J. «Democracia y libertad», en John Elster (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp.237-44.

- ESTLUND, David. «Beyond fairness and deliberation», en James Bohman y William Rehg (eds.) *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. Massachusetts: The MIT Press, 1996, pp.173-204.
- FEARON, James D. «La deliberación como discusión», en Jon Elster (ed.). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 1998, pp.65-94.
- FREEMAN, Samuel. «Deliberative democracy: a sympathetic comment», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, núm. 4, 2000, pp.371-418.
- GOODIN, Robert E. *Reflective democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- y NIEMEYER, Simon J. «When Does Deliberation Begin? Internal Reflection versus Public Discussion in Deliberative Democracy», en *Political Studies*, vol. 51, 2003, pp. 627-649.
- GUTMANN, Amy y THOMPSON, Dennis. *Democracy and disagreement*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
- *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press, 2004.
- MANIN, Bernard. «On legitimacy and political deliberation», en *Political Theory*, vol.15, núm.3, 1987, pp338-368.
- MARKOVITS, Elizabeth. «The trouble with be earnest: Deliberative Democracy and the sincerity norm», en *The Journal of Political Philosophy*, vol.14, núm. 3, 2006, pp.249-269.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Solidaridad liberal*. Granada: Comares, 1999.
- MULHALL, Stephen. y SWIF, Adam. *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de hoy, 1996.
- QUONG, J. *Deliberation and diversity: one essay on public reason and identity politics*. Tesis doctoral. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- RAWLS, John. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- *Teoría de la justicia*. México: F.C.E., 2002.
- RICHARDSON, Henry. *Democratic autonomy. Public reasoning about the ends of public policy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- SARTORI, Giovanni. *Democratic theory*. New York: Praeger, 1965.
- SCANLON, T. M., «Constructivism and Utilitarianism», en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 103-28.
- VALLESPÍN, Fernando. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza, 1985.

ENSAYO Y ESCEPTICISMO. SOBRE ALGUNAS APORTACIONES DE MONTAIGNE A LA TRADICIÓN ESCÉPTICA

Vicente Raga Rosaleny
Universitat de València

Abstract: Michael de Montaigne was the first modern author who wrote essays, one of the most important contemporary philosophical styles. At the same time, typical interpretations about early modern thought see Montaigne as a mere reporter to contemporary landscape of ancient sceptical ideas. He has been only a secondary figure in the traditional histories of Philosophy.

Nonetheless, if we look for his specific contributions to sceptical tradition, we could find out some key features that distinguish Modern and Ancient scepticism (and, at the same time, some things more related between both schools that contemporary scholars usually accept). We try to show that Montaigne essays style is central to understand some innovations and developments of Modern scepticism different from the Ancient.

Keywords: Scepticism, Ancient, Modern, Renaissance, Montaigne.

Posiblemente haya sido Michel de Montaigne el primer autor moderno en emplear el término *ensayo* para referirse a una obra literaria. El ensayo, designando a la vez un texto y una forma de escritura, tomaría distancia del registro intelectual predominante aun en el final del Renacimiento, el de la escolástica tardía, y se proyectaría decididamente sobre el discurso filosófico de la Modernidad. Y así, si en la forma literaria se prefigura el tipo de filosofía que va a ponerse en acto,¹ Montaigne se acreditaría como el «creador» del término y de la forma de filosofar más recientemente cultivada por los autores modernos.

Ya desde su propia significación terminológica, el ensayo, surgiendo a finales del siglo XVI de la mano de Michel de Montaigne como alternativa a los modos académicos de expresión filosófica, engazaría bien con ese experimento tentativo, con esos sucesivos exámenes, con esa búsqueda (*zetesis*) sin término que constituye una de las caracterizaciones más habituales de la *skepsis*, del mirar con cuidado del escepticismo. Coincidencia no casual ésta ya que, precisamente, junto con la invención del ensayo, sería la «recuperación» del escepticismo, otro de los rasgos caracterizadores del legado de la obra de Montaigne para la Modernidad.

Pero, ¿es esta una relación meramente accesoria? Y, ¿qué papel habría ejercido Montaigne en ese retorno del escepticismo al primer plano filosófico en los inicios de la modernidad? ¿Fue un mero transmisor del escepticismo antiguo mediante una

¹ Chamizo, 1984: 11.

forma nueva, la del ensayo, o es el ensayo algo más que un mero medio y la relación del pensador bordelés con las corrientes escépticas más profunda e innovadora de lo que habitualmente se concede en los manuales de historia de la filosofía al uso? A tratar de dilucidar un tanto estos interrogantes dedicaremos las siguientes páginas.²

I

Ciertamente, si algo destaca en las habituales interpretaciones exegéticas de la forma ensayística de los *Essais*, más que la referencia al escepticismo que hemos realizado en nuestra introducción, sería el recurso continuado a dos prejuicios típicos: la supuesta voluntad de paradoja del autor, manifestada en las constantes y evidentes contradicciones en el seno de los diferentes ensayos y en las lecturas que relacionan unos *essais* con otros y, por otro lado, su desorden compositivo, la ausencia de una organización rigurosa y metódica.

A ambos prejuicios se les ha intentado hacer frente, por una parte, al primero de ellos, defendiendo la «seriedad» filosófica del autor e, indirectamente, su mayor fidelidad a los modelos antedichos, bien sea poniendo en relación su obra con toda una tradición de literatura paradójica,³ bien sea entendiendo el uso de las paradojas como un fin en sí mismo, como puro juego del espíritu.⁴ Por otra parte, en el segundo caso, entendiendo el desorden en términos de una comunicación indirecta, como una búsqueda por parte del autor de una discreción necesaria en una época tan turbulenta como fuera la del Renacimiento tardío en la Francia asolada por las guerras de religión, o bien como una cuestión táctica, como un modo de atacar indirecta y como casualmente situaciones y opiniones conflictivas.⁵

En ese mismo sentido, defendiendo en este caso a Montaigne de ambas críticas, cabría leer la bien conocida tesis cronológica de los *Essais* defendida de manera preeminente por Pierre Villey, que encontraría en los textos del autor francés una evolución de su pensamiento filosófico y de su manera artística, sintetizada en tres etapas coincidentes con la preeminencia de una u otra escuela filosófica de la Antigüedad en su pensamiento y, en definitiva, en sus escritos.⁶

Siguiendo esta opción de lectura, tanto contradicciones y aporías paradójicas, como el desorden compositivo característicos de los *Essais*, encontrarían su explicación en el particular método compositivo del autor bordelés. Si con cada nueva edición de su obra Montaigne realizaba numerosas adiciones y correcciones de sus escritos (como así lo atestiguan las minuciosas ediciones críticas, empezando por la del propio Villey), las modificaciones operadas en su pensamiento en el curso del tiempo darían cuenta de las aparentes paradojas, así como del desaliñado estilo característico de este escritor.

² Citaremos a Montaigne siguiendo la edición de Albert Thibaudet y Maurice Rat, M. de Montaigne: *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, indicando en números romanos el libro y en arábigos el ensayo y las páginas respectivamente. Las traducciones son nuestras salvo indicación contraria.

³ Colie 1966: 375.

⁴ Glausser, 1972: 47ss.

⁵ Nadeau, 1972: 8.

⁶ Puede encontrarse una exposición desarrollada de la tesis de este autor en su monumental, y todavía imprescindible, pese a lo antiguo de su composición, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* y en concreto en Villey, 1908: 387ss.

En la misma dirección apuntada por la tesis de Villey, pero sin comprometerse con los detallados análisis textuales de este exegeta, otra estrategia defensiva muy extendida frente a las dos objeciones indicadas anteriormente pasaría por entender estas como una incoherencia de superficie que ocultaría tras de sí una voluntad lúcida. Es decir, que si en lugar de tomar en su literalidad tales contradicciones y tal desorden, apuntáramos a descubrir tras ellos el sistema, la organización filosófica, la unidad de pensamientos y objetivos del autor, todas estas lecturas prejuiciosas se volverían anecdóticas, pudiendo reducirse a la nada paradójicas y desorden.⁷

Pero, ¿no estará de antemano condenado al fracaso cualquier intento de sistematizar un pensamiento y una obra como las de Montaigne? Y, ¿acaso no es una solución demasiado fácil la de eliminar lo que nos parece poco «serio», o todo aquello que se resiste a ser dotado rápidamente de un sentido claro y distinto? De hecho, tal y como vienen argumentando algunos estudiosos,⁸ tanto la búsqueda de un significado oculto unificador, como la imposición de un orden exterior (bien sea cronológico, bien sea sistemático), podrían desvirtuar y echar a perder aquello que de manera más característica constituye el discurso filosófico y literario de los *Essais*, entendidos como un producto de la sedimentación y la metamorfosis de modelos formales anteriores.

Así, si Montaigne aprecia el discurso contradictorio y a la vez un cierto grado de incoherencia estilística como elementos formales clave de su escritura, si su texto rechaza la austeridad y uniformidad clásicas, ¿cómo no ver en ello una forma de poner en juego, de un modo personal, las estrategias propias de las *leçons*, de la *disputatio* y del diálogo? Así es, quizá, como el autor francés se apropiaría, haría suyos, juzgaría e integraría los *emprunts* de fuentes diversas, poniéndolos a la vez en juego, en discusión y disputa, como los diversos puntos de vista de una conversación inacabable. Es más, mediante esta estructura abierta y dispersa, propia del *essai*, no sólo brindaría Montaigne el texto a una multiplicidad de opiniones en disputa irresoluble, sino que, de esta manera, podría tal vez establecerse con el lector una relación dialógica.

En definitiva, podríamos decir que el estilo de los *Essais*, su retórica, que mediante la yuxtaposición de citas evitaría conducir autoritariamente al lector a una conclusión cerrada,⁹ lejos de dar ocasión a un ejercicio persuasivo o autoritario, de quien posee una verdad y la expone, podría estar estableciendo las condiciones epistemológicas de su práctica bajo la forma de un esquema conceptual escéptico.¹⁰

Ligado a lo antedicho cabe mencionar la bien conocida tesis, establecida de manera eminente por Popkin, que haría de Montaigne uno de los principales impulsores del escepticismo en la Modernidad, desde su supuesto redescubrimiento a fines del siglo XVI, tras el olvido de las corrientes escépticas clásicas durante la Edad Media. En un momento especialmente difícil en el terreno político para diversos territorios del continente europeo, como especialmente Francia, azotada por las llamadas guerras de religión,¹¹ y de crisis cultural, con un mundo que ya no sería un cosmos orde-

⁷ Casals, 1986: 12.

⁸ Pouilloux, 1969, 17ss.

⁹ Kahn, 1985: 146.

¹⁰ Farquhar, 1991: 19.

¹¹ Desde la muerte de Enrique II (1558), hasta el edicto de Nantes (publicado por el parlamento de París en Febrero de 1599), Francia fue un país dividido, lacerado por los disturbios político-religiosos fruto, en parte de la defección de Lutero, en un primer momento, y de la extensión del calvinismo a lo

nado en el que el ser humano ocupase un lugar predominante, la lectura montañiana del escepticismo habría sido una caja de resonancia para el influente, en el campo del conocimiento, pirronismo moderno.

Y así, tal como lo expone el historiador de la filosofía Richard H. Popkin, el redescubrimiento del escepticismo a fines del siglo XVI habría coincidido con la ruptura protestante en el seno de la Iglesia y la querrela central de esta crisis, la que giraría en torno a la «regla de fe», habría potenciado la difusión del pirronismo en tanto en cuanto tal querrela plantearía uno de los problemas clásicos del escepticismo antiguo, la cuestión del criterio.¹² Unido a esto, el alcance ampliado del pirronismo habría venido dado por su afinidad electiva con, en primera instancia, la posición que una cierta vertiente del pensamiento contrareformador habría cultivado. La cruz y la duda pirrónica habrían sido una extraña y, a la vez, fructífera pareja contra la amenaza de la Reforma y uno de los más insignes representantes de tal estrategia defensiva habría sido el propio Montaigne, en tanto que pirrónico y católico: un fideísta escéptico.

En este retrato tópic, y bastante extendido entre los interpretes de Michel de Montaigne, las tendencias escépticas que aflorarían en el pensamiento medieval, y que Charles B. Schmitt denominaría proto-escépticas,¹³ habrían surgido y se habrían desarrollado sin apenas referencia y contacto con la tradición escéptica antigua, que habría sido ignorada por Occidente a lo largo de toda la Edad Media. Es más, siguiendo esta interpretación tradicional, no habría sido sino el redescubrimiento de los textos de la Antigüedad en el siglo XVI, con algunos precedentes poco difundidos de compilaciones de códices griegos de las obras del más insigne escéptico del período helenístico, Sexto Empírico,¹⁴ y algunas otras fuentes poco atendidas anteriormente (de las que seguidamente daremos cuenta), el que explicaría la difusión y el impacto decisivo del escepticismo en el pensamiento occidental.¹⁵

Sin embargo, no todos estarían de acuerdo con esta interpretación más extendida, abanderada por Richard H. Popkin, y criticarían tanto su tesis principal de que el redescubrimiento del pirronismo durante el siglo XVI habría provocado una «crisis pirrónica» con determinantes efectos sobre el pensamiento moderno, cuanto las ideas adyacentes a esta tesis (tales como la importancia de la religión en la difusión

largo de todo el país, en uno segundo, seguidas de la reacción católica por medio del endurecimiento de la «ortodoxia» y la intransigencia contrarreformistas.

¹² Tal como evidenciarían los escritos de Lutero, *Manifiesto a la nobleza alemana* y *Del cautiverio de Babilonia en la Iglesia*, la ruptura con la Iglesia romana pasaba por la denegación de su autoridad, en materia de fe, y la afirmación de un criterio subjetivo, personal.

¹³ Schmitt, 1983b: 228, donde el autor habla de ciertos movimientos místicos, en los que la fe y la dependencia de la divinidad se enfatizarían a expensas de cualquier esfuerzo intelectual por alcanzar la verdad, citando entre sus representantes más destacados a Hugo de San Víctor.

¹⁴ Di Loreto, 1995: 332-333.

¹⁵ Ciertamente es que si bien Richard H. Popkin y Charles B. Schmitt habrían sido los dos autores más relevantes defendiendo esta tesis, ampliamente aceptada por la comunidad científica, sin embargo, sería necesario señalar que ambos habrían matizado sus afirmaciones al respecto, tanto Popkin, con sus referencias a la importancia de Savonarola en la transmisión textual del escepticismo o del papel jugado por diversas corrientes del escepticismo, por ejemplo de la mística, que correrían paralelas a la corriente pirrónica del escepticismo antiguo recuperado (Popkin 2003: XXII), como Schmitt, con sus referencias a las corrientes críticas subterráneas, que acompañarían ya desde la Edad Media al dominante aristotelismo escolástico (Schmitt, 1983a: 5).

del escepticismo moderno o la relevancia del fideísmo entre las posiciones religiosas adoptadas en la época que entrarían en alianza con el pirronismo redivivo).

Y así, como indica Perler,¹⁶ sería posible, frente a las lecturas tópicas de Popkin, sostenidas a lo largo de toda su obra, con más o menos matices, encontrarse con un panorama mucho más complejo, en el que fuera difícil tanto hablar de «crisis» cuanto, más profundamente, aseverar tan decididamente la existencia de una corriente escéptica, la pirrónica, más o menos uniforme (puntuada por el neoadademicismo, que ocuparía un lugar secundario), a lo largo de los inicios de la Edad Moderna.

II

Pero, ¿qué podemos decir del escepticismo de Montaigne? Éste, según la lectura tradicional que mencionamos sería el hijo predilecto del Renacimiento y la Contrarreforma. Cercano a los dos mundos recién descubiertos, el de los antiguos griegos y el Nuevo Mundo, habría percibido la crisis de gran parte de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales de su época y cómo éstas, en definitiva, habrían contribuido a socavar el concepto de naturaleza del hombre y su lugar en un cosmos moral heredados por la tradición occidental.

En ese ambiente de decadencia y crisis en todos los niveles, el pirronismo del autor, presente en toda su obra, aunque focalizado en el ensayo *Apología de Raimundo Sabunde*, se habría aliado con la defensa de la fe católica amenazada por los reformados, con Lutero a la cabeza, haciendo gala de un tipo de fideísmo escéptico o pirronismo católico que harían del autor francés paradigma de la recepción o redescubrimiento de la antigua *skepsis* en el Renacimiento, así como uno de sus principales divulgadores en la primera Modernidad.

Sin embargo, lo bien cierto es que en Montaigne podrían observarse una serie de influencias y corrientes, siguiendo el argumento de Perler,¹⁷ que difícilmente casarían con una lectura del mismo como mero transmisor del pirronismo antiguo, pudiendo señalarse, por ejemplo, entre otras, la importancia de una serie de argumentos escépticos basados en la omnipotencia divina cuyo origen sería medieval y no, claramente, griego clásico o antiguo¹⁸ (y cuya pervivencia a lo largo de los siglos se vincularían a la crítica de fondo que mantendría esta corriente alternativa, representada aquí por Perler, que entendería que sí habrían existido movimientos escépticos relevantes en el medioevo con influencia decisiva en la Modernidad temprana).

Así pues, y pese a los paralelismos que algunos han establecido entre las dos épocas de climax del escepticismo, con las crisis sociales y culturales, políticas y económicas, que pudieron rodear el período helenístico y, paralelamente, las ya mencionadas fracturas de la autoridad eclesiástica, del paradigma aristotélico-escolástico, y las correlativas inseguridades producto de la atmósfera bélica del momento renacentista tardío, también se han destacado las novedades que, supuestamente, distanciarían de un modo más o menos radical al escepticismo antiguo de su avatar moderno.

Centrándonos en la perspectiva general de la que hablábamos antes, aquella que diversos autores compartirían y que tiende a distinguir netamente el escepticismo anti-

¹⁶ Perler, 2004: 209ss.

¹⁷ Perler, 2004: 211ss.

¹⁸ Funkenstein, 1987: 45, Perler, 2004: 214.

guo del moderno, cabría señalar, antes que nada y como uno de los rasgos diferenciales fundamentales para la mayoría de estos críticos, la pérdida del punto de vista moral del escepticismo por parte de las corrientes epistemológicas contemporáneas.¹⁹

Así, parece que con seguridad podría calificarse a la meta principal de las corrientes escépticas, la *ataraxia*, que acompañaría a la *epoché* o suspensión del juicio en su versión sextiana, como una perspectiva claramente moral e, incluso, tal meta podría formularse en forma de reto. De esta manera, compartiendo con los movimientos contemporáneos de la *skepsis*, como la escuela epicúrea y estoica, el objetivo de la vida feliz, la pregunta por la vida buena, sin embargo, el escepticismo sextiano pondría en cuestión la posibilidad y deseabilidad del conocimiento filosófico para lograr tal meta, criticando así la conocida conexión socrática entre saber y virtud o felicidad.

De este modo, la vida tranquila sería, en la formulación sextiana, una vida *adoxastos* (sin creencias), siguiendo los fenómenos, esto es, acorde con el instinto, la costumbre y las tradiciones,²⁰ y dejando de lado cualquier aseveración dogmática, que no la apertura mental propia del indagar constante, la cual no se detendría para mantener una teoría o doctrina. Y esto, al parecer de muchos exegetas,²¹ sería lo que el moderno escepticismo habría perdido al ir dotando de cada vez más relevancia (como ya, aunque a menor escala, haría Sexto por relación a Pirrón) a la vertiente epistemológica del mismo.

Sin embargo, es esta una aseveración problemática,²² y es que si atendemos a la pretendidamente primera formulación moderna del escepticismo, la realizada por Montaigne en sus *Essais*, seguiría siendo fundamental en ésta la perspectiva práctica, tal y como acabamos de plantearla, como reto a la relación entre conocimiento y felicidad establecida por los dogmáticos:

[A] C'est, à la vérité, une très-utile et grande partie que la science. Ceux qui la mesprisent, tesmoignent assez leur bestise; mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le souverain bien, et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens; ce que je ne croys pas, ny ce que d'autres ont dict, que la science est mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance. Si cela est vray, il est subject à une longue interprétation.²³

Así pues, la idea de un escepticismo cercano a un «arte de vivir» propio de la Antigüedad, y contrapuesto a otro en el que tan sólo preocupase la dimensión epis-

¹⁹ Hiley, 1987: 185.

²⁰ Sexto Empírico, 1993: I, 11, 23.

²¹ Hemos citado a Hiley, pero en esta cuestión estarían de acuerdo muchos otros, como Mates, Burnyeat, Everson, Larmore, etc, a los que nos referiremos seguidamente.

²² Cavaille, 1998: 202.

²³ II, 12, 415: «Verdaderamente la ciencia es una parte muy útil y grande. Los que la menosprecian manifiestan así su imbecilidad, pero, aun así, no estimo su valor hasta el extremo que algunos le atribuyen, como Herilo el filósofo, que la situaba como el bien soberano y mantenía que ella había de hacernos sabios y felices. No lo creo, ni tampoco, como otros han dicho, que la ciencia es la madre de toda virtud y que todo vicio es producto de la ignorancia. Si esto es verdad o no ha de ser motivo de amplios comentarios».

temológica, en la Modernidad, quedaría desdibujada y difuminados los límites que separarían a ambas, al menos por relación a este punto, siendo más correcto, quizá, un planteamiento que entendiéndose, al menos en este punto, las distinciones como graduales y diversas, según las diversas opciones o corrientes.

Pero, pese a esta observación, no finalizarían aquí tampoco las divergencias planteadas entre el escepticismo en ambos períodos, ni la importancia del contraejemplo montañiano se reduciría a este punto, ya que precisamente apoyada en el carácter supuestamente ético del escepticismo antiguo, o vinculado con ello, estaría su supuesto carácter menos englobante. Y así, la inclinación práctica del escepticismo griego iría vinculada, en estas interpretaciones, a la supuesta dificultad de estas corrientes para poner en cuestión algo que caracterizaría, al menos desde Descartes, al escepticismo, la puesta en duda radical del mundo externo.²⁴

Según esta argumentación, ampliamente compartida, existiría, pues, un realismo subyacente a las tesis escépticas que limitaría, como no lo haría en el pensamiento postcartesiano, la total suspensión del juicio proclamada por Sexto. Desde esta perspectiva, el escepticismo, al menos en su versión sextiana, suspendería el juicio acerca de los enunciados que se pronuncian sobre como son las cosas en sí mismas, pondría en cuestión que las propiedades aparentes correspondan a la cosa en sí,²⁵ sin interrogarse acerca de estas en el radical modo en que lo habría hecho la duda hiperbólica cartesiana.

Más aun, no cuestionando la existencia del mundo externo al modo radical en que lo haría en un primer movimiento Descartes, no se establecería tampoco en las corrientes escépticas antiguas la ruptura planteada por el pensamiento cartesiano, aunque formulada en una tradición que podría remontarse a Agustín de Hipona y más allá,²⁶ entre el mundo externo y el mundo subjetivo, cuyos estados se nos darían como ciertos. Idea esta última que llevaría a algunos a extremar todavía más la distancia entre pensamiento escéptico antiguo y moderno, e incluso entre ambas épocas del pensamiento como un todo, al afirmar que, en realidad, entre los antiguos no llegaría a darse un reconocimiento de tales estados subjetivos del conocimiento.²⁷ Es decir, que para determinados autores, no habría una subjetividad como dominio acerca del que pudieran enunciarse verdades en el pensar antiguo.²⁸

Pero, vista esta argumentación, ¿cabría decir que tal distinción radical basada en el carácter eminentemente moral del escepticismo antiguo y en sus limitaciones relacionadas con la aceptación realista del mundo y la carencia de preocupación por los estados subjetivos de conciencia, tendría posibilidades de sostenerse de manera firme? ¿Acaso el contraejemplo montañiano no podría al menos acercar nuestro juicio a un estado cercano a la suspensión, absteniéndonos de aceptar un dictamen tan tajante como el que estos especialistas plantean y que una parte importante de los investigadores actuales de este campo comparten?

Resulta complicado dar respuesta a tales preguntas y difícil enfrentarse a una posición tan ampliamente extendida como la que hemos expuesto, no obstante,

²⁴ Burnyeat, 1982: 25.

²⁵ Everson, 1991: 127.

²⁶ Gilson, 1951: 191-201.

²⁷ Everson, 1991: 141.

²⁸ Posición esta liderada por los ya mentados Burnyeat y Everson, como evidencia Fine, 2003b: 192.

nos gustaría, cerrar este apartado con una breve contestación que, desde una perspectiva general se hiciera eco de lo que hemos tratado de esbozar por relación a Montaigne, acercándonos así a la suspensión del juicio que preconizábamos anteriormente.

Y es que cabe la posibilidad de que Sexto Empírico no fuese escéptico respecto del mundo externo pero sí que hubiese advertido esa posibilidad, descubriendo esa posición como mantenida por alguien, o bien que hubiera sido éste un punto de vista que introdujese en sus textos. Pero, entonces, si ese fuese el caso, podría decirse que sí habría introducido al menos la discusión sobre el mundo externo en el escepticismo antiguo. Además, y añadiendo posibilidades más allá de esta opción de mínimos, que el escepticismo sextiano, o alguna otra de las corrientes imperantes en la época antigua, hubiera desarrollado un escepticismo del mundo externo al extremar el supuesto escepticismo de propiedades que según la mayoría de las interpretaciones más habituales le correspondería, no sería nada descabellado ya que ciertamente esta clase de *skepsis* sería realmente inestable y volátil.

Sin embargo, la cuestión principal, que ligaría las dos diferencias señaladas más relevantes, y que permitiría hablar de un escepticismo del mundo externo en Sexto, sería precisamente la presencia o, por el contrario, la ausencia en éste de algo que, al decir de algunos críticos, constituiría el núcleo esencial del escepticismo moderno, a saber, la asimetría epistemológica, el privilegio de la primera persona que involucraría un escepticismo del mundo externo y que, así planteada, requeriría también de una noción de subjetividad como la moderna.²⁹

Esta sería la idea más importante sostenida por el escéptico moderno que daría cuenta de la presencia de un escepticismo del mundo externo, esto es, la defensa de un acceso privilegiado a los propios estados mentales y la correlativa barrera existente entre eso que aparece como estados subjetivos de la conciencia y toda otra cosa, entre, por decirlo así, el alma y el cuerpo. Sin embargo, ¿qué nos impide pensar que los escépticos sextianos conocieran, o incluso hubieran defendido, una posición en la que se consideraran los estados subjetivos y de los que se predicara verdad, creencia y conocimiento?

En realidad, ese podría ser el punto de vista de la escuela cirenaica, tras un análisis estrecho de sus textos, bien conocidos por Sexto (que constituye una de nuestras fuentes a ese respecto).³⁰ Y tal conocimiento sextiano de las opiniones cirenaicas, unido al modo en que el autor griego trataría de las afecciones y apariencias, con los ejemplos empleados en sus textos, relativos al dolor y al placer, paradigmáticos de los estados subjetivos, y con algunas de las características, como la del acceso privilegiado o la de la incorregibilidad, que les serían propias y que algunos autores³¹ consideran como rasgos centrales de esos mismos estados de conciencia, nos permitiría al menos poner entre paréntesis o suspender la aseveración de una diferencia radical entre las corrientes escépticas antiguas y las contemporáneas. Por ende, y como ya hemos venido sosteniendo, esto nos permitiría, a su vez, al menos empezar a cuestionar las tópicas lecturas que del escepticismo en los *Essais* de Michel de Montaigne se han venido sucediendo a lo largo del tiempo.

²⁹ Fine, 2003a: 346.

³⁰ Fine, 2003b: 194ss.

³¹ Nagel, 1974: 435ss.

III

Puestas en cuestión las distinciones radicales entre el escepticismo antiguo y el moderno, y mostrado el papel problemático de Montaigne como nexo de unión y transformación, cabe preguntarnos ahora: ¿cuáles serían pues las aportaciones que al escepticismo habría hecho el autor francés mediante el estilo ensayístico de su obra? Principalmente una práctica renovadora desde una perspectiva que acentuara los elementos pragmáticos y subjetivos que si bien podrían estar presentes en las corrientes pirrónicas clásicas lo estarían de manera mucho menos relevante. Y es en ese sentido que el pensador francés habría encaminado todas sus lecturas e influencias, habría modificado y adaptado todas las diversas escuelas con las que hubiera entrado en contacto de acuerdo con su peculiar concepción de lo escéptico, teniendo en cuenta los hilos conductores o ejes señalados y de ese modo habría que entender, en definitiva, su fidelidad y a la vez el carácter novedoso que habría impreso a las corrientes antiguas.

Esto sería especialmente notable en el caso de dos objeciones clásicas al escepticismo antiguo, las del supuesto carácter autocontradictorio, y la correlativa inviabilidad vital de la *skepsis*. Y es que a través de la historia el escepticismo ha sido acusado de inconsistente, irracional, absurdo, inmoral y políticamente complaciente incluso con los regímenes más denostados. Muchas veces tales cuestionamientos han tomado la forma del argumento clásico de la autorrefutación (si el escepticismo implica una suspensión general del juicio, ¿por qué no aplicarla a la propia actividad de la *epoché*?) y la conclusión habitual de tales ataques ha solido ser la de negar la posibilidad de vivir el escepticismo.

Más recientemente autores como Frede y, sobre todo, Burnyeat habrían reavivado este cuestionamiento clásico mediante un animado debate (véase Burnyeat, 1983: 117ss y Frede, 1997b: 127ss) en torno a la vertiente epistemológica del problema y, asimismo, autoras como Martha Nussbaum o Julia Annas habrían contribuido a la cuestión desde el lado ético y político. Pero, de hecho, como ya hemos venido adelantando, podemos ver una respuesta mucho más temprana y una solución, a la vez tradicional y personalmente innovadora en la formulación escéptica del autor que nos ocupa.

Y es que, frente a las opciones interpretativas más habituales que verían en Montaigne a un mero transmisor del escepticismo sextiano, simple precedente del filosófico cuestionarse cartesiano, o aquellas que observarían en él un corte radical con toda tradición pirrónica por la interpolación del contexto cristiano-fideísta en su seno; una lectura más cuidadosa de nuestro autor podría dar cuenta de la renovadora interpretación operada en el interior de las corrientes pirrónicas por parte del pensador francés, también en cuestiones tan centrales como las de las dos objeciones señaladas.

Y así, en el caso de la autorrefutación supuesta del escepticismo, los actuales defensores de lo que Brennan llamaría «un escepticismo rabioso»,³² extenderían la privación o suspensión de toda creencia escéptica hasta el extremo universal, tratando de hacer la posición escéptica implausible (e invivable). De este modo, propondrían estos luego una solución en forma de admisión de ciertas creencias, aunque con una

³² Brennan, 2000: 63.

actitud menos comprometida hacia ellas³³ o con divisiones como la realizada entre un escepticismo «rural» y otro «urbano», tolerando el primero y entendiendo como inviable el segundo.³⁴

Sin embargo, la respuesta montañiana a un posible diálogo con los críticos del escepticismo clásico no tendría porqué admitir ninguna de estas opciones o respuestas. Antes bien, retomando la contestación sextiana a estas objeciones les daría Montaigne una respuesta propia que incluiría entre sus características la de formularse en un modo interrogativo y tener, por esta vía, una vinculación directa con una noción de subjetividad e intersubjetividad escéptica de nuevo cuño (como adelantamos al tratar del carácter pragmático ensayístico con que se formula el escepticismo en los *Essais*).

[A] «*Nil sciri quisquis putat, id quoque nescit*

An sciri possit quo se nil scire fatetur»

L'ignorance qui se sçait, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entière ignorance: pour l'estre, il faut qu'elle s'ignore soy-mesme. De façon que la profession des Pyrrhoniens est de branler, douter et enquerir, ne s'asseurer de rien, de rien ne se respondre.³⁵

Y es que, por un lado, siguiendo las estrategias sextianas cabría decir que el escepticismo montañiano tendría respuesta a la acusación de la imposibilidad de vivir una vida escéptica y su correlativa atribución de un carácter autorrefutatorio dando cuenta del carácter dialéctico de sus argumentos, que tomados de los dogmáticos, sin ser asumidos como propios, darían pie a la refutación de estos haciendo uso de sus mismas argumentaciones.³⁶ Por ello no sería necesaria, como estos críticos querrían, la admisión de un grupo de creencias mínimas e incluso podría en última instancia, como hiciera Sexto, admitir tal objeción sin considerarla un inconveniente para el escepticismo al modo en que podrían entenderlo las corrientes pirrónicas, dado el carácter terapéutico de las mismas.³⁷ Es en este sentido, y de acuerdo con las estrategias

³³ Frede, 1997: 2ss.

³⁴ Formulada, por ejemplo, en Barnes, 1997 y retomada en Burnyeat, 1984: 99, donde se atribuye a Montaigne la posición rustica y, por último, entre otros textos, como balance de tal estrategia, en el texto de Wild, 2000, quien sometería a juicio crítico las respuestas de los autores citados. En cuanto a esta división, en el caso del escéptico urbano estaríamos ante una representación exacta de la atribución que los críticos hacen al escepticismo de una duda universal, mientras que el del rústico sería la propuesta de solución planteada, limitando la aporía escéptica al campo teórico y dejando el práctico, la vida cotidiana, libre de cuestionamientos. Con ello, los críticos del escepticismo lograrían, en definitiva, o bien tachar al escepticismo de inviable o bien acusarlo de incoherencia por vía de la admisión de ciertas creencias vitales básicas (y que, en definitiva, volverían sobre la asunción de la imposibilidad de vivir el escepticismo coherentemente).

³⁵ II, 12, 482: «'Si alguien cree que no se puede saber nada, aún si puede saber no sabe, ya que confiesa no saber nada' (Lucrecio, *De rerum natura*, vol. II, IV, 469s, modificado en la versión montañiana para convertir un ataque contra los escépticos en un argumento en su defensa). La ignorancia que se sabe, que se juzga y que se condena, no es una ignorancia completa; para serlo tiene que ignorarse a sí misma. De modo que la profesión del pirrónico es moverse, dudar e investigar, no asegurarse de nada, no responder de nada».

³⁶ McPherran, 1987: 298, que trataría de dar cuenta, entre otros de los autores ya citados, de la viabilidad del escepticismo sextiano frente a sus críticos, siendo sus argumentaciones igualmente extrapolables al autor francés dada su filiación con las estrategias y pensamiento de las corrientes clásicas.

³⁷ McPherran, 1987: 301ss, Laursen, 1992: 87ss.

argüidas por Sexto en sus *Hipotiposis*, que plantearía Montaigne la posibilidad de vivir una vida con sentido, más o menos coherente como posición filosófica.

Por otro lado, la respuesta montañiana se plantearía además de manera práctica, enunciándola desde un sujeto determinado, teniendo en cuenta el carácter reflexivo del escepticismo y tomando en serio aquello que para Burnyeat sería una objeción notable para la *skepsis*, esto es, la distancia que el yo tomaría respecto de sí mismo al vivir una vida plenamente escéptica.³⁸ Y en definitiva, a esta remozada, a la vez que heredada de la tradición, noción de sujeto y a la correlativa comprensión pragmática, intersubjetiva, del escepticismo, tal y como permite formularla el ensayo, es a la que cabría prestar atención para poder captar la especificidad de la *skepsis* montañiana, su aportación innovadora y de ampliación del escepticismo clásico griego y su carácter de umbral por respecto al, distinto pero no distante, escepticismo moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- BARNES, J., 1997, «The Beliefs of a Pyrrhonist», en BURNYEAT, M. F. Y FREDE, M. (eds.), *The Original Sceptics: a Controversy*, Hackett, Cambridge, Indianapolis.
- BRENNAN, T., 2000, «Criterion and Appearance in Sextus Empiricus», en *Acta Philosophica Fennica*, 66, 63-92.
- BURNYEAT, M. F., 1984, «The Sceptic in His Place and Time», en RORTY, R., SCHNEEWIND, J. B. Y SKINNER, Q. (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge.
- BURNYEAT, M. F., 1983, «Can the Sceptic Live his Skepticism?», en BURNYEAT, M. F. (ed.), *The Sceptical Tradition*, University of California Press, Berkeley.
- BURNYEAT, M. F., 1982, «Idealism and Greek Philosophy. What Descartes Saw and Berkeley Missed», en *The Philosophical Review*, 91: 1, 3-40.
- CASALS PONS, J., 1986, *La filosofía de Montaigne*, Edicions 62, Barcelona.
- CAVAILLÉ, J.-P., 1998, «Le retour des sceptiques», en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2, 197-220.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J., 1984, *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga.
- COLIE, R. L., 1966, *Paradoxia Epidemica*, Princeton U. P., Princeton, N.J.
- DI LORETO, M., 1995, «La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento», en *Elenchos*, 16, 331-374.
- EVERSON, E., 1991, «The Objective Appearance of Pyrrhonism», en EVERSON, S. (ed.), *Companion to Ancient Thought*, vol. II, Cambridge U. P. Cambridge.
- FARQUHAR, S., 1991, «Les tactiques du scepticisme dans l'Apologie», en *BSAM*, VII: 23-24, 19-43.
- FINE, G., 2003a, «Sextus and External World Scepticism», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 341-385.
- FINE, G., 2003b, «Subjectivity, Ancient and Modern», en MILLER, J. (ed.), *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge.
- FREDE, M., 1997, «The Sceptic's Beliefs», en BURNYEAT, M. F. Y FREDE, M. (eds.), *The Original Sceptics: a Controversy*, Hackett, Cambridge, Indianapolis.
- FUNKENSTEIN, A., 1987, «Scholasticism, Scepticism and Secular Theology», en POPKIN, R. H. Y SCHMITT, CH. B., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- GILSON, E., 1951, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris.
- GLAUSER, A., 1972, *Montaigne paradoxal*, Nizet, Paris.
- HILEY, D. R., 1987, «The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism», en *Journal of the History of Philosophy*, 25: 2, 185-213.
- KAHN, V., 1985, *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Cornell U. P., Ithaca y Londres.

³⁸ Burnyeat, 1983: 147s.

- LARMORE, CH., 1998, «Scepticism», en GARBER, D. y AYERS, M. (eds.), *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge U. P., Cambridge.
- LAURSEN, J. C., 1992, *The politics of Skepticism in the Ancients. Montaigne, Hume and Kant*, E. J. Brill, Leiden, New York, Colonia.
- MCPhERRAN, M. L., 1987, «Skeptical Homeopathy and Self-refutation», en *Phronesis*, 32: 3, 290-328.
- MONTAIGNE, M. de: *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962.
- NADEAU, O., 1972, *La pensée de Montaigne et la composition des Essais*, Droz, Ginebra.
- NAGEL, TH., 1974, «What is like to be a Bat?», en *The Philosophical Review*, 83: 435-450.
- PAGANINI, G., 2008, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris.
- PAGANINI, G., 1991, *Sepsi Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza.
- PERLER, D., 2004, «Was there a 'Pyrrhonian crisis' in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin», en *Archiv für Geschichte die Philosophie*, 86, 209-220.
- POPKIN, R. H., 2003, «For a Revised History of Scepticism», en PAGANINI, G. (ed.), *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Kluwer, Dordrecht, Boston.
- POPKIN, R. H., 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México.
- POUILLOUX, J.-Y., 1969, *Lire les Essais de Montaigne*, Maspero, Paris.
- SCHMITT, CH. B., 1983a, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, Londres.
- SCHMITT, CH. B., 1983b, «The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times», en Burnyeat, M. F. (ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley.
- SEXTO EMPIRICO, 1993, *Esbozos pirrónicos*, trad. de Antonio Gallego y Teresa Muñoz, Gredos, Madrid.
- VILLEY, P., 1908, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Hachette, Paris, 2 vols.
- WILD, M., 2000, «Les deux Pyrrhonismes de Montaigne», en *BSAM*, VIII: 19-20, 45-56.

LA INFLUENCIA DE MACINTYRE EN LAS ÉTICAS DEL DEPORTE, DESDE LA MODERNIDAD CRÍTICA

Raúl Francisco Sebastián Solanes¹
Universitat de València

Abstract: Sport's Ethics appears as a new branch in Philosophy, especially in Anglo-Saxon World. Many of these philosophers receive the influences of the «applied stream»: the philosophical stream of «Applied Ethics», which are considered by Adela Cortina the main structures of civil societies.

On one hand, in my text I will try to note that A. MacIntyre is the most important author in this way. His thought affected modern authors: Robert L. Simon, Robert Butcher, Angela Schneider and even Warren Fraleigh, the historical «father» of Sport's Ethics in USA.

On the other hand, I will defend that Sport's Ethics not only belongs to a «pre-modern» context as MacIntyre and his school proposes. In fact, apart from «virtue» and «internal values», we have to talk about strength, obligations and, in the line of K.O.Apel, «compromise of transcendence» united to sports' rules, virtues and ethical compromise.

Keywords: Sport's ethics, internalism, internal value, virtue, MacIntyre, K.O.Apel.

1. LA ÉTICA DEL DEPORTE EN EL CONTEXTO FILOSÓFICO ACTUAL

Aunque parezca una utopía, también desde le ámbito filosófico se está hablando de ética del deporte, contando a día de hoy con importantes defensores de una ética aplicada a la práctica deportiva.

En efecto, desde otros ámbitos académicos como son la sociología, la psicología, o la pedagogía, ya habían abordado el estudio del deporte, conscientes del importante papel que desempeña éste en nuestras sociedades, en donde un acontecimiento deportivo, pensemos en un partido de fútbol, moviliza entorno a él, a multitud de personas que viven estos eventos con gran pasión y preocupación.

Sin embargo, desde el ámbito filosófico, el interés por aproximarse al deporte es relativamente reciente en el tiempo, aunque está comprobado que algunos filósofos de la antigüedad concedieron importancia al deporte. Pensemos por ejemplo en el caso de Platón, quien en la *República* concede al deporte, junto a la música, un papel importante en la formación de los guardianes de su «ciudad ideal».

Para Platón, la educación del cuerpo, que encomienda al deporte,² y la del alma encomendada a la música, no pueden darse por separado ya que ambas deben presen-

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación con referencia FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Obviamente, Platón no utiliza en sus escritos el término deporte del inglés «sport», cuyo origen se remonta a la Inglaterra del siglo XIX. Platón utiliza el término «gimnasia». Yo, para evitar confusiones

tarse como fuerzas educativas de la parte vigorosa y de la parte afanosa de sabiduría que caracteriza la sabiduría humana. En este punto Platón sigue las directrices de la educación griega tradicional, concediendo a ambas partes la misma importancia en la formación de los guardianes.³

Sin embargo, no todos los filósofos de la antigüedad clásica, concedieron al deporte el mismo valor positivo que le dio Platón. Así por ejemplo, Jenófanes de Colofón que vivió un tiempo antes que Platón, consideró que los deportistas, que consiguen la victoria con la «rapidez de sus pies» en las diversas modalidades deportivas de las Olimpiadas y que les proporciona la fama, el reconocimiento y el respeto de los demás miembros de la polis, nunca podrán equipararse a la fama, el reconocimiento y el respeto que consiguen los sabios, pues los intelectuales que consiguen su fama gracias a su talento, aunque no tengan tanto renombre como los deportistas, contribuyen más positivamente al bien de la comunidad.⁴

Esta consideración negativa que da Jenófanes de Colofón al deporte en contraposición a la labor del sabio, del que ama la sabiduría, es decir, del filósofo, lo cierto es que la mayoría de estos filósofos de la antigüedad supieron reconocer el valor formativo y positivo del deporte en la educación de los hombres. Pienso también en Aristóteles, para quién el deporte es una disciplina útil aplicada al desarrollo del valor, la fuerza y la salud en los que lo practican,⁵ aunque también crítica muy severamente el tipo de dieta que llevan muchos deportistas que cometen a decir del Estagirita, muchos excesos con los alimentos y con lo que él viene a denominar el «insano entrenamiento» del régimen de vida de los atletas.⁶

Pese al interés que mostraron estos celebres filósofos de la antigüedad clásica griega a los que me acabo de referir, lo cierto es que el interés de la filosofía por el deporte, no cobra la importancia que se merecía hasta hace muy poco.

La conocida como «filosofía del deporte», entra en escena alrededor de los años setenta como una subdisciplina de la filosofía formal o mejor dicho, académica.⁷ Vinculándose desde un primer momento a la institución universitaria

Durante la década anterior, concretamente en el año 1964, había aparecido un artículo de J. Keating, titulado «Sportsmanship as a moral category», en donde por primera vez desde el ámbito de la filosofía académica, se va a hablar de «deportividad» como categoría moral.⁸

que nos alejen del tema central de mi exposición, utilizaré en todo momento el término deporte.

³ El historiador Guthrie, sugiere en este punto que Platón presta mayor atención a la reforma de la música que a la del deporte, opinión que pongo en tela de juicio, pues al igual que sugiere Jaeger, creo que Platón concede a ambas la misma importancia para la formación de los educandos. Cf. GUTHRIEU, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. IV. Madrid. Gredos. 1990, p. 432. & JAEGER, W. *Paideia*. Madrid. FCE. 1990, p. 628.

⁴ Fr. 2.

⁵ *Pol.* 1337 b.

⁶ Aristóteles rescata el caso de Milón, famoso atleta del siglo VI a de C, del que se cuenta que comía una ración diaria de más de ocho kilos de carne, otros tantos de pan y casi diez litros de vino. *Pol.* 1335. b.

⁷ Buena parte de la información que paso a exponer la he extraído de un artículo titulado «Sport, ethics and philosophy; context, history, prospects». En McNAMEE, M. (2007) *Sport, Ethics and Philosophy*. Volume 1, 2007, pp. 1-6.

⁸ KEATING, J. «Sportsmanship as a moral category», en *Ethics*, LXXV, 1964, pp. 25-35.

Aunque debemos tener en cuenta un acontecimiento relevante que ocurre en EEUU en la década de los setenta, que marcará la trayectoria de la filosofía del deporte, hacia la posterior ética del deporte, entendida desde entonces como una disciplina académica.

Como digo, en EEUU la «American Philosophical Association» de Boston, funda el 28 de diciembre de 1972 la «Philosophic Society for the Study of Sport» (PSSS) con el principal respaldo y esfuerzo del profesor Warren Fraleigh de la «State University of Brockfort».

Fraleigh es considerado a día de hoy, uno de los pioneros y principales representantes del estudio filosófico y ético del deporte. Este prestigio no sólo se debe a la fundación de la PSSS, sino también a la publicación en 1984 de su libro *Right action in sport*. En esta obra Fraleigh expone los rasgos básicos de su propuesta de ética del deporte que pertenece a la perspectiva más formalista de concebir la esta disciplina.

El primer presidente de esta nueva Sociedad filosófica (PSSS), fue el profesor Paul Weis de la «Catholic University of América», que también a contribuido a este campo con importantes publicaciones y antologías de textos sobre el tema. El actual presidente es Cesar. R. Torres, profesor del «College at Brockport» en la «State University» de Nueva York.

La PSSS ocupa el protagonismo a nivel mundial durante un largo tiempo debido precisamente a su carácter pionero, al ofrecer un enfoque filosófico en el estudio del deporte. A partir de 1999, la PSSS pasa a llamarse definitivamente como «International Association for Philosophy of Sport»⁹ y añade la diversidad regional de los miembros que la componen.

Desde esta Asociación se empezó a publicar *The Journal for the Philosophy of Sport*, que cuenta con una publicación anual desde 1974 y bianual desde al año 2001, y que constituye una importante colección de artículos de los personajes más eminentes en materia de filosofía y ética del deporte y que recae bajo la supervisión de dos editores Bill Morgan y Klauss Meier. Desde su fundación hasta el día de hoy, el *Journal for the Philosophy of Sport* se ha convertido en una de las revistas especializadas que sirve de referente a nivel mundial sobre el tema de la filosofía y ética del deporte. Cuenta con 37 publicaciones, siendo la última la de 2007. Pero además desde la Asociación, se han celebrado 37 congresos anuales siendo el último en 2009 presentado en la Universidad Metropolitana de Tokio (TMU). Y actualmente, está convocado otro para 2010, que se celebrará en la ciudad de Roma.

2. EL GIRO HACIA UNA ÉTICA DEL DEPORTE

Sin embargo, es a finales de los años ochenta y principalmente a principios de los noventa, cuando se produce un giro por parte de estos «filósofos del deporte», hacia otras perspectivas y otros nuevos horizontes de estudio, que esta vez van más encauzados hacia un interés ético.

En 1984 Warren Fraleigh publica su obra *Right Actions in Sport*,¹⁰ en donde intenta orientar los deberes y responsabilidades éticos que deben de asumir los atletas en el

⁹ Cuyo actual presidente es Cesar. Torres.

¹⁰ FRALEIGH, W. *Right Actions in Sport*. Champaign IL. Human Kinetics publishers, 1984.

terreno deportivo y en donde ya puede apreciarse su posición Formalista. Pero será definitivamente en los años noventa cuando surja un variado grupo de escritores eclécticos, que inspirados por lo escrito en la obra de Alasdair Macintyre *After Virtue (Tras la Virtud)*,¹¹ se alejan de una visión analítica, ahistórica y asocial de entender el estudio del deporte, pero también se alejan del tratamiento deontológico de la ética del deporte, sobre todo de aquellos planteamientos de construcciones de teorías del juego limpio y se inclinan hacia una teoría de la virtud y hacia la visión de una ética del deporte entendida desde el ámbito de las virtudes y de una práctica virtuosa.¹² En este campo destaca la figura de Robert L. Simon, considerado uno de los principales representantes del Internalismo en ética del deporte, profesor de la University of Pennsylvania, que publicó un famoso libro *Fair Play: The ethics of Sport*, en el año 1991 y del que se han hecho algunas reediciones,¹³ en donde viene a defender que en cualquier tipo de deportes deben de haber una serie de valores internos que no tiene por que reflejar precisamente los valores de una sociedad, es decir, frente a los que argumentan que en los deportes se reflejan los valores dominantes de la cultura de una sociedad (como pueden ser el egoísmo, la insana competencia, el mercantilizarlo todo...etc.), Simon argumenta que por encima de los valores culturales imperantes en estas sociedades, en el deporte hay una serie de valores morales internos a él, y que se deberían dar con independencia de los valores imperantes en una sociedad.¹⁴ Los valores a los que se refiere Simon son los de la excelencia, disciplina, dedicación...etc.

Todos estos acontecimientos propicia que ya no se hable expresamente de «filosofía del deporte», sino más bien de «ética del deporte», proliferando las corrientes y propuestas en ética del deporte. Aunque otro factor que tuvieron a su favor, fue la expansión a nivel global de la ética aplicada, acontecimiento que Adela Cortina ha venido a denominar el «giro aplicado».¹⁵

Simon ha seguido investigando y publicando artículos sobre el tema de ética del deporte destacando los temas que deben de afrontarse desde este ámbito tales como la igualdad entre sexos en las competiciones deportivas (como por ejemplo las realizadas en los Campus universitarios), la no utilización de drogas o del dopaje en los acontecimientos deportivos para aumentar las capacidades físicas de los deportistas y otros muchos, sobre todo en *The Journal for the Philosophy of Sport*.¹⁶ Por ello, considero que la propuesta de ética del deporte realizada por Simon, tiene que jugar un importante papel en mi exposición, por lo que le dedicaré especial atención, viendo sus principales influencias, que como intentaré mostrar, provienen de la propuesta de ética pre-moderna elaborada por Alasdair Macintyre en su libro *After virtue*.

Desde el ámbito norteamericano, han ido apareciendo importantes propuestas de ética del deporte, que han pretendido seguir la influencia de Macintyre al recuperar la noción de virtud para el ámbito práctico. Sin embargo, muchas de estas propuestas

¹¹ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. (tr. Amelia Valcárcel). Barcelona. Crítica, 2001.

¹² Sobre todo siguiendo la concepción que defiende MacIntyre de virtud y práctica.

¹³ SIMON, R. L. *Fair Play: The Ethics of Sport*. Unitet States. Westview Press, 2003.

¹⁴ *Ibid*, p. 189.

¹⁵ CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid. Tecnos, 2001, pp.165 y ss.

¹⁶ Pese a que este revista sigue siendo el punto de referencia en donde comenzaron a publicarse artículos sobre la temática de ética del deporte y en donde se siguen publicando los artículos más eminentes sobre la materia, ha mantenido su nombre original de: *The Journal for the Philosophy of Sport*.

no pasan de ser meros esbozos de ética del deporte que no alcanzan una fundamentación y un anclaje filosófico serio que les permita cimentar un proyecto serio de ética aplicada al deporte.

Pienso, llegado este momento, en las propuestas de ética del deporte hechas por A. Lumpkin, S. Stoll, J. Beller, en un libro que se publica en 1994, con el título de *Sport ethics: Applications of Fair Play*.¹⁷ En dicho libro, los autores se centran en el deporte y las instituciones deportivas modernas de EEUU, llegando a afirmar que el principal problema al que se enfrenta el deporte estadounidense, es el enmascaramiento inconsciente del razonamiento moral en el transcurso de las prácticas deportivas.

Para intentar solventar estos graves problemas que surgen en el seno del deporte en EEUU, estos autores proponen una ética del deporte que se sustente en la aplicación de un conjunto de virtudes, tales como la justicia, la honestidad, la responsabilidad y la beneficencia en la práctica deportiva. Se trata de principios que encontramos en la base de lo que para estos autores son las guías por excelencia de los seres humanos, como son la Biblia y el Corán, lo que parece cargar a su propuesta teórica, de cierto aire puritano.

Sin embargo, pese a la buena intención de estos autores, por elaborar una propuesta seria de ética del deporte como conjunto de virtudes, considero que su propuesta carece de la seriedad y del anclaje filosófico que le daría el estatus de una ética aplicada al deporte. En efecto, dicha propuesta no escapa a la crítica que le dedican Robert Butcher y Angela Schneider, en un conocido estudio financiado por la «Canadian Center for Ethics in Sport», titulado *Fair play as respect for the game*, en donde encontramos una importante crítica e insatisfacción a la propuesta de estos autores, pues quizás peca de ingenua y poco consciente de la verdadera realidad de la práctica deportiva, tal y como mostraré en un apartado precedente. Para Butcher y Schnaider la clave de una ética del deporte, reside en concebir la práctica deportiva, como aquella que los participantes realizan por motivaciones intrínsecas a la práctica y no extrínsecas como ocurre cuando el deporte se convierte en un evento mercantilizado, en donde se recurre a nuevos fichajes deportivos más espectaculares, que permiten nuevas fuentes de ingresos para el club, lo que les permite fichar a más fichajes igualmente llamativos.¹⁸ En efecto, sólo atendiendo a motivaciones intrínsecas, se conseguirá un juego limpio, como «respeto por el juego», siendo nuestra actitud en el deporte, éticamente aceptable.

Otra propuesta de ética del deporte que se hace concebida como ética de las virtudes, es la llevada a cabo por B. J. Bredemeier y D. Shields, ambos profesores de la University of California-Berkeley, en su libro titulado *Character, Development and Physical Activity*.¹⁹ En dicho libro, Bredemeier y Shields realizan una ética del deporte como ética de las virtudes, con un mayor anclaje filosófico, aunque tendré que ver en mi investigación si consiguen o no el propósito de hacer una ética del deporte filosóficamente fundamentada y si resulta suficiente como propuesta ética.

¹⁷ LUMPKIN, A; STOLL, S; BELLER, J. *Sport ethics: Applications of Fair Play*. St Louis, MO: Mosby. 1994.

¹⁸ CORTINA, A. *Hasta un pueblo de demonios*. Taurus. Madrid, 1998, p. 209.

¹⁹ BREDEMEIER, B, & SHIELDS, D. *Character Development and Physical Activity*. Champaign, IL. Human Kinetics, 1994.

Y al de Robert, L. Simon, en donde la influencia de MacIntyre como intentaré demostrar es bastante significativa. Simon propone una ética del deporte a la que denomina «ética de la competición». En su propuesta, Simon habla de unos valores o virtudes internos en la práctica deportiva, que debemos perseguir para conseguir que nuestra práctica en el terreno de juego sea éticamente aceptable. Se trata de la dedicación, la disciplina y otros similares, que el entrenador debe enseñar a los deportistas que entrena, aquí juega un importante papel la idea de bienes internos y externos en el deporte, tal y como intentaré mostrar a continuación.

La intención de este estudio, es la de mostrar como algunos de los actuales representantes de la éticas del deporte, sobre todo los del ámbito estadounidense, están muy influidos por la propuesta de ética de las virtudes que Macintyre sitúa en un contexto pre-moderno. Pero para evitar extenderme me centraré en dos propuestas, a saber, la propuesta hecha por Robert Butcher y Angela Schneider, junto con la propuesta de Robert. L. Simon. Pero puesto que no quiero quedarme en un contexto pre-moderno, despreciando las importantes aportaciones que se han hecho desde la filosofía en la Ilustración y la Postmodernidad, mi propuesta final de ética del deporte, la realizaré de la mano de Karl. Otto. Apel, quien contribuye muy positivamente en este tema, sobre todo en lo que hace al «presupuesto trascendental, al que me referiré con mayora atención al final de este trabajo.

3. BUTCHER Y SCHNEIDER: ÉTICA COMO RESPETO POR EL JUEGO

A Robert Butcher y Angela Schneider, debemos un importante trabajo de obligatoria referencia para todo aquel que quiera iniciarse en el estudio de la ética del deporte. Me refiero a *Fair play as respect for the game*²⁰ financiado por el «Canadian Center for Ethics in Sport».

Desde el «Canadian Centre for Ethics in Sport», se desarrolla un proyecto de ética del deporte conocido como «SOAP» cuyo propósito principal es el de promover una conducta ética en todos los aspectos que implica la práctica deportiva en Canadá, dando una visión de conjunto de lo que supone el deporte en este país, pero teniendo en cuenta no solo la relevancia local y nacional del deporte, sino también su sentido internacional. Desde la «SOAP», se promueve el cultivo de una serie de virtudes en el deporte y la previsión de que todos los canadienses tengan la oportunidad de participar en el deporte, siempre procurando la excelencia y buscando medios justos y éticos para llevar a cabo su práctica deportiva. Por ello, su principal cometido es el de promover, proteger y explicar el papel de la ética en todos los niveles y tipos de deportes, haciendo que sus participantes se formen en un contexto ético. El texto al que nos referimos en este apartado es fruto de esta labor.

En efecto, desde el principio del texto, podemos apreciar la influencia de MacIntyre en la propuesta elaborada por Butcher y Schneider y que se incluye en una importante corriente de ética del deporte que es el Internalismo ético, en donde también se encuentra situada la propuesta de Robert L. Simon, al que nos referiremos más tarde.

²⁰ BUTCHER, R. & SCHNEIDER, A. «Fair play as respect for the game», en *Journal of the Philosophy of Sport*, 25: 1-22. También en Morgan, W. J. (Ed). *Ethics in Sport*. Champaign, IL. Human Kinetics, 2002. pp. 119-140. Yo citaré el texto que aparece en la antología de Morgan.

El primer indicio que prueba dicha influencia, lo encontramos en la noción de práctica deportiva, que utilizan Butcher y Schneider desde el principio de su exposición.

Recordemos que MacIntyre entiende por práctica cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, socialmente establecida, a través de la cual se realizan los bienes inherentes a la misma, gracias al logro de unos modelos de excelencia.²¹ Pero además, para MacIntyre toda práctica contempla la vigencia y obediencia a unas reglas.²²

Butcher y Schneider,²³ entienden práctica en el mismo sentido que lo hace Alasdair MacIntyre, como cualquier forma coherente y compleja de la actividad humana que ha sido socialmente establecida y a través de la cual podemos realizar los bienes internos a la misma, siempre que partamos de una motivación intrínseca a la práctica, que como veremos es fundamental. Y que además, contempla la obediencia a unas reglas.

Recordemos que para MacIntyre,²⁴ es a través de la práctica como logramos los modelos de excelencia que son apropiados a esa forma de actividad y que nos ayudan a alcanzar los bienes internos a ella. En consecuencia, toda práctica conlleva además de estos bienes internos, unos modelos de excelencia y obediencia de reglas. Aunque Butcher y Schneider²⁵ matizan, que en el caso de la práctica deportiva, no se trata de una obediencia incondicional. Con lo cual, entrar en una práctica, implica aceptar la autoridad de esos modelos y la cortedad de nuestra propia actuación, que viene juzgada por dichos modelos.

El propio MacIntyre²⁶ pone dos ejemplos al respecto, uno de ellos referido a una modalidad deportiva. El primero es el caso de la música y el segundo del béisbol. En el caso de la música, si al comenzar a escuchar una pieza musical no acepto mi propia incapacidad para juzgar correctamente, nunca aprenderé a escuchar ningún tipo de música. Lo mismo que en el caso del béisbol, si no admito al empezar a jugar en este deporte, que los demás sepan mejor que yo cuando lanzar una pelota rápida y cuando no, nunca aprenderé a apreciar un buen lanzamiento y mucho menos a lanzar bien.

Por ello concluye MacIntyre, que en el dominio de la práctica, la autoridad tanto de los bienes como de los modelos, opera de tal modo que impide cualquier análisis subjetivista y emotivista. “De gustibus est disputandum”.²⁷ Pues no podemos olvidar, que uno de los objetivos que se propone MacIntyre desde el mismo inicio de su obra *Tras la virtud*, es denunciar y superar el emotivismo imperante en su contexto y que él considera consecuencia inmediata de la Modernidad y la Ilustración.

Butcher y Schneider²⁸ entienden que la práctica debe atender a las necesidades del ser humano. Por ello, en virtud de las prácticas que realicemos, y de los intereses que persigamos junto con las motivaciones que nos impulsen a realizar estas prácticas, lograremos que la vida de los participantes se dirigirá hacia un lugar u otro.

²¹ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, p. 233.

²² MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, p. 236.

²³ BUTCHER, R. & SCHNEIDER, A. «Fair play as respect for the game», p. 33.

²⁴ *Ibid.*, p. 236.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁶ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, pp. 236-237.

²⁷ *Ibid.*, p. 237.

²⁸ BUTCHER & SCHNEIDER. *Fair play as respect for the game*. Nota 2, p. 46.

Consecuentemente, el respeto por el juego que proponen Butcher y Schneider como base de su propuesta de ética del deporte, se entiende como una asunción y transformación de intereses. En efecto, si participo en una práctica deportiva debo asumir y adquirir unos modelos de excelencia y obediencia a reglas, junto con los intereses y bienes internos propios a esa práctica, como ya había aceptado MacIntyre. Para aclararnos este razonamiento, Butcher y Schneider recurren al ejemplo mismo de la filosofía.²⁹

En efecto, la práctica filosófica, persigue unos intereses y atiende a unos modelos de obediencia y excelencia. Si somos filósofos, nos preocuparemos por la filosofía en sí, además de preocuparnos por nuestras propias funciones y el desempeño mismo de la práctica filosófica. Para conseguir este propósito, procuraremos promover la creación de becas para el estudio de esta materia, participaremos en debates filosóficos que servirán para aumentar nuestros conocimientos sobre el tema, así como para ponernos al día de los avances en el campo de la filosofía. Pero además, nos dedicaremos a la enseñanza de esta práctica, aunque en definitiva, con todo esto estaremos atendiendo a los intereses propios de la filosofía y no a otro tipo de intereses ajenos e irrelevantes a ella (como pueden ser el establecimiento de diferencias de género entre personas, o que la investigación en el campo de la filosofía sea superflua y estéril, etc.).

Del mismo modo, el deportista deberá atender a los intereses y motivaciones propios a la práctica que realiza y que ya vienen contemplados por ésta. Así pues, en el caso del fútbol cualquier jugador que realice este deporte, deberá tomar en serio las exigencias y normas si quiere respetar lo que este juego representa y jugar limpiamente. Por ello, deberá trabajar para adquirir una serie de habilidades que después se encargará de exhibir en el campo de juego, siguiendo los modelos de excelencia propios a la práctica deportiva y obedeciendo a las reglas propias del deporte que practique, además de estar motivado por los intereses intrínsecos a la práctica deportiva, nunca por los extrínsecos, como puede ser ganar más dinero o utilizar su fama como deportista para promocionar su cuerpo en el mundo de la moda, etc.

Si uno acepta los modelos de excelencia propios de la práctica, junto con las normas del juego, deberá actuar en consecuencia, si es que toma en serio que su comportamiento en el deporte sea éticamente aceptable. Si actuamos así, hacemos nuestros los intereses de ese deporte, y habremos obtenido una motivación para luchar por el bien interno de ese deporte en cuestión.³⁰

La segunda influencia de MacIntyre en el texto de Butcher y Schneider, la encontramos en la idea de que la práctica deportiva debe perseguir las motivaciones intrínsecas a ella misma, dejando de lado las motivaciones extrínsecas.

En efecto, se trata de que los participantes en el deporte persigan los bienes internos en la práctica, alejándose de los bienes externos que lo único que hacen es errar el camino, por lo que es necesario que los participantes en la práctica deportiva, estén motivados intrínsecamente.

Recordemos que MacIntyre distingue entre bienes internos y bienes externos a la práctica. Los bienes internos son resultado de competir en excelencia y su logro supone un bien para toda la comunidad, en nuestro caso para todos los miembros del

²⁹ *Ibíd.*, p. 34.

³⁰ *Ibíd.*, p. 35.

equipo deportivo. Entendiendo también que existen una serie de virtudes sin las que no tenemos acceso a dichos bienes internos.³¹

Para explicar en que consisten las motivaciones internas y externas a la hora de llevar a cabo una práctica, MacIntyre pone el ejemplo del juego del ajedrez. En efecto, si un chico juega al ajedrez movido por conseguir unos caramelos, que en nuestro caso sería bienes externos a la práctica del ajedrez, tendrá todos los motivos para hacer trampas si se le presenta la ocasión, pues su finalidad es la de conseguir su preciada recompensa: los caramelos. Si por el contrario juega al ajedrez motivado por bienes internos a ésta práctica, como podría ser el logro de cierto tipo de agudeza analítica, de imaginación estratégica, de intensidad competitiva, entonces no tendría ningún motivo para cometer trampas y para jugar fuera de lo que me gusta denominar “éticamente aceptable”, pues según MacIntyre, en el caso de hacer trampas, no estaría engañando al contrincante, sino a mí mismo.³²

Como decía, Butcher y Schneider entienden que en el caso de la práctica deportiva debemos establecer una distinción entre motivaciones intrínsecas y motivaciones extrínsecas, si es que queremos conseguir los bienes internos a la práctica en cuestión y lograr que el juego sea limpio, es decir, éticamente aceptable.³³

Las motivaciones extrínsecas tienen que ver con todos aquellos medios que utilizamos para obtener dinero, fama y reconocimiento social a través del ejercicio de ciertas prácticas como puede ser ejerciendo en calidad de un buen abogado, como una estrella del pop, pero que también se produce en el caso del deporte profesional, en donde los deportistas no sólo compiten movidos por las grandes sumas de dinero que perciben, sino también motivados por la fama y admiración que les proporciona este tipo de encuentros, además de la oportunidad que estos acontecimientos deportivos les brindan para mostrar la belleza física de sus cuerpos.³⁴

Junto a estas motivaciones extrínsecas también existen las motivaciones intrínsecas, a la hora de realizar cualquier tipo de práctica como puede ser la deportiva y que tiene que ver con la realización de una actividad por sí misma. Aquí se puede apreciar por que Butcher y Schneider hablan de “fair play” como respeto por el juego, es decir como cumplimiento de los bienes internos en el juego, los cuales sólo pueden lograrse si actuamos motivados intrínsecamente. Por eso, el juego limpio como respeto por el juego es filosofía en acción.³⁵

Para Butcher y Schneider, existen cuatro componentes esenciales para que una práctica se realice por motivaciones intrínsecas, que nos permitan alcanzar los bienes internos, que son:³⁶

1. Que la práctica resulte interesante y que permita al participante expresar su creatividad y experimentar nuevas formas de realizar su tarea sin que por ello tenga que extralimitarse.

³¹ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*, p. 237.

³² *Ibid*, p. 233.

³³ BUTCHER & SCHNEIDER. *Fair play as respect for the game*, p. 35.

³⁴ Pensemos si no, en el caso de conocido futbolista David Beckham, que ha publicitado muchos productos enseñando su cuerpo semidesnudo, recibiendo cuantiosas sumas de dinero por ello.

³⁵ *Ibid*, p. 42.

³⁶ *Ibid*, p. 36.

2. Que suponga un reto o desafío. Por eso la actividad debe resultar difícil, pero hasta cierto punto, pues si es demasiado difícil, puede resultar estresante para el que la realiza, pero tampoco puede ser demasiado simple, pues acabaría siendo demasiado aburrida y el participante perdería la motivación. Por ello, deberá ser asequible a la persona y producirse dentro de los límites de sus capacidades, pero procurando al mismo tiempo que no sea ni demasiado difícil, ni demasiado simple.
3. La realización de esta práctica debe proporcionar una retroalimentación, pues la persona que participa en una práctica (sea deportiva o de cualquier otra índole), tiene que ser capaz de evaluar que tan bien o mal se le da este tipo de práctica.
4. Y por último, para realizar una práctica por motivaciones intrínsecas, esta debe haber sido elegida libremente.

Un perfecto ejemplo de motivaciones intrínsecas lo toman de una obra de Czikszentimihalyi³⁷ que nos habla de este tipo de experiencia en la práctica, describiéndola como un «flujo» o «fluir».

En efecto, Czikszentimihalyi entiende que cuando estamos realizando una actividad en la que centramos todas nuestras energías y atenciones, por una motivación intrínseca (libremente aceptada, evaluando que tan bien o mal se nos da y siendo consciente de si somos capaces de llevarla a cabo), parece como si el tiempo se hubiera detenido, como si uno mismo hubiera sido absorbido por esta actividad, dejando fluir sus propias capacidades dentro de sus propias limitaciones.

Butcher y Schneider,³⁸ señalan que en el caso del deporte, esta situación de «fluidez», se produce cuando el deportista, ya juegue en solitario o como parte integrante de un equipo, centra toda su atención y capacidades en el juego que realiza moviéndose con gran facilidad, con una gracia casi mística que hace que el juego se realice de una forma justa. Esto sólo se puede conseguir si estamos motivados intrínsecamente.

De esta manera, logramos que el deporte no sólo se convierta en una práctica ética, sino además en un ideal estético. En donde ética y estética van de la mano, pues junto al comportamiento ético en la práctica, se logra la belleza estética convertida en habilidad física y casi mística de los participantes.

4. LA PROPUESTA DE INTERNALISMO ÉTICO DE R. L. SIMON

Uno de los más importantes defensores de una ética del deporte en el panorama actual de la filosofía, es Robert. L. Simon profesor en la University of Pennsylvania, que publicó un famoso libro *Fair Play: The ethics of Sport*, en el año 1991 y del que se han hecho algunas reediciones.³⁹ En este trabajo, así como en otros trabajos posteriores, Simon viene a defender que en cualquier tipo de deportes deben de haber una serie de valores internos, que no tienen por que reflejar precisamente los valores imperante en una sociedad. Por tanto, Simon se sitúa frente a los partidarios del reduccionismo moral, que argumentan que en la práctica y difusión de los deportes,

³⁷ CZIKSZENTIMIHALYI, M. *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco: Jossey-Bass. Cap. 2, 1975, p. 6.

³⁸ BUTCHER & SCHNEIDER. *Fair play as respect for the game*, p. 37.

³⁹ SIMON, R.L. *Fair Play: The ethics in sport*. Unitet States. Westview Press, 2003.

se reflejan los valores dominantes en la cultura de una sociedad (como pueden ser el egoísmo, la insana competencia, el mercantilizarlo todo, etc.).

En efecto, Simon defiende que por encima de los valores culturales imperantes en nuestras sociedades, en el deporte existen una serie de valores morales internos que se deberían dar con independencia de los valores imperantes en una sociedad.⁴⁰ Los valores a los que se refiere Simon pueden ser los de la disciplina, dedicación, el cultivo de una práctica excelente...etc. Ya de entrada, podemos apreciar la influencia de Alasdair MacIntyre como procuraré mostrar a continuación con mayor precisión.

Un inconveniente que se nos ofrece a la hora de estudiar las propuestas de ética del deporte de buena parte de los estudiosos estadounidenses como Simon, es que son un grupo de pensadores eclécticos que reciben muchas influencias de filósofos tan dispares como pueden ser MacIntyre y Kant.

Sin embargo, en el caso de Simon puede apreciarse mejor cuales son las influencias que marcan el trayecto de su propuesta teórica, y que no es sólo la de MacIntyre sino también la de Kant.

La influencia del filósofo de Königsberg en Simon, puede apreciarse muy bien cuando éste habla de la función pedagógica del deporte y de la importancia que tiene el que los deportistas reciban un buen entrenamiento, tanto en sentido físico como en sentido moral, pero partiendo del echo de que éstos asumen de forma autónoma este «compromiso».

Para evitar que su propuesta de ética del deporte, sea tachada de partidista o de forma de adoctrinamiento en este aspecto, Simon⁴¹ se sitúa en una posición claramente kantiana, pues restringe su ética a la forma, más que al contenido⁴² y favorece el desarrollo de la autonomía del sujeto, a la que Kant había considerado el fundamento mínimo de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional además de principio supremo de la moralidad.⁴³

Es en este punto en donde Simon destaca la importante figura del entrenador, que no sólo es la persona más capacitada para formar y preparar físicamente a los deportistas en la especialidad deportiva que han elegido, sino que también es la persona más indicada para enseñar y transmitir los valores morales internos en el deporte, que principalmente son: la deportividad, la disciplina, dedicación, el cultivo de la excelencia y la lucha por un juego limpio.⁴⁴

Conviene tener en cuenta este punto, aunque mi intención es la de exponer los puntos donde puede apreciarse la influencia de Macintyre en la propuesta de ética del deporte que lleva a cabo Simon.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁴¹ *Ibid.*, p. 205.

⁴² Recordemos, como señala Adela Cortina, que la ética kantiana se caracteriza por ser formal, es decir, por estudiar la forma de la moral y no su contenido. Por esta razón entiende Kant, que la ética no se subordina a otras disciplinas, pues es autónoma y toma la voluntad autónoma del hombre como el principio que determina su obrar en tanto que ser moral. El formalismo kantiano tacha a las éticas anteriores de heterónomas, por el hecho de buscar fuera de la voluntad autónoma de este sujeto moral, el principio que determina su obrar como ser moral. CORTINA, A. *Ética sin moral*. Madrid. Tecnos, 2000, p. 50 y ss.

⁴³ KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (tr. Manuel García Morente) Madrid. Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, p. 73.

⁴⁴ SIMON, R. L. *Fair Play: The ethics in sport*. United States. Westview Press, 2003, p. 205.

5. TRAS LA HUELLAS DE MACINTYRE EN LA OBRA DE R. L. SIMON

En efecto, la influencia de MacIntyre puede apreciarse a lo largo y ancho de la obra de Simon, aunque podemos concretar algunos aspectos que evidencian dicha influencia.

Recordemos que la ética del deporte de Simon, que él mismo concuerda en llamar «ética de la competición», implica que en la práctica deportiva, existe una moral interna, acompañada de unos valores morales internos, que todo participante deberá buscar si es que quiere que su práctica en el deporte esté dentro de lo éticamente aceptable.

Señalaba en el apartado que he dedicado a la propuesta de Butcher y Schneider, que la definición de práctica que nos ofrece MacIntyre, entiende que cualquier práctica es una forma coherente y compleja de actividad humana, mediante la cual se realizan los bienes internos a la misma.⁴⁵

Si aplicamos estos razonamientos a la propuesta de ética de la competición elaborada por Simon nos percatamos de que los valores morales propios de la moral interna en el deporte, sólo pueden adquirirse desde la práctica deportiva en cuestión. En efecto, valores como la dedicación, la disciplina, solo pueden adquirirse participando en una práctica como en nuestro caso el deporte, pues de que sirve hablar de dedicación y disciplina desde fuera, si no lo aplico a mi práctica.

Por eso señala MacIntyre,⁴⁶ que los bienes internos muestran bien el sentido del aforismo que expone Wittgenstein en su libro *Investigaciones filosóficas* que viene a decir «el cuerpo humano es el mejor retrato del espíritu humano», es decir, desde nuestra práctica vital, diaria, e interna, podemos expresar y aplicar estos bienes o valores morales internos a la práctica.

En efecto, dichos bienes internos a la práctica lo son por dos razones, la primera es que se encuentran internos en cualquier tipo de prácticas como puedan ser el fútbol, o el ajedrez y segundo, por que sólo pueden identificarse y reconocerse participando en este tipo de práctica, desde dentro, no desde fuera.⁴⁷

Pero hay otro aspecto significativo que prueba la influencia de MacIntyre en Simon. Recordemos que la definición de práctica dada por MacIntyre, decía que en toda práctica, además de los bienes internos a la práctica, conllevaba modelos de excelencia y obediencia a normas.⁴⁸ También el propio Simon entiende que junto con la moral interna y junto con los valores internos en el deporte, su ética de la competición exige en primer lugar, que los competidores respeten la capacidad de competir según las reglas de su deporte, respetando a su vez al adversario, siendo este tipo de proceder, lo que en el fondo constituye que nuestra práctica sea excelente.

Para Simon se hace imprescindible que su ética de la competición sepa combinar tanto los valores morales internos a la práctica deportiva tales como la disciplina, la dedicación entre otros, junto con el cumplimiento de las reglas del deporte. Es importante observar este punto, pues como digo en este aspecto se nota la influencia que ejerce el pensamiento de MacIntyre en nuestro filósofo.

⁴⁵ MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Pág. 233.

⁴⁶ *Ibid.* Pág. 235.

⁴⁷ *Ibid.* Pág. 235.

⁴⁸ *Ibid.* Pág. 236.

Ciertamente, si un deportista dice estar comprometido con el deporte que realiza, y a pesar de contar con mucho tiempo libre, no dedica tiempo a practicarlo, demostrando un comportamiento indisciplinado y una falta de dedicación. O si un deportista sólo atiende a la observancia de las reglas constitutivas del deporte, que marcan la «zona de consistencia» en donde deberá realizarse su práctica, no logrará alcanzar el significado último de la ética de la competición que propone Simon y en donde se combinan tanto el cultivo de los valores morales internos, como el de las reglas del deporte.⁴⁹ Lo único que estará haciendo es socavar su pretensión de ser un deportista de alta competición, que participa dentro de los que se acepta como éticamente aceptable.

Para Simon se trata de valores morales atractivos, que pueden defenderse y que están relacionados con otros importantes principios que son fundamentales en la práctica deportiva, como el respeto a los competidores, que no son un obstáculo a vencer sino personas a los que te une el vínculo de la camaradería, tal y como nos señala MacIntosh⁵⁰ o más concretamente «facilitadores» como señala muy acertadamente Fraleigh.⁵¹ Pues someter la práctica deportiva al cultivo de la excelencia puede estimular el desafío físico y mental que conlleva en deporte.⁵²

CONCLUSIÓN. LA ÉTICA DEL DEPORTE DESDE LA MODERNIDAD CRÍTICA

Llegados a este punto, podemos extraer una conclusión, que arroje luz a lo que hemos ido exponiendo desde el principio, cuando marcaba los objetivos que iban a guiar el presente estudio.

Aunque puede comprobarse que la mayoría de la propuestas de ética del deporte elaboradas por los filósofos norteamericanos, son muy eclécticas, pues están influidos por personajes tan dispares en el mundo de la filosofía como Aristóteles, Kant, Rawls o MacIntyre. Lo cierto es, que muchas de estas propuestas son una respuesta al deontologismo imperante en el ámbito deportivo, demasiado preocupado por los códigos de conducta en el deporte. Estos autores quieren alejarse de este deontologismo, demostrando una filiación con las éticas de las virtudes, especialmente con la ética de la virtud propuesta por MacIntyre en su libro *Tras la virtud*, que fue publicado en 1981. La aparición de este libro en el ámbito filosófico, junto con la aparición de las éticas aplicadas, había producido el «giro aplicado», propiciaron la orientación filosófica de los principales representantes de la ética del deporte en la actualidad.

Decía, que en muchas de las propuestas de ética del deporte llevadas a cabo por filósofos del ámbito norteamericano, estaban influidos por la obra de Alasdair MacIntyre *Tras la virtud*, en donde este filósofo, denunciaba la actual situación de emotivismo, consecuencia directa según él, de la Modernidad y la Ilustración. Por esta razón MacIntyre, asqueado del contexto emotivista de nuestras sociedades, preten-

⁴⁹ Como sugiere la propuesta formalista de ética del deporte, elaborada por Warren Fraleigh.

⁵⁰ MACINTOSH, P. *Fair Play: Ethics in Sport and education*, p. 80 y ss.

⁵¹ FRALEIGH, W. *Right actions in sport*, pp 83 y ss.

⁵² Pablo Jodra define el deporte como «toda tarea que requiere una actividad física y mental llevada a cabo para conseguir un propósito determinado». Véase. JODRA, P. *Psicología aplicada al deporte*. Madrid. Penthalon, 1991, p. 9.

día situarse en un contexto pre-moderno, en donde su pretensión es la de recuperar la importante aportación ética que hizo hace siglos Aristóteles, para quién la ética tiene que ver con el fin que persigue todo hombre, que no es otro que al «Ευδαιμονία» o felicidad, junto con los medios para alcanzarla que son las virtudes, especialmente la prudencia.

En efecto, hemos visto como la influencia de MacIntyre es evidente en la propuesta de ética del deporte como «respeto por el juego», que llevan a cabo Butcher y Schneider. En dicha propuesta, hemos podido comprobar como ambos autores hacen suya la definición de práctica de MacIntyre, entendida como una actividad socialmente establecida, que sigue unos modelos de excelencia y obediencia a reglas, que ellos refieren al caso del deporte.

En efecto, para Butcher y Schneider, cualquier deportista que quiera participar en una práctica deportiva, tendrá que atender a los intereses y motivaciones propios a dicha práctica, buscando los bienes internos y no lo externos que lo único que provocan es errar el camino. Para ello, no sólo deberá perseguir los modelos de excelencia propios a la práctica, sino que deberá someterse a la obediencia a las reglas del deporte que este practicando. Aunque también resulta imprescindible para Butcher y Schneider, que los deportistas estén intrínsecamente motivados, es decir, satisfechos con la práctica que realizan, y buscando los bienes internos, no externos, a la práctica deportiva.

Esto probaba la influencia de la propuesta filosófica de MacIntyre en ambos autores. Sin embargo, también sostenía que dicha influencia puede apreciarse en la propuesta de «ética de la competición» elaborada por Robert. L. Simon.

Esta influencia la podemos apreciar cuando MacIntyre hablaba de valores internos a la práctica deportiva. Recordemos que para MacIntyre, se hace necesario distinguir entre bienes internos y bienes externos a la práctica, defendiendo la importancia de adquirir los bienes internos antes que los externos. Pero otro importante elemento que probaba la impronta de MacIntyre en Simon, es que para este último igual que para el autor de *Tras la virtud*, además de buscar los valores o bienes internos a la práctica deportiva, también es imprescindible que se cumpla con las reglas características de ese deporte en cuestión, si es que queremos que nuestra práctica sea éticamente aceptable.

Una vez probada la influencia de MacIntyre en estos autores, tenemos que preguntarnos, si el camino de una propuesta seria de ética del deporte debe reducirse a un «internalismo ético» en deporte, en donde lo importante es buscar los modelos de excelencia, los bienes internos a la práctica deportiva y la obediencia a normas, o si realmente falta algo más.

En efecto, tenemos que ver si es bueno situarse en un contexto pre-Moderno como hace MacIntyre, dando al traste con buena parte de los avances filosóficos que produjo la Modernidad y la Ilustración. O si por el contrario, sería bueno contar con estos avances, sin depreciar la propuesta de MacIntyre y de sus seguidores en el ámbito del deporte. Obviamente tomar algo de aquí y de allí nos conduciría a una propuesta ecléctica, que desbordaría la intención inicial de este trabajo.

Sin embargo, considero que la propuesta de ética del deporte que lanza el filósofo alemán Karl. Otto. Apel desde un contexto Postmoderno, pero desde una postura de Modernidad crítica, puede resultar sumamente valiosa si queremos tomarnos en serio la importancia que tiene hablar de una ética aplicada al deporte con un anclaje

filosófico. En efecto, a Karl Otto Apel junto con Jürgen Habermas, debemos la elaboración de la ética del discurso, ampliada en España por Adela Cortina y la conocida como «Escuela de Valencia».⁵³

Aunque Apel tan sólo dedica un pequeño apartado a la ética del deporte en un capítulo al que titula «Die ethische Bedeutung des Sport in der Sicht einer universalistischen Diskursethik» que aparece en su libro *Diskurs und Verantwortung*,⁵⁴ me parece necesario aludir a él, pues supone una manera de entender la ética aplicada al deporte (en el caso de Apel aplicada al deporte de alta competición) que resulta del todo interesante y necesaria.

Pero para no extenderme demasiado, sólo quisiera traer a colación una consideración que hace Apel y que resulta muy apropiada para la ética del deporte.

En efecto, resulta evidente que las reglas del deporte pueden trasgredirse de diversos modos, bien por el desconocimiento de las mismas por parte de los que están compitiendo, bien por el conocimiento de éstas pero de forma inconsciente, o bien intencionadamente y con un claro propósito de violarlas. Siendo ésta última posibilidad la única sancionable desde un punto de vista ético para Apel.

Si logramos que los deportistas reconozcan la existencia de estas normas del juego y se comprometen a mantenerlas, lo que implica según Apel un «presupuesto trascendental» recíproco, por parte de los deportistas que conocen la existencia de las reglas del deporte, las asumen y se comprometen a obrar con respeto a ellas. Si se consigue este «presupuesto trascendental recíproco», habremos logrado que la competición sea igual para todos, lo que nos llevaría a concluir que este reconocimiento sólo se puede descubrir por la reflexión trascendental sobre la condición de posibilidad del sentido de la argumentación seria, en torno a las normas del deporte y al compromiso de respetarlas y cumplirlas.

Apel entiende que la ética del deporte debe concebirse desde la justicia como igualdad de oportunidades, luego es necesario que los deportistas (de alta competición principalmente, aunque este modelo también podría aplicarse a otro tipo de deportes) acepten las reglas de juego, consensuadas previamente por los afectados y una vez aceptadas como tales, los deportistas deberán asumir un «presupuesto trascendental», que implique no trasgredirlas y no utilizar nada que sitúe a sus contrincantes en una situación de desigualdad o que pueda situarles a ellos en una situación más ventajosa, pues todos los implicados deben competir en igualdad de oportunidades para que de este modo la obtención de la victoria sea de forma justa (entendiendo justicia como igualdad, es decir, como igualdad de oportunidades) o si se prefiere de forma ética.

De lo que se trata en definitiva según Apel,⁵⁵ es de transformar el lema «luchar, tenemos que luchar, pues así es la vida, pero queremos luchar equitativamente por

⁵³ La expresión de «Escuela de Valencia» es la denominación que recibe un grupo de catedráticos, profesores de diversas universidades, doctores y doctorandos, que trabajan el ámbito de la ética aplicadas siguiendo las directrices de la profesora Adela Cortina y del profesor Jesús Conill. Esta denominación fue acuñada por el profesor Juan Carlos Siurana, uno de los más importantes representantes del grupo a día de hoy.

⁵⁴ APEL, K. O. «Die ethische Bedeutung des Sport in der Sicht einer universalistischen Diskursethik» en *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp, Francfort del Meno, 1986, pp. 217-246.

⁵⁵ *Ibid*, p. 239.

lo menos», por el lema que dice «es no equitativo, luchar contra cada uno por la victoria, respetar como «partnes» con iguales derechos, con la satisfacción de las necesidades básicas también a los más débiles que no pueden luchar». Pues el propio Apel entiende que no se puede aplicar la lógica del deporte a la vida ordinaria, por que resultaría agónico pensar que en nuestro día a día, competimos en todo momento por alcanzar la victoria, como ocurre con el deporte.

Ha llegado por tanto, la hora deportiva de la ética. La hora de que desde el ámbito de la ética aplicada, se reflexione entorno a uno de los fenómenos más importantes y una de las prácticas más consolidadas en nuestras sociedades que es sin lugar a dudas el deporte.

¿QUÉ PUEDE OFRECERNOS LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES PARA LA CONFIGURACIÓN DE ÉTICAS APLICADAS AJUSTADAS A NUESTRAS NECESIDADES CONTEMPORÁNEAS?

Francisco Javier López Frías
Universitat de València

Abstract: This article discusses the relationship between virtue ethics and applied ethics. It has two main objectives: First of all, it tries to be an introduction to virtue ethics, which is one of the most important approaches in normative ethics. This part is based on the analysis of three virtue ethics' central concepts: *arête*, *phrónesis* and *eudaimoía*. Secondly, it looks for some items in virtue ethics that could be useful for applied ethics. I have to say that this applied ethics is conceived from a hermeneutical point of view based upon critical hermeneutic ethics that Jesus Conill explains in his book *Ética hermenéutica*.

Keywords: virtue ethics, hermeneutic, *arête*, *phrónesis*, *eudaimonía*.

1. ÉTICAS APLICADAS COMPRENDIDAS HERMENÉUTICAMENTE

El campo de las éticas aplicadas emerge dentro del ámbito de la filosofía moral en torno a los años 60 y 70 del s. xx, al producirse lo que suele denominarse como el «giro aplicado» de la filosofía. Dicho surgimiento fue recogido con bastante escepticismo, ya que la filosofía se había habituado a retomar y repensar los problemas planteados por los grandes pensadores clásicos, una tarea bastante distante de la que se iban a proponer estas nuevas éticas aplicadas, a saber, pensar en torno a cuestiones derivadas de: las biotecnologías, el desarrollo de los pueblos, los medios de comunicación, la guerra moderna,... En palabras de Adela Cortina, este cambio se explica porque «problemas de la vida cotidiana llamaron a la puerta de la reflexión filosófica [de modo que] las éticas aplicadas nacieron, pues, más que por imperativo filosófico, por imperativo de una realidad social que las necesitaba».¹

Esta proximidad con la realidad cotidiana no sólo caracteriza el contenido de las éticas aplicadas sino también su forma, en el sentido de que, a imagen de la cambiante realidad cotidiana, nunca podrán establecerse como un saber estático sino que deben ir tejiéndose junto con la realidad, a su misma marcha, asumiendo sus cambios,... por ello, su modo de proceder no es ni deductivo ni inductivo exclusivamente, sino basado en la comprensión, cuya estructura es circular, tal y como Heidegger

¹ A. CORTINA, *El quehacer público de las éticas aplicadas: Ética cívica transnacional*, p. 14, en: A. CORTINA, D. GARCÍA-MARZÁ (EDS.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.

explicitó en el párrafo 32 de *Ser y Tiempo* al hablar del círculo hermenéutico. Es decir, no le bastará a esta ética hermenéutica con diseñar unos principios morales primeros (al modo kantiano) que hayan de aplicarse a la realidad, pero tampoco le bastará el camino inverso, es decir, partir de la realidad para extraer de ella nuestras pautas de acción. La ética hermenéutica quiere partir de lo fáctico, pero sin que ello suponga eliminar la exigencia de incondicionalidad, es más bien un «trazar puentes» entre dos lados inconexos a simple vista, de modo que con ella desaparecen las dicotomías clásicas entre: ética teleológica-deontológica, de la convicción-de la responsabilidad, procedimentalista-sustancialista.

Por ello, la elaboración de una ética hermenéutica se torna esencial a la hora de dotar de fundamento al trabajo y quehacer de las diversas éticas aplicadas, ya que sólo así podrán superarse las dicotomías tradicionales, depurando las diferencias y elaborando un modelo «intermedio» que reúna las mejores cualidades de las posiciones éticas, en inicio, antagónicas:

«Mediante la reflexión hermenéutica se muestra que, cuando defendemos la razón, no estamos sólo en el orden de la forma y el procedimiento, sino que estamos pugnando por el sentido, por los valores vitales, por la libertad (y las posibilidades de liberación), ya que todo eso también está involucrado en el ejercicio de la razón práctica».²

Hemos de remitirnos principalmente al mundo de la vida, es decir, a los contenidos históricos, a las tradiciones, superando con ello el nivel lógico-formal con pretensiones de universalidad, pero sin dejarlo atrás, sino complementando a ambos, sin que, por otro lado, la hermenéutica quede rebajada, en palabras de Jesús Conill, al simple factualismo contextualista y pragmatista que se queda en el *ethos* particular en que se produce la reflexión. Para ello no debe olvidarse la importancia de lo incondicionado, pero el problema es el siguiente, ¿cómo hacerlo? ¿Cómo reconciliar lo que a simple vista parece opuesto? Es más, en torno a los años 50 del s. xx un evento parece complicar un poco más esta tarea: el surgimiento de un tercero en disputa en lo que al campo de las éticas normativas se refiere, a saber, la recuperación y reelaboración en el ámbito anglo-americano de la ética de las virtudes. ¿Pueden extraerse también elementos positivos de esta última, que puedan ser aprovechables para el fortalecimiento de la práctica de las éticas aplicadas?

A responder esta última pregunta dedicaré el resto de este artículo, partiendo del hecho de que Jesús Conill, en su artículo *El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas*, propone tener en cuenta cuatro momentos distintos a la hora de elaborar una ética hermenéutica crítica, uno de los cuales está relacionado directamente con la ética de las virtudes:

1. «El momento ético típicamente eudaimonista, [por el que] tiene que haber unos fines objetivos, unos bienes internos a la acción».³

² J.CONILL, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006, p.125.

³ J.CONILL, *El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas*, p. 139 en: A. CORTINA, D. GARCÍA-MARZÁ (EDS.), *Op. cit.* (2003), p. 139.....

2. El deontológico eleuteronómico, en el que «se expresa lo incondicionado de modo puro y formal».⁴
3. El concepto de justicia que aportan algunas teorías, como la de Rawls o la ética discursiva, que permite establecer «un mínimo de bienes o condiciones que una sociedad debe garantizar para que una persona se comprenda como miembro cooperante de una sociedad».⁵
4. La dimensión del diálogo y el consenso racional que apunta a la concepción de la objetividad en tanto que acuerdo intersubjetivo.

El momento a), es aquel plenamente relacionado con la ética de las virtudes, ya que el concepto *eudaimonia* es central en ella, porque, frente a la idea común y tradicional de que la ética se fundamenta en la pregunta ¿qué debo hacer? La ética de las virtudes emerge puntualizando que se ha olvidado la pregunta central y primera de la ética: ¿Qué tipo de persona debo ser? Esta misma exigencia es de la que parte McDowell al comienzo de su famoso texto *Virtue and Reason*:

«It may seem that a very idea of a moral Outlook makes room for, and requires, the existence of moral theory, conceived as a discipline that seeks to formulate acceptable principles of behavior [...] My aim is to sketch the outline of a different view [...] According to this different view, although the point of engaging in ethical reflection still lies in the interest of the question «How should one live?», that question is necessarily approached via the notion of a virtuous person».⁶

Según los defensores de la ética de las virtudes, existe una serie de ideales que debemos perseguir y cuyo cumplimiento nos permitirá desarrollar de modo pleno nuestra humanidad, este estado de plenitud es lo que se denomina *eudaimonia*, para lo cual hacen falta ciertas actitudes o disposiciones del carácter que son las virtudes:

«The moral life, then, is not simply a matter of following moral rules and of learning to apply them to specific situations. The moral life is also a matter of trying to determine the kind of people we should be and of attending to the development of character within our communities and ourselves».⁷

2. NATURALEZA DE LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES

Según Rosalind Hursthouse, dentro de lo que denominé éticas normativas pueden distinguirse tres grandes corrientes: la centrada en los conceptos de virtud y carácter moral (ética de las virtudes), aquella que enfatiza más los deberes o las reglas (deontologismo), y por último, aquella que da prioridad a las consecuencias de las acciones (consecuencialismo). Evidentemente, esta no es una idea aceptada mayoritaria-

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ McDOWELL, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 50.

⁷ MANUEL VELASQUEZ, CLAIRE ANDRE, THOMAS SHANKS, MICHAEL MEYER, *Ethics and Virtue; Issues in Ethics*, V1 N3 (Spring 1988).

mente, ni si quiera en casos de defensores de la necesidad de recuperar las virtudes para la labor de la ética (como el ejemplo de Griffin), ya que muchos se preguntan si la ética de las virtudes posee las características necesarias para ser clasificada como un tercer tipo de ética normativa. Sin embargo, para nuestra autora estos tres tipos de ética son, si se me permite la imagen, las grandes ramas del árbol de la ética en las que pueden incluirse todas las propuestas éticas existentes. Por ejemplo, una ética utilitaria como la de Stuart Mill centrada en la consecución del mayor grado de felicidad que pueda derivarse de nuestras acciones, sería consecuencialista, mientras que la ética teleológica aristotélica, preocupada por la cuestión de forjar el carácter de modo y manera que las personas desarrollemos nuestro fin propio sería una ética de las virtudes.

Para el desarrollo de un breve apartado introductorio a la cuestión me gustaría seguir la entrada *Virtue Ethics* de la Enciclopedia de Filosofía de la Universidad de Stanford (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), elaborada precisamente por la mentada Rosalind Hursthouse,⁸ que comienza aclarando que, a pesar de ser la teoría ética dominante en la Filosofía Occidental desde sus comienzos, véase las propuestas de Platón y Aristóteles, la ética de las virtudes pierde su preponderancia con la venida de la Modernidad. De ahí que no volverá a la escena filosófica hasta que no se produzca la puesta en cuestión de esta última, en torno a mediados de siglo xx.

Como artículo paradigmático de esa ruptura con la moral moderna y recuperación contemporánea de las virtudes suele colocarse el texto *Modern Moral Philosophy* de Anscombe, que remarca la necesidad de recuperar para la filosofía moral contemporánea temas propios de la ética de las virtudes como: la educación moral, el papel de las emociones en el comportamiento, la amistad, la preocupación por la felicidad,...

Las ideas centrales de este artículo son dos: por un lado, para Anscombe el concepto de obligación moral utilizado por los modernos no tiene ningún tipo de sentido en su propio paradigma, ya que según ella, requiere de una autoridad externa que dé la ley a la que debemos someternos, algo que se ha vuelto imposible con la Muerte de Dios producida por el triunfo de la razón moderna, uno de cuyos principales objetivos de crítica es la idea de una autoridad externa que determine qué sea lo moralmente correcto y qué no. Por otro lado, la segunda idea de nuestra autora es que, vista dicha situación de imposibilidad de hablar de obligación moral, lo que se debe hacer es volver a los modelos éticos griegos, especialmente al aristotélico, porque responde mejor a la situación de una época que no puede fundamentar la ética en entes metafísicos de algún tipo, sino en términos de virtud, excelencia, valores,...

Desde este texto de Anscombe tal ha sido la fuerza con que ha irrumpido la ética de las virtudes, que el resto de versiones rivales han comenzado a importar sus conceptos, lo cual ha hecho necesaria una nueva distinción, a saber: ética de las virtudes y teoría de las virtudes. La primera, es una de las modulaciones posibles de ética normativa (de la que venimos hablando hasta ahora), mientras que la segunda, es utilizada para denominar a los intentos de tomar conceptos propios de las éticas de las virtudes llevados a cabo por éticas de una rama distinta a la misma, como por ejemplo la recuperación de la doctrina de la virtud de Kant, olvidada durante mucho tiempo, que están llevando a cabo en círculos kantianos. Esta tendencia está siendo

⁸ R. HURSTHOUSE, extraído el 23 de enero de 2010 de <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>>.

especialmente creciente en el ámbito de la filosofía política, uno de cuyos ejemplos es *El liberalismo y la virtud* de Peter Berkowitz, sobre todo, a raíz de propuestas éticas como el comunitarismo neo-aristotélico, o más bien neo-tomista, desarrollada por Alasdair MacIntyre, sin duda, el representante de la ética de la virtud con más repercusión en el panorama filosófico actual, lo cual no significa que toda recuperación de la misma tenga que ser de corte neo-aristotélico, ya que existen éticas de las virtudes que reconociendo su raigambre griega tratan de ir más allá de ella, como viene a ser el caso de Michael Slote.

A pesar de este movimiento de recuperación de la ética de las virtudes, nombrar el concepto de virtud sigue generando ciertas dudas dentro de nuestro panorama filosófico: «a pesar del renovado entusiasmo por el estudio y la práctica de la virtud, la mera mención del término aún causa incomodidad [especialmente para las filosofías políticas liberales, ya que] la sola idea de un conjunto de virtudes que constituyan una vida buena o decente se puede ver como un límite amenazador para la elección individual».⁹

No olvidemos que la ética de las virtudes nace de una crítica directa a la filosofía moral moderna (marcada por el utilitarismo y el deontologismo kantiano), por ello, es inevitable que genere cierto recelo en nuestro ambiente filosófico tan afín a ella. Pero esto no debe excluir que tenga muchas cosas que decir en el mundo de la filosofía moral, para ello, al hilo del artículo de R. Hursthouse, trataremos de comprender adecuadamente su naturaleza a través de tres conceptos que se consideran centrales, a saber: *arête* (virtud), *phronesis* (sabiduría práctica) y *eudaimonia*.

2.1. *Arête*

Solemos traducir el término griego *arête* por el de «virtud», algo un tanto problemático, ya que entendemos este último en un sentido exclusivamente moral, pero esto no es lo que el término indicaba exactamente en sus comienzos, ya que en la Grecia homérica, por ejemplo, cuando se hablaba de *arête* se tenía en mente algo ligeramente distinto porque ésta también se refería a otro tipo de cualidades que no pertenecen exclusivamente al campo de la filosofía moral, como por ejemplo, la salud y la belleza física, por ello, muchos lo traducen como «excelencia», lo que daría a entender que la moral no es más que una de esas cualidades que nos permiten hacer las cosas bien dentro de las diversas actividades (que pueden ser de muy diversa índole: albañilería, practicar un deporte, tener una amistad,...). Sin embargo, en nuestro lenguaje filosófico actual, y ya desde Aristóteles, según Pierre Aubenque, cuando se utiliza el término «virtud» se hace principalmente en un sentido moral, por ejemplo, para hablar de la honestidad, el coraje, la humildad,... por ello, a lo largo de este texto, virtud siempre se equiparará a virtud en sentido moral excepto que se especifique lo contrario.

Suele pensarse que ésta consiste en la capacidad de poseer una tendencia a actuar de un modo determinado, por ejemplo, a actuar honestamente. No obstante, esto es algo que hace falta aclarar, ya que el término virtud no sólo tiene que ver con la tendencia a actuar de un modo determinado sino también con emociones racionales, elecciones, valores, deseos, percepciones, actitudes, intereses, expectativas,... por

⁹ P. BERKOWITZ, *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Editorial André Bello, 2001, pág. 12.

lo tanto, poseer una virtud es algo más que una simple tendencia. Según el artículo de R. Hursthouse antes citado: «To possess a virtue is to be a certain sort of person with a certain complex mindset». ¹⁰ Así pues, hemos de admitir que hay un amplio rango de elementos que deben llevar a una acción virtuosa, no valiéndonos con decir que alguien que cumple un acuerdo, o que no miente, es alguien honesto, porque la acción singular no es suficiente para identificar al virtuoso.

Una acción honesta verdaderamente, o generalizando, realmente virtuosa, debe ser consecuencia de la visión que el agente posee de la honestidad, es decir, de la virtud en cuestión, lo cual incluye, además de reacciones emocionales, la relación de unas virtudes con otras. La virtud deberá pertenecer al global de la visión de cómo quiere o debe vivir el agente (en términos de McDowell *the agent's conception of how to live*), así por ejemplo, una persona honesta trabajará con personas honestas, tendrá amigos honestos, tratará de inculcar la honestidad en otros, evitará y reprochará el mentir, sentirá agrado cuando la honestidad triunfe.

Por ello, hay que saber distinguir entre una verdadera realización de la virtud y una superficial, como muy bien hace Aristóteles al diferenciar a aquel que actúa virtuosamente (que posee de modo pleno la virtud) y al que lo hace continentemente (que posee fortaleza de voluntad). Éste último se caracteriza porque sufre una disputa de deseos contrarios que acaba controlando para actuar como cree que se debe actuar, es decir, virtuosamente. Este tipo de hombre virtuoso es un caso fallido del mismo, porque en ese tener que luchar por ser virtuoso está traicionando el mismo significado del concepto virtud, a pesar de que es admirable que una persona luche contra aquello que le pone difícil actuar como él cree que se debe actuar, es ahí donde radica la imposibilidad que impide la «excelencia» que supone ser virtuoso: «The concept of virtue is the concept of something that makes its possessor good: a virtuous person is a morally good, excellent or admirable person who acts and feels well, rightly, as she should». ¹¹

¿Significa esto que la virtud es algo así como instintivo, no-racional, impulsivo? De ningún modo, la virtud es conocimiento, es más, requiere de un modo de saber propio, saber práctico o *phronesis*, para poder realizarse, ya que es necesario que ese modo de conocimiento preste atención al momento concreto en que se da la acción, del cual depende sobremanera el acto virtuoso. Este depender tanto del momento concreto puede conllevar que alguien que piense que actúa virtuosamente lo esté haciendo, sin embargo, incorrectamente, de modo que la puesta en práctica de alguna de las virtudes generará lo contrario de lo que se pretendía, por ejemplo, decir la verdad no es siempre síntoma ejemplo de virtuoso, hay situaciones en que una pequeña mentira alivia sufrimiento a otros. Aquel que siempre sienta una buena inclinación por decir la verdad no va a ser necesariamente virtuoso, ya que esta inclinación es una especie de proto-versión de la virtud completa, por ello Aristóteles la denominó «virtud natural».

En este sentido, puede aclarar bastante esta explicación la caracterización que McDowell hace de la virtud en su texto *Virtue and Reason*, el cual partiendo de la idea de que las virtudes son estados del carácter mediante los cuales su poseedor lle-

¹⁰ R. HURTSHOUSE, *Ibid.*

¹¹ R. HURTSHOUSE, *Ibid.*

ga a respuestas correctas sobre las cuestiones relacionadas con cómo comportarse, quiere defender la tesis socrática de que la virtud es conocimiento. Aunque estos estados del carácter suelen achacarse a consecuencias de los instintos, de hábitos no racionales, McDowell defiende que no es cierto, porque el virtuoso cuando actúa está realizando un acto consciente basado en la sensibilidad, de modo que su contenido es cognoscitivo: «the knowledge constituted by the reliable sensitivity is a necessary condition for possession of the virtue». ¹² Sin embargo, ello no muestra que la virtud pueda identificarse con un tipo de conocimiento, sino que hace falta además postular qué tipo de conocimiento es.

Tendemos a suponer que todo conocimiento debe poseer un contenido proposicional formulable, por ello, los juicios correctos de una persona virtuosa deberían, según este principio, ser formulables, es decir, poder explicitarse en términos de una relación entre, a) unos principios universales, b) unos postulados sobre la situación particular, tomando tal explicación la forma de un silogismo práctico.

Pero McDowell se pregunta lo siguiente: ¿es verdaderamente posible codificar en una premisa mayor lo que debe hacer el virtuoso, cuando sabemos que él sólo percibe de modo inmediato lo explicitado en la premisa menor? Es decir, ¿puede reducirse lo virtuoso a un sistema mecánico de reglas, o a un código? Según los principios de cualquier teoría racional tradicional sí, porque parten del prejuicio según el cual lo racional es consistente, es decir, conforma un todo estructurado por unos principios universales formulables, pero Wittgenstein al criticar la idea de «seguir una regla» pondrá en jaque este prejuicio, mostrando que si sabemos seguir adecuadamente una regla (él pone el ejemplo de progresiones numéricas, del estilo, 2, 4, 6, 8, ...) es porque estamos inmersos en unas formas de vida comunes, en unas prácticas, o en un sentido moral, en un *êthos* común, y no porque existan unos principios universales conocidos por todos que nos permitan seguirlas adecuadamente.

Para McDowell el silogismo práctico que sería derivado de la formalización del acto virtuoso es una etiqueta cuasi-lógica, en el sentido de que trata de imitar las explicaciones deductivas formadas por razones, sólo que en este caso la premisas contienen estados psicológicos que nos llevan a actuar. El papel desarrollado por la premisa mayor es el de dar una explicitación de un estado psicológico que proporciona la energía y motivación para llevar a cabo una acción determinada, en este caso la acción virtuosa, pero dicho estado psicológico debe estar conectado inexorablemente a las concepciones de vida virtuosa que según McDowell no puede ser reducida a una colección de propensiones para actuar en búsqueda de ciertos intereses, sino que es algo más porque depende del contexto y la práctica dentro de la cual se desarrolle la acción, así como de la capacidad que el sujeto tenga para percibir qué sea lo excelente en dicha situación: «it's highly implausible that all the concerns that motivate virtuous Actions are intelligible, one by one, [...] Occasion by occasion, one knows what to do, if one does, not by applying universal principles but by seeing a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way». ¹³

Por tanto, la clave del actuar virtuoso está en la experiencia de compartir un *êthos*, unas formas de vida comunes, en las que aprendemos qué es lo virtuoso y qué no lo

¹² J. McDOWELL, *Op. cit.* (1998), p. 52.

¹³ McDOWELL, *Ibid.* p. 71-73.

es viendo al virtuoso comportarse como tal, en este sentido aparecen dos temas esenciales a tratar: primero, el concepto de práctica de MacIntyre y su caracterización de la virtud, que expone en el capítulo 14 de *Tras la virtud* titulado *La naturaleza de las virtudes*, y segundo, el tipo de saber capaz de determinar la acción de modo virtuoso, que como ya vimos no puede proceder sino sumergido en la experiencia y alejado de cualquier tipo de principios universales.

Para MacIntyre la noción de práctica aporta el terreno en el que se muestran las virtudes, entendiendo por ésta lo siguiente: «cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esa forma de actividad»,¹⁴ en este sentido, las virtudes son, en un sentido aristotélico, aquellas cualidades humanas cuya posesión y ejercicio nos permite alcanzar los bienes internos a las prácticas.¹⁵

Pero advierte MacIntyre que las virtudes no se ejercen sólo dentro de lo que él llama las prácticas, de modo que hace falta algo más, él habla de dos conceptos más (que no procederé a explicar), que son la tradición moral y el orden narrativo de la vida humana, que acaban convirtiendo la definición de virtud en la siguiente: «aquellas disposiciones que, no sólo mantienen las prácticas y nos permiten alcanzar los bienes internos [...] sino que nos sostendrán también en el tipo pertinente de búsqueda de lo bueno, ayudándonos a vencer los riesgos, peligros, tentaciones y distracciones que encontremos y procurándonos creciente autoconocimiento y creciente conocimiento del bien». ¹⁶ El concepto de lo bueno remitido sólo a las prácticas es demasiado limitado, hace falta un concepto de lo bueno superior, a saber, el concepto de bien en sí mismo que nos lleve a dotar de un orden nuestra vida, a organizarla a modo de una autorrealización vital dirigida por ese bien supremo, algo que más tarde analizaremos con el nombre de *eudaimonia*.

2.2. *Phrónesis*

Si queremos poder hablar de virtud de modo completo, es necesaria la aparición y mediación de la *phronesis* o sabiduría práctica, que puede definirse como el conocimiento que permite a su poseedor hacer lo correcto en cada situación dada. Lo cual la vincula directamente a dos aspectos importantes: en primer lugar, la experiencia vital del sujeto, es decir, que la prudencia es un tipo de saber que se ejerce en la totalidad de la experiencia humana, que está sumergida en un *êthos* determinado, de modo que, en segundo lugar, debe poder sopesar a la luz de esa experiencia vital qué elementos son más relevantes dentro la situación en que se encuentra. En su libro *Ética hermenéutica* Jesús Conill caracteriza así la naturaleza de este saber práctico: «requiere experiencia y tiempo, puesto que emerge de la facticidad, surge en y desde un *êthos*: a partir de las facticidades generadas por el ejercicio y el hábito, y formado bajo la fuerza conformadora de los *nomoi* o las instituciones sociales y la educación en ellas». ¹⁷ Aunque el propósito de Jesús Conill en su libro es el de ver qué forma

¹⁴ MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001, p.233.

¹⁵ *Ibid*, p. 237

¹⁶ *Ibid*, p. 270.

¹⁷ JESÚS CONILL, *Ética hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, pág. 164.

toma la prudencia dentro de una ética que quiera llamarse hermenéutica crítica, de ahí el uso del concepto de «facticidad», su caracterización nos sirve para ver cómo la *phronesis* debe ir de la mano de la experiencia vital y percatarse de que siempre está inmersa en un *êthos* determinado, saliendo de la empresa hermeneútica, el mismo José Luis Aranguren en su célebre *Ética*, denomina a la prudencia como «virtud de la realidad».¹⁸

Para la caracterización algo más detallada de ésta, podemos recurrir al magnífico texto de Pierre Aubenque *La prudencia en Aristóteles*, en el que Aubenque trata de recuperar la especificidad de dicho concepto en la obra de Aristóteles ya que según él «la tradición moral de Occidente no ha retenido la definición aristotélica de prudencia»¹⁹ que aparece en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Aubenque aventura que esto puede deberse a su carácter excesivamente laborioso, ya que se trata de una «disposición práctica acompañada de regla verdadera concerniente a lo que es bueno y malo para el hombre».²⁰

Para comprender esta definición partamos, como hace José Rafael Moncho Pascual en su libro *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, de que el hombre posee eso que denominamos anteriormente virtudes naturales (proto-virtud), es decir, ciertas disposiciones innatas que nos inclinan a actuar, sentir, juzgar... de un modo de determinado, pero, tal y como dice Aristóteles en el capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*: «también los niños y los animales tienen esas disposiciones naturales, pero sin la razón son evidentemente dañinas [...] pero una vez que el hombre alcanza la razón, su actuación es distinta, y, siendo semejante su disposición, será, sin embargo, entonces virtud por excelencia»,²¹ si cambiamos el término «razón», que emplea la traducción, por el término prudencia, podemos ir percibiendo de mejor modo cual sea su labor, a saber, poner la disposición práctica a la luz de una regla de razón que nos capacite para actuar correctamente en lo que al bien del individuo se refiere, esa regla de razón es puesta por la prudencia, que «como virtud de la razón, ejerce normatividad sobre las virtudes del carácter²²» con el fin de encontrar el justo medio dada una situación concreta, esa es la regla que la prudencia impone a las disposiciones naturales para que devengan en virtud.

Esta es una caracterización a la que Aristóteles llega de un modo muy hermenéutico, a saber, utilizando complementariamente la inducción y la deducción, pues partiendo y utilizando como guía el conocimiento de aquellos hombres que son llamados prudentes, elabora la deducción del tipo de saber en qué consiste la prudencia. Estableciendo como esencial y determinante de ella que está sumergida en lo contingente, de modo y manera que el prudente no es un sabio o erudito conocedor de principios primeros universales dotado de cierta conexión con lo trascendente sino que se mueve en el nivel de lo fáctico, lo particular, de modo que, en palabras de Aubenque, «no tiene ninguna connivencia con los principios [...] se encuentra remitido a sus solas fuerzas, a su sola experiencia [así pues] el juicio ético será comparado,

¹⁸ J.L. ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Alianza, 1979, p. 244.

¹⁹ P. AUBENQUE, *Op. cit.*, p. 43.

²⁰ *Ibid.* p. 44.

²¹ *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144 B 1-15.

²² JOSÉ RAFAEL MONCHO PASCUAL, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, [s.n.], 1972, p. 57.

no ya con el saber del geómetra sino con el saber del carpintero»,²³ en este sentido destaca Aristóteles la preferencia por el hombre prudente que vive en los casos particulares, frente a la ley general que ignora éstos: «Ya no es el hombre de bien quien tiene los ojos fijos sobre las ideas, sino nosotros quienes tenemos los ojos fijos sobre el hombre de bien».²⁴

Por ello, no hemos de caer en el error de igualar prudencia con conocimiento, ésta «más que puro conocimiento, es una disposición personal del sujeto, una disposición práctica que se inserta en el mecanismo de la praxis»,²⁵ recordemos que está referida primaria y constantemente a lo singular y particular que no es universalizable al modo del conocimiento.

Esta concepción aristotélica de la prudencia cimentada en el hombre prudente, es una reacción al idealismo platónico y su búsqueda de la corrección moral a partir de las normas que podemos extraer del conocimiento de las Ideas trascendentales de Bondad, Belleza, Verdad, etc. En el fondo, puede establecerse un paralelismo entre este rechazo del trascendentalismo platónico que realiza Aristóteles, con el que la ética de las virtudes lleva a cabo con la moral kantiana, «virtue Ethics can focus on particular Actions and evaluate them as Right and wrong, can formulate moral rules to guide action, and can help us to resolve practical or applied moral issues [...] It is possible, because the concept of a virtuous person can be unpacked in terms of the notion of particular virtues, and these latter, in turn can be understood as traits human beings need in order to live well, to achieve eudaimonia [...] morality is not to be understood as, say, a set of contractual arrangements, but as a matter of our whole mode of life».²⁶

Sin duda el elemento crucial de ambos rechazos descansa en la remisión constante del hombre a una situación contingente (a su situación fáctica hermenéuticamente hablando) que le obliga a deliberar y tomar decisiones (elección) con vistas a un bien supremo, los dos elementos claves de la prudencia concebida por Aristóteles como la virtud suprema que permite al prudente desarrollar la acción conveniente en el tiempo y momento oportunos, lo cual no significa abandonarnos a la presión de lo fáctico de modo relativista, sino tomar conciencia de que todas las acciones morales tienen lugar en situaciones cotidianas y concretas.

2.3. *Eudaimonia*

Ligado a estos dos aspectos determinantes aparece el concepto de *eudaimonia*, sin duda, el más complejo de los tres esenciales para la ética de las virtudes, ya que sólo el hecho de nombrarlo nos pone en aprietos, puesto que no queda claro por qué término deba traducirse, algunos dicen «floreCIMIENTO», otros «felicidad», sin embargo, ninguno de ellos parece hacer justicia al significado propio de *eudaimonia*, por ello lo más habitual suele ser optar por no traducirlo de ningún modo usando el término griego originario. La *eudaimonia* es el estado de supremo bien al que conduce la puesta en

²³ P. AUBENQUE, *Op. cit.*, p.53.

²⁴ *Ibid.*, p.56.

²⁵ J. RAFAEL MONCHO PASCUAL, *Op. cit.*, p.89.

²⁶ R. CRISP, M. SLOTE, *Introduction*; R. CRISP, M. SLOTE (ED.), *Virtue ethics*, Oxford University Press, New York, 1997, p. 11, 21.

práctica de una vida virtuosa, la cuestión a destacar es que no todas las éticas de las virtudes conciben de igual modo el enlace entre virtudes y *eudaimonia*; para Aristóteles, por ejemplo, las virtudes no bastaban por sí solas para lograr la *eudaimonia*, sino que hacía falta además la colaboración de la suerte, al contrario que los estoicos para los que la posesión de la virtud implicaba inmediatamente la felicidad.

Esto permite distinguir, según Rosalind Hursthouse, tres concepciones diferentes de dicha relación virtud-*eudaimonia*: el *eudaimonismo*, que defiende que la buena vida es la vida *eudemonista*, que se consigue con la mera posesión de las virtudes, concebidas como aquellas cualidades cuya posesión disponen las cosas con vistas al bien del sujeto. En segundo lugar el pluralismo, para el que la vida buena es la vida meritoria, es decir, aquella que sabe responder adecuadamente a las demandas que le ha planteado el mundo. Y en último lugar, el perfeccionismo (o naturalismo), para el que la vida buena es aquella vivida de acuerdo con las características que nos hacen humanos en tanto que humanos.

La mejor estrategia para caracterizar este concepto es acudir, al igual que con la prudencia, a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, concretamente al libro I, 1102 a 1-4: «la felicidad [εὐδαιμονία] es cosa perfecta y digna de ser ensalzada. Parece que es así también por ser principio, ya que todos hacemos por ella las demás cosas»,²⁷ en este momento hemos de hacernos la misma pregunta que McDowell se hace en su artículo *The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics*: «We might ask: does he mean (i) that there is some end of action common to everyone? Or (ii) that everyone has his own end, but one that may differ from his neighbour's?»,²⁸ es decir, estas palabras de Aristóteles ¿significan que todos tendemos a un mismo fin? ¿O más bien significan que cada uno tenemos un fin propio (aclaremos, distinto del resto de personas) en nuestra vida, al cual se dirigen en última instancia nuestras acciones?

Según McDowell ambos son correctos dependiendo del nivel de generalidad al que nos estemos refiriendo, y para ello nos remite al siguiente extracto de la *Ética a Nicómaco*:

«Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan [...] Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa».²⁹

La gente posee diferentes visiones de lo que es la *eudaimonia* de un modo sustantivo, pero sin embargo, todas tienen en común que poseen un fin supremo al que tienden todas sus acciones. Es cierto que Aristóteles ofrece su propia concepción de la *eudaimonia*, a saber la que potencia la especificidad del ser humano: «parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor [responder al] qué es [...] se lograría si se comprendiera la función del hombre»,³⁰ pero él mismo admite que no todas las personas pueden perseguir ese modelo, lo cual no

²⁷ *Ética a Nicómaco*, I, 1102 a, 1-4.

²⁸ J. McDOWELL, *op. cit.*, p. 4.

²⁹ *Ética a Nicómaco* I, 1095a 17-26.

³⁰ *Ética a Nicómaco* I, 1098a 25-29.

debe significar que unas personas actúen con vistas a ella, y otras que no, por ello al principio del capítulo McDowell se posiciona del lado de la tesis indicativa que comprendería el concepto de *eudaimonia* aristotélico como aquello por lo que las acciones son tomadas, frente a la posición gerundiana que afirmaría que *eudaimonia* es aquello por lo que las acciones deberían ser tomadas.³¹ Sin duda, este punto acarreará bastantes problemas a la ética de las virtudes: relativismo, anti-pluralismo, ... más tarde trataremos estas cuestiones, antes centrémonos en los elementos positivos.

La función de la *eudaimonia* es muy clara, establecer los fines que deben regir el modo de vida de una persona con el fin de que ésta, ante una situación que obligue a elegir, pueda actuar decididamente con miras sus propios fines. Recordemos que MacIntyre hablaba de bienes internos a las prácticas, pero también de unos bienes supremos que darían forma a la totalidad de la vida del individuo, esto es a lo que se refiere la *eudaimonia*, de modo que aquel que aquel que la alcanza, sabe cómo debe vivir; «está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma; y quiere ciertamente el bien para sí, y lo que se le muestra como tal, y lo pone en práctica [...] y lo hace a causa de sí mismo».³² Lo cual, remitiéndonos al concepto de prudencia tiene una importancia vital para él, pues sólo con vistas al fin supremo sabrá el prudente modular su actuación para hacer lo correcto en el momento oportuno, tener la vista en el fin supremo es básico para la deliberación prudencial, y para que podamos decir que una acción ha sido buena o mala.

Espero haber facilitado la comprensión del concepto de *eudaimonia* a pesar de la complejidad del mismo, lo que queda fuera de toda duda es que el concepto de *eudaimonia* nos sitúa obligatoriamente ante proyectos vitales determinados, lo cual es fundamental para una ética hermenéutica que no quiera quedarse únicamente en los ámbitos normativo y consecuencialista de la ética, sino que también busque poner pie en la facticidad concreta en que nos encontramos. Por ello, una cierta recuperación del concepto de virtud puede ser perfectamente beneficiosa para la elaboración de una teoría ética que se acople a nuestras necesidades, enfrentándose a los nuevos desafíos que nos plantea el mundo contemporáneo, pero ello de un modo hermenéutico, es decir, no privilegiando ninguna corriente ética, sino estableciendo una continuidad entre ellas.

En este sentido es completamente ilustrativa e iluminadora la genealogía que Aranguren traza de la ética de las virtudes a partir de la ética normativa kantiana³³, el deber no agota la moralidad según él, porque hablar de «debe» es hacerlo ya de falta, de insuficiencia, de modo y manera que nos conduce hacia la materialidad del mundo de los valores, pero ésta no capta lo específicamente lo ético porque lo desborda, de modo que hace falta una apropiabilidad de los mismo, «esta apropiación es precisamente la virtud. He aquí cómo, tras haber sido conducidos a la ética de los valores por la ética del deber, la ética de los valores desemboca en la ética de las virtudes».³⁴

³¹ Ambas elaboradas por Anthony Kenny: *an indicative thesis/gerundive thesis*.

³² *Ética a Nicómaco*, IX, 1166a 15-18.

³³ J.L. ARANGUREN, *op. cit.*, p. 235.

³⁴ *Ibíd.*

3. DIFICULTADES DE LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES

Una vez vistas la potencialidades y elementos positivos de la ética de las virtudes, hemos de dar una visión completa mostrando algunos de los puntos débiles que presenta, algo que poco a poco he ido apuntando a lo largo de todo el punto 2 de este ensayo, pero que ahora trataré más sistemática y ampliamente, también a raíz del mismo artículo de Rosalind Hursthouse que usé como guía para el anterior apartado.

Al comienzo de este ensayo se afirmaba que no todos están de acuerdo con que se conciba la ética de las virtudes como una tercera clase de ética normativa y citaba a James Griffin como ejemplo de ello, concretamente su texto *Virtue Ethics and Environs*, en el que muestra su disconformidad con igualar el estatus de la llamada ética de las virtudes con el consecuencialismo y el deontologismo, por ello afirma sentirse mucho más atraído por los alrededores de la ética de las virtudes, tratemos de explicar esto.

Según Griffin³⁵ la ética de las virtudes no puede ser aquella que defienda que las virtudes son importantes, pues esto también podrían hacerlo desde las éticas consecuencialistas y deontologista, sino aquella que afirma que el concepto de virtud es básico, primario, en el sentido de que desde él se debe derivar el resto de la estructura ética. Sin embargo, a él no le parece que esto sea posible, es cierto, y acepta de ellas, que el concepto de virtud es esencial para nuestro pensamiento en torno a la acción, es más, parece claro que lo correcto e incorrecto moralmente no puede ser determinado independientemente de ellas, pero ello no significa que sean básicas en el sentido de derivar de ellas todo el sistema de la ética: «I have already noted: namely, that what is plausible is that the virtues are basic, not in the whole ethical structure, but merely relative to judgements about Right and wrong action».³⁶

Por ello no podemos restar importancia al concepto de virtud, el cual nos ayuda a considerar dos puntos esenciales para la filosofía moral que los modernos habían obviado: (a) una visión real de la naturaleza de los agentes, que poseen sentimientos y disposiciones y están referidos a una situación y unos fines concretos, (b) la vida moral no puede ser reducida completamente a un código, de modo que el juicio moral no puede ser expresado sin referirse a una situación particular, un lugar, un tiempo, ... Pero, afirma Griffin, esto no debe implicar que minusvaloremos los principios generales, porque son verdaderamente útiles para guiar nuestra acción, y por supuesto, tampoco obviemos las consecuencias, pues es fundamental para la filosofía moral prestar atención a la realidad social en que están inmersos los sujetos.

Por ello le interesaban a Griffin los alrededores de la ética de las virtudes más que la ética en sí misma, porque aportan algo distinto al resto, y a la vez clave para la filosofía moral, como exigía también Aranguren, todos los elementos aportados por las diversas modalidades éticas deben ser tenidos en cuenta si queremos generar una filosofía moral a la altura de las exigencias de nuestro tiempo, por ello acaba Griffin su artículo del siguiente modo: «As large as their role is, however, no one consideration plays the basic role. Many different kinds of considerations must go

³⁵ También puede mencionarse el artículo de BRAD HOOKER, *The collapse of Virtue Ethics*, cuyas conclusiones se asemejan bastante al propósito de este artículo, es decir, vislumbrar la compatibilidad que existe entre ética de las virtudes, consecuencialismo y deontologismo.

³⁶ J. GRIFFIN, *Virtue Ethics and Environs*, p. 58.

into shaping our beliefs about right and wrong. No one consideration is basic. No one is a particularly prominent». ³⁷

Una de las primera objeciones que apareció también anteriormente, sin duda clásica de la ética de las virtudes, es la derivada de su introducción en ámbitos sociales regidos por los principios liberales, y es que parece que asumir la defensa de una ética de las virtudes implica hacerlo de la mano de proyectos vitales enmarcados en un *êthos* determinado, lo cual hace peligrar la libertad que posee cada uno de buscar su propio modo de vida buena, pero Rosalind Hursthouse nos recuerda que la *eudaimonía* no es algo subjetivo que dependa de las preferencias e intereses del sujeto sino algo objetivo determinado por el *êthos* en que estamos enmarcados, de modo y manera que la ética de las virtudes no tiene como principal preocupación la pregunta por el qué debo ser yo, sino por el cómo debo vivir en tanto que persona que vive en tal comunidad, sin duda, si esta comunidad es una comunidad liberal los principios mismo del liberalismo no corren ningún peligro. En este sentido, parece que sí es posible reivindicar la utilidad de la ética de las virtudes con respecto a las éticas aplicadas sin poner en peligro las bases liberales de nuestras sociedades democráticas.

La primera objeción que Rosalind Hursthouse nombra, es la relacionada con la cuestión de la aplicación. Como vimos al exponer la posición de McDowell, la ética de las virtudes no cree en la posibilidad de codificar el contenido propio de la ética, es decir, considera irreal la idea de poder elaborar un código normativo (al estilo del que buscan utilitaristas y deontologistas) que indique qué sea lo correcto e incorrecto moralmente hablando, para que sea seguido por aquel que busque unos principios morales que guíen su actuación. En tal caso se suele replicar a los representantes de la ética de las virtudes que no queda claro cómo puede saberse qué sea lo virtuoso y qué lo vicioso, de modo que, aparte de la imitación de aquellas personas virtuosamente modélicas, no sabemos en qué basarnos para actuar virtuosamente, algo que parece llevar al ámbito de la ética a la particularidad e incluso la arbitrariedad y complica sobremanera la aplicación de la teoría de las virtudes a la práctica, además de la dificultad que supone justificar la necesidad y utilidad de principios universales de justicia como podrían ser los mismos Derechos Humanos.

Sin embargo, los defensores de este tipo de éticas afirman todo lo contrario, como ya vimos con Griffin (sin ser él un defensor acérrimo de las mismas), si la ética de las virtudes se muestra necesaria es precisamente porque las éticas utilitarias y deontológicas son inoperativas en el mundo real, ya que a la hora de llevarlas a la práctica parten de un modelo de persona (*homo rationalis, homo economicus*) muy estrecho que no cuadra con las personas reales, de las que han olvidado componentes tan importantes como la sensibilidad moral, la imaginación, el juicio basado en la experiencia, que está inmersa y, en cierto modo educada, en un *êthos* concreto que condiciona qué sea lo correcto y lo incorrecto moralmente hablando.

Recordemos sino la clásica noción de «práctica» llevada a cabo por MacIntyre, que arroja dos cuestiones más en torno a la cuestión de la aplicación: una positiva y otra crítica, y es que, nos hace darnos cuenta que al estar inmersos constantemente en ellas, la mayoría de las acciones morales que hemos de tomar son instantáneas, no dejan tiempo para la reflexión normativa del estilo, «actúa de modo que consideres al

³⁷ *Ibid.* p. 70.

otro como un fin en sí y no como un medio», sino que dependen del carácter moral, de ahí que la forja de dicho carácter en un sentido virtuoso sea un elemento crucial para una ética que quiera estar en contacto con lo que nos acontece diariamente, algo clave para una ética aplicada, pero se deriva otra consecuencia, ésta de índole crítico, el relativismo que conlleva.

Frente a la posibilidad de caer en el relativismo debido a que dependiendo de la sociedad en que nos encontráramos las virtudes requeridas y necesarias serían distintas, Rosalind Hursthouse da una solución que no parece del todo satisfactoria, pues apela a la que suele llamarse «la respuesta de compañeros de crímenes», es decir, le responde al resto de éticas normativas que ese es un problema común a todas, pues al igual que cada cultura puede entender que necesita unas virtudes propias que respondan a su propia especificidad, lo mismo puede suceder con las normas de conducta. También nuestra autora habla de otra respuesta posible al relativismo que ella llama «más atrevida», y que atribuye a Nussbaum, que consiste en afirmar que precisamente la ética de las virtudes tiene menos dificultades para enfrentarse al relativismo, porque el desacuerdo no radicaría en las virtudes en sí mismas sino en la comprensión particular que se tiene de ellas, mientras que cuando hablamos de una ley moral, tanto la ley como la comprensión de la misma se ven modificadas dependiendo del contexto.

4. CONCLUSIONES

Una vez vistas las virtualidades y negatividades de las llamadas éticas de las virtudes, y la naturaleza de las éticas aplicadas, cuyo método más adecuado parece ser el propuesto por la hermenéutica crítica, hemos de hacer un pequeño balance conclusivo que aclare en varios párrafos qué relación podemos establecer entre la ética de las virtudes y las éticas aplicadas.

Aceptando que la labor de las éticas aplicadas es captar la especificidad de las prácticas sociales a que se dirigen (economía, empresa, deporte, desarrollo humano,...), tratando de comprender los bienes internos y valores propios que determinan su funcionamiento concreto, parece inevitable que deban tenerse en cuenta las virtudes. Es más, la necesidad de atender a lo concreto que tienen las éticas aplicadas, coincide con la particularidad que reclama la ética de las virtudes, recordemos sus líneas fundamentales, explicitadas por Griffin: (a) la incodificabilidad de la naturaleza de la ética; (b) una concepción completa, real, del sujeto.

Pero a su vez, las éticas normativas requieren de un momento deontológico-normativo que permita regular éticamente las prácticas a que dirige su atención, con el fin de que se persigan adecuadamente los bienes internos de las mismas, esto obligaría a estar de acuerdo con Griffin, y afirmar al igual que él, que a cualquier ética aplicada lo que más puede interesarle es, sin duda, los alrededores de la ética de las virtudes, porque en ellos encuentra intuiciones que son esenciales para su labor: utilizar el concepto de virtud para comprender las acciones que llevan a cabo los sujetos, reivindicar la importancia de la facticidad y nuestro deliberar en ella prudencialmente sin una exclusiva referencia a códigos morales universales,...

Parece bastante difícil poder elaborar una ética aplicada que sea única y exclusivamente aplicación de la ética de las virtudes, porque ésta posee debilidades que no puede permitirse ninguna ética aplicada, por ejemplo, el peligro de ser tachada

de relativista, la dificultad de afirmar la existencia de ciertos principios de justicia mínimos e intersubjetivamente aceptados,... Por ello el método de la hermenéutica crítica llevado al terreno de las éticas aplicadas se torna tan interesante, porque permite tomar, como dije antes, las intuiciones más interesantes de las diversas corrientes éticas, todo ello con el fin de comprender mejor nuestro mundo actual pudiendo responder éticamente a los desafíos que nos plantea.

BIBLIOGRAFÍA

- J.J. ACERO, J.A. NICOLÁS, J.A. TAPIAS, L. SÁEZ, J.F. ZÚÑIGA (EDS.), *El legado de Gádamer*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- P.AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica: Grijalbo Mondadori, 1999.
- BERKOWITZ, *El liberalismo y la virtud*, Barcelona, Editorial André Bello, 2001.
- A. CORTINA, D. GARCÍA-MARZÁ (EDS.), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.
- J.CONILL, *Ética hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.
- R. CRISP, M. SLOTE, *Introduction*; R. CRISP, M. SLOTE (ED.), *Virtue ethics*, Oxford University Press, New York, 1997.
- GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.
- MCDOWELL, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- MANUEL VELASQUEZ, CLAIRE ANDRE, THOMAS SHANKS, MICHAEL MEYER, *Ethics and Virtue; Issues in Ethics*, V1 N3 (Spring 1988).
- JOSÉ RAFAEL MONCHO PASCUAL, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, [s.n.], 1972.

Recursos Web

- R. HURSTHOUSE, extraído el 23 de enero de 2010 de <<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>>.

EL FUNDAMENTO DEL ODIO HACIA LO INSTINTIVO: EL IDEAL ASCÉTICO EN F. NIETZSCHE

Verónica Rosillo Pelayo
Universidad de Castilla-La Mancha

Abstract: The degradation of natural values of life to the rank of vile and despicable things has produced an appalling consequence: the rise of unnatural values as a wished paradigm of perfection. This fact gives place to a process of transmutation of the bases on which take place life. According to this topic, the text tries to provide a better comprehension of the general and specific meaning of the «ascetic ideal» in nietzschean hermeneutic, in other words: as denial of life.

Keywords: «ascetic ideal», life, religion, instinct.

1. INTRODUCCIÓN

¿Qué significado posee el ascetismo en la historia de la humanidad? ¿Hasta qué punto ha adquirido éste protagonismo en la formación del carácter del individuo? ¿Quién fue su inventor y ejecutor? O, ¿cuál es la carga de valor esencial de este ideal? Éstas son algunas de las cuestiones que se tratará de esclarecer en este estudio.

Con respecto al último interrogante, es necesario comenzar afirmando que la importancia del ideal ascético reside, a nuestro juicio, en el hecho de que en él quedan vertidos parte de los conceptos fundamentales con los que hasta ahora ha trabajado el cristianismo, por ejemplo, la noción de sentimiento de culpa, de deuda, de castigo, etc. en cuanto actúan como agentes coadyuvantes en el triunfo del ascetismo, —es decir, del nihilismo— entendido éste como negación de sí mismo y voluntad de nada que vence y se oculta bajo un sinnúmero de máscaras.¹

2. EL IDEAL ASCÉTICO

A primera vista, puede pensarse que al hablar del ideal ascético se está haciendo referencia únicamente a las prácticas propias de las religiones budistas o brahmánicas, encaminadas a la purificación religiosa a través de la mortificación del cuerpo. No obstante, el término «ideal ascético» en la hermenéutica nietzscheana posee una sig-

¹ Cf. Sánchez Meca, D.: *La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005., p. 269.

nificación más amplia. En este punto, el ideal ascético —al igual su ejecutor: el sacerdote ascético— «es presentado con los rasgos de la más extensa generalidad».²

«El ideal ascético tiene una meta, —y ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; épocas, pueblos, hombres, intérpretales implacablemente el ideal ascético en dirección de esa única meta [...] no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder —cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido [...] no sólo ha luchado largo tiempo con éxito contra aquél ideal, sino que incluso, en todos los asuntos principales, se ha enseñoreado ya de él».³

En efecto, el ideal ascético ha continuado sobreviviendo hasta nuestros días, encarnándose en formas nuevas.⁴ Testimonio evidente de ello, es, sin lugar a dudas, para Nietzsche, el caso de la ciencia moderna,⁵ en la que los ideales puramente ascéticos como la creencia en la «verdad» o la fe metafísica encuentran su mejor representante;⁶ o el caso de la historiografía moderna que, en opinión de Nietzsche, supone también otro claro ejemplo de ascetismo, pues en cuanto ésta pretende ser tan sólo descriptiva y no demostrar nada, es ella misma ascética y nihilista: en ella la voz de la vida ha enmudecido, limitándose su labor, únicamente, a un mirar triste hacia el pasado.⁷

De la crítica a estos casos se infiere como, en opinión de Nietzsche, la modernidad supone el apogeo del ascetismo⁸ como fenómeno creciente que encierra multitud de significados y manifestaciones, pero cuyo denominador común es siempre el de la negación de la vida y la necesidad de huida hacia otro mundo, donde pueda escaparse de la miseria y el dolor que causa la vida. En lo que a esto se refiere, la expansión del paradigma del ascetismo —por suponer una inversión de los valores antiguos (señores) que apostaban por la vida aún a pesar del dolor— es el mecanismo del nihilismo como intoxicación generalizada, que encuentra su inspiración y razón de ser

² Cf. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982., p. 259 [Traducción de Eloy Rodríguez Navarro].

³ Nietzsche, F.: *Zur Genealogie der Moral*, III, 23, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin/New York, Walter Gruyter, 1988, (en adelante citaremos la obra como GM y la edición como KSA), Band V, 395-396. [Herausgegeben von Giorgio Colli y Mazzino Montinari] (Traducción española, introducción y notas de A. Sánchez Pascual. Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005, 187-188).

⁴ Tal como indica Valadier, el ideal ascético, en su forma física, esto es, en el sacerdote ascético, ha continuado sobreviviendo en nuestros días. De este modo, aún a pesar de la secularización de las sociedades modernas, el ideal ascético continúa ejerciendo su poder en determinadas estructuras o instituciones sociales que han asimilado los rasgos o mecanismos básicos de dicho ideal. (Cf. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 271)

⁵ Cf. GM, III, 25, en KSA, V, 402-403. (Trad. cit., pp. 194-198)

⁶ A este respecto, Agustín Izquierdo define a la ciencia como un ideal ascético que prescinde de Dios. Una disciplina que mantiene la esencia del ascetismo, pero despojado de toda ornamentación religiosa (Cf. Izquierdo, *El resplandor de la apariencia*, p. 217).

⁷ Cf. GM, III, 26, en KSA, V, 405-406. (Trad. cit., pp. 198-200)

⁸ Vattimo subraya, en relación al apogeo del ascetismo en la modernidad, como el espíritu del camello simboliza el ascetismo, tanto platónico, como cristiano (Cf. Vattimo, «Zaratustra», en www.nietzscheana.com.ar/vattimo_zaratustra.htm, p. 11. [Traducción de C. Revilla])

en el espíritu del resentimiento, que Nietzsche sitúa originariamente en la evolución del espíritu judío.⁹ Esta forma de vida —una vida de carácter contemplativo, en tanto que rechaza lo material— ha causado históricamente, para Nietzsche, numerosos estragos en los hombres de vida activa, es decir, aquellos individuos que simbolizan el rigor, la severidad y la dureza consigo mismos.¹⁰

No obstante, a pesar de las terribles consecuencias, siempre que el hombre se eleva por encima de la vinculación animal de los instintos, «siempre que un hombre de voluntad ha contrapuesto su voluntad al instinto, ha querido en contra de este», lo que significa que «En cierto modo, en toda voluntad hay ascética».¹¹ Esto es cierto, no obstante, también lo es el hecho de que cuando la voluntad sigue o se deja arrastrar por ideales ascéticos, ésta está afirmando la nada: una tendencia nihilista hacia la vida.¹² En este contexto, el surgimiento del ascetismo en el individuo aparece como resultado de una combinación entre los deseos y aspiraciones propias del tipo, la realidad que este individuo debe asumir y, en último lugar, los razonamientos a que se ve impulsado por los dos factores anteriores. ¿Cómo surge, pues, un asceta? Para Massuh, es necesario partir, en primera instancia, de que este tipo de individuos se encuentra poseído por una cierta necesidad de ejercer el poder y el dominio. No obstante, debido a su impotencia, han fracasado en el ejercicio de su voluntad. Así, una vez que toman conciencia de ello, su procedimiento es el siguiente: deciden redireccionar su voluntad contra sí mismos, como último recurso para lograr autoridad. Posteriormente, su voluntad ascética, en cuanto voluntad enmascarada, procede a una deificación del principio que ejerce la tiranía contra su propio ser. Es decir, se transfiere esta voluntad tiránica, para reconocerla como un principio divino. Como resultado final de este proceso, se opera una metamorfosis asombrosa: la voluntad del asceta deviene absoluta mientras que, al contrario, las partes sometidas a castigo físico aparecen encarnadas como principio opuesto: como diabólicas.¹³

¿Qué conclusiones se obtienen a partir de la observancia de este proceso? ¿Cuál será el carácter de una voluntad tal que tiende hacia su autodestrucción como último remedio para saciar su sed de poder? En tanto que es una voluntad de negación de su sí mismo, hostil a la vida (nihilista), la voluntad del asceta pertenece, en la interpretación nietzscheana, al tipo de fuerzas que Deleuze cataloga como reactivas.¹⁴ A este respecto, el ideal máximo que guía la actitud «vital» del asceta en su particular martirio —esto es, en que se sustenta la esencia del ascetismo como autodestrucción— es la creencia en el prejuicio del espíritu puro, como el tesoro máspreciado que el ser humano posee. El ideal de que lo único que posee valor en el individuo es el espíritu. En concreto, su espíritu puro, no su cuerpo, el cual —desde este instante— pasa a ser considerado el enemigo mortal del alma limpia y al que es necesario combatir: un abominación. En su escrito *Aurora*, Nietzsche describe esencia del ascetismo en

⁹ Cf. Sánchez Meca, *La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 104.

¹⁰ Nietzsche, F.: *Morgenröte*, I, 53, en KSA, III, 56-57 (en adelante citamos como M) [Traducción al español de Cano., G. Nietzsche, F.: *Aurora*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, 93-94].

¹¹ Cf. Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1984., p. 158. [Traducción de A. Sánchez Pascual].

¹² Cf. *Ibid.* p. 159.

¹³ Cf. Massuh, V.: *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969., p. 81.

¹⁴ Cf. Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986., p. 79. [Traducción de Carmen Artál].

tanto pureza espiritual, así como denuncia cuales han sido, históricamente, las consecuencias que ha acarreado a los que practicaban el ascetismo «donde ha dominado la doctrina de la espiritualidad pura, ha destruido con sus excesos la fuerza nerviosa: enseñó a despreciar, descuidar y mortificar el cuerpo y a atormentar y despreciar al propio hombre a causa de sus instintos».¹⁵

Bajo la insignia del espíritu puro, las prácticas ascético-religiosas dicen lograr, en el adepto a las mismas, el surgimiento de una quietud que interpretan como fuerza y dominio, como estado divino en el que el individuo se abstiene de la reacción. No obstante, para Nietzsche, lo que se oculta bajo esta quietud no es la fuerza, sino el agotamiento de un ser reactivo que, debido a su debilidad, debe mantener la rigidez de sí mismo hasta lograr la anestesia del sentimiento vital, que tanto dolor le causa.¹⁶ Es decir, la virtud en el asceta, en cuanto supone un impacto brutal de violencia contra su sí mismo, no significa —tal como tradicionalmente se ha dicho— la elevación del individuo, sino la degradación de la vida humana hasta la fealdad.¹⁷ Tal como Nietzsche lo entiende, la virtud no puede hacer referencia a algo extraño al cuerpo (no propio de él). Esta es una concepción absolutamente falsa y antinatural.¹⁸ En palabras de Vattimo:

«El disfrute del poder se alcanza precisamente a través de la crueldad y la pena que se infligen a sí mismos; la humillación de algunos aspectos propios, el dominio de las pasiones, aseguran una intensificación de la sensación de poder al hombre escindido de la ascesis».¹⁹

El espectáculo espantoso que genera su visión es, en este punto, la clave interpretativa. Desde una perspectiva psicológica, el ascetismo no es otra cosa que una perversión de la voluntad de poder. La búsqueda de la santidad, en realidad responde a un impulso hedonista (un hedonismo enmascarado) que disfruta con el dolor que se ocasiona, pero que se disfraza de virtud. A este respecto, el ascetismo, como fenómeno histórico-cultural, ha de entenderse como el instante en que la voluntad de poder alcanza su nivel más bajo de potenciación: significa el abandono de la lucha, pero pretende mostrar esta derrota como una batalla.²⁰ Lo que desean estos tipos es descubrir como sufre el prójimo al observarlos. En esta dirección, es donde se en-

¹⁵ M, I, 39, en KSA, III, 47-48. (Trad. cit., p. 86).

¹⁶ Cf. Sánchez Meca, *La experiencia dionisiaca del mundo*, pp. 102-103.

¹⁷ Cf. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, p. 79.

¹⁸ Tal como señala Ávila Crespo, la virtud ha de surgir del cuerpo, al igual que las pasiones, puesto que ambas nacen de él: el cuerpo, lo material es lo único verdaderamente existente (Cf. Ávila Crespo, R.: *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, Servicio publicaciones de Universidad de Granada, 1986., p. 305). Según Colli, en cambio, aun a pesar de comprender Nietzsche la virtud como algo perteneciente al ámbito de lo corporal, existe en Nietzsche un ascetismo espontáneo que intenta disimular. Su náusea por lo humano, por la sensualidad en general es un dato fisiológico primitivo. Desde esta perspectiva, Nietzsche se halla, para Colli, vinculado a Sócrates. (Cf. Colli, G.: *Después de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000., p. 144. [Traducción de Romero Medina]).

¹⁹ Vattimo, G.: *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2003., p. 202 [Traducción de J. Binaghi con la colaboración de E. Binaghi y G. Almirante]

²⁰ Cf. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, p. 84.

cuentra su voluntad de venganza: en ese instinto de hacer comedia para provocar el impacto en su público.²¹

Los ascetas aparecían dotados, a los ojos del espectador, de una fuerza tal que sólo podía provenir de la divinidad. Ellos eran, en suma, los protagonistas únicos de un drama que se desarrollaba en los confines de la vida: entre el mundo y el supramundo. Representan, por tanto, un renovado estímulo en la aventura de lo desconocido.²² Sin embargo, lo que aquí sucedía no era que el asceta estuviese venciendo o elevándose hacia la divinidad, sino que, al contrario, estaba negando su voluntad. Se estaba abandonando a un «más allá», pues, en cuanto nihilista (despreciador de la tierra, de lo instintivo, etc.), su mirada se dirige únicamente hacia lo inmaterial: lo ficticio.

La fatiga del alma cristiana lleva al asceta a la negación de la vida. No obstante, en sí misma, esta negación se convierte en un estímulo: descubre una nueva euforia en el vértigo de la destrucción. El placer que el asceta encuentra en esta voluptuosidad de la muerte radica en que a través de ella, percibe anticipadamente la realidad de lo eterno: «el pregusto de la «otra» vida».²³ El «más allá» resulta aquí el objeto clave en virtud del cual el asceta desprecia la vida. La ficción del otro mundo en el ideal ascético —una convicción que acompaña también al resentimiento y a la mala conciencia— es el factor con el que juega este ser reactivo para repudiar la vida y todo lo que es activo en ella.²⁴

¿Cuál es, pues, sobre estos caracteres descritos, el «sentido» de la «vida» en el asceta? ¿Cuál es, en suma, el medio que emplea el asceta para hacer amena su vida? La respuesta es sencilla si tenemos en cuenta la obsesión por el maltrato al cuerpo típica del ascetismo. Si lo que subyace al castigo corporal es la continua búsqueda de culpables que obstaculizan el mantenimiento de la pureza del alma, es fácil suponer, como Nietzsche denuncia, que lo que hará placentera la «vida» del asceta será, obviamente, la búsqueda de adversarios a los que poder combatir, pues ellos dan «sentido» a su «vida» y le impiden caer en el aburrimiento.²⁵

«Sabido es que la regularidad del trato sexual modera [...] la fantasía sexual; y, a la inversa, la continencia [...] la desencadenan y desarreglan. La fantasía de muchos santos cristianos era extraordinariamente lasciva [...] Les interesaba que esta lucha se mantuviera [...] pues, con ello se mantenía, como queda dicho, su tediosa vida.»²⁶

El nihilista que quiere y busca el sufrimiento, encuentra en el ideal ascético la tiranía que necesita, pues este ideal es el que da sentido a su amargura, la justifica.²⁷ Así, con vistas a que los individuos privados de santidad les honrasen, llevaron a cabo una campaña contra la sensualidad, de manera que ésta fuese cada vez más ex-

²¹ Cf. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 57.

²² Cf. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, p. 78.

²³ Cf. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión* p. 78.

²⁴ Cf. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 205.

²⁵ Cf. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, p. 82.

²⁶ Nietzsche, F.: *Menschliches, Allzumenschliches I*, III, 141, en KSA, II, 134 (en adelante citamos como MAM) [Traducción española de Brontons. Nietzsche., F.: *Humano, demasiado humano I*, Madrid, Akal, 2001., p. 114].

²⁷ Cf. Sánchez Meca, *La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 233.

crada y estigmatizada.²⁸ De ahí que uno de los ideales ascéticos más antiguos y venerados sea, por ejemplo, la castidad. Pero, ¿cómo ha de entenderse esta negación del mundo (ascetismo) en relación al mayor representante de la tierra: la vida misma? A primera vista, la relación entre ambas partes: de un lado, el ascetismo tradicional y, del otro, la propia vida, es la de la lucha incesante, en cuanto que el sentido de cada una es contrario al otro. En este punto, la moral cristiana, al convertir en signos de valor: lo desinteresado (la negación de sí mismo), el ser incapaz de encontrar el provecho propio, la destrucción del individuo, etc., supone el extravío más profundo de los instintos: de la vida.²⁹ A este respecto, sobre la base de los tres conceptos en torno a los cuales ha florecido tradicionalmente el ascetismo: la pobreza, la humildad y la castidad, es decir, valores negadores de la vida, Nietzsche defiende la existencia de un ascetismo con una carga de valor opuesta al ascetismo que lucha contra la vida. El ascetismo se transforma, llegados a este punto, en la experiencia más instructiva; una experiencia que abre camino a una nueva posibilidad, a una nueva interpretación cuyo destino no está asegurado.³⁰ Con este nuevo planteamiento, en suma, se invierte la tensión de la existencia, es decir, se acomoda el ideal ascético a un nuevo sentido: «La idealidad debe ser concebida de un modo nuevo, desde la estructura de la auto-superación de la vida, desde la gradación de la voluntad de poder».³¹

¿Qué se desprende de este giro interpretativo del sentido del ideal ascético? Tal como sucede con otros conceptos y nociones nietzscheanas —por ejemplo, el nihilismo—, el ideal ascético adquiere, aquí, tintes de ambigüedad en cuanto a su sentido. Es decir, es susceptible de ser observado desde distintas perspectivas, de tal manera que «En sí mismo, dicho ideal no constituye nada reproducible ni venerable: todo depende de quién se sirve de él».³² Esta es la perspectiva en que Nietzsche se fundamenta para transformar el sentido de este ideal y entenderlo, bajo este nuevo prisma, como signo una de una espiritualidad alta.³³

La ascesis nietzscheana³⁴ nace del reconocimiento de la fatalidad, en concreto, desemboca en una divinización de la fatalidad, de modo que el destino se hace más venerable cuanto más implacable es.³⁵ Este ascetismo es, según su perspectiva, el propio del tipo de los filósofos, quienes, en virtud del descubrimiento de que los juicios morales existentes —y todo lo que de ellos se deriva, por ejemplo, los ideales ascéticos negadores de la vida— son interpretaciones equivocadas de la realidad, se

²⁸ Cf. Ibid.

²⁹ Cf. Conill, J.: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997., p. 169. [Prólogo de P. Laín Entralgo]

³⁰ Cf. Mingot, «Herencia y destino: la muerte de Dios como encrucijada», en Esteban Enguita, J. E., y Quesada, J. (Coord.): *Nietzsche, Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Burgos, Huerga y Fierro, 2000., p. 183.

³¹ Cf. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 159.

³² Ávila Crespo, R.: *Identidad y tragedia*, Barcelona, Crítica, 1999. p. 174.

³³ Cf. Ibid. p. 175

³⁴ Para Massuh, el nihilismo de Nietzsche, en cuanto libertad destructora de signo positivo —entendido como hambre de lo real concreto— viene a ser una expresión de su ascetismo, de su voluntad austera y de la necesidad de la búsqueda de sí mismo, de su propio ser. (Cf. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, p. 16).

³⁵ Cf. Camus, A.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2001., p. 91. En lo tocante a esta cuestión, Camus afirma que el movimiento de rebeldía en que el hombre reivindica su ser propio, desaparece en la sumisión absoluta del individuo al devenir (Cf. Ibid.)

encuentran por encima del bien y del mal.³⁶ Es decir, se trata de individuos en los que su disciplina espiritual se manifiesta en la superación de las propias concepciones, hecho éste que les permite la afirmación de su destino propio.³⁷

En manos del auténtico filósofo, es decir, del «espíritu libre»,³⁸ la religión y la ascética se transforman en instrumentos para el adiestramiento y la selección —no simplemente para la conservación de la vida que degenera—, es decir, que bajo la dirección de estos seres, la religión y la ascética se convierten en herramientas idóneas para la potenciación de la vida.³⁹ En ellos, el ascetismo ha de ser comprendido como un medio de expresión de su propia fuerza, un desahogo de su poder: en ellos, en definitiva, el ascetismo ha de ser entendido como un instinto más de su naturaleza.⁴⁰ Son, por tanto, estas excepciones, para Nietzsche, una esperanza de cambio con respecto a la decadencia (ascético-nihilista) generalizada propia de la Europa moderna.⁴¹ El ideal ascético adquiere, en este contexto, la forma de un dispositivo que sirve de puente hacia la independencia, que afirma la existencia y, por tanto, la vida. En palabras del propio Nietzsche: «al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella.»⁴²

¿Qué puede decirse de este nuevo ideal ascético, en relación a los anteriormente mencionados tres conceptos en torno a los cuales se teje la trama del ascetismo tradicional? En cuanto al voto de pobreza que se practicaba en el ascetismo antiguo, entendido éste como desprendimiento de lo material o terreno, en busca de lo espiritual, el ascetismo propio de los filósofos lucha por mantener su aislamiento del ruido de la modernidad, de la masa bulliciosa y de la fama, buscando, por el contrario, lo que Nietzsche denomina una «voluntad de desierto». Una soledad que permite un mundo vacío de otros, por la razón de poseer un espíritu lleno, que alcanza la esencia de la vida.⁴³ Esta voluntad se da sólo en aquellos tipos fuertes, que necesitan sobre todo de la calma de todo «hoy», no porque busquen la espiritualidad como anestésico del dolor del mundo, sino porque entienden la soledad como fuerza en la que reponerse del ruido y de la charlatanería modernas;⁴⁴ así como rechazan grandes

³⁶ Cf. Sánchez Pascual, A.: «Introducción» en Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 7-8, nº 1 [Introducción, traducción y notas de Sánchez Pascual]

³⁷ Cf. Ness, P. V.: «Nietzsche on solitude: the spiritual discipline of godless», *Philosophy Today*, 1988, Issue 32, 4, p. 356.

³⁸ Como muy bien indica Ávila Crespo, el «espíritu libre» en cuanto individuo sano reconciliado con su condición finita, posee la virtud más joven de todas: la virtud que se prohíbe a sí misma la creencia en el más allá y que hace de la tierra el único referente digno de ser tenido en cuenta (Cf. Ávila Crespo, *Identidad y tragedia*, p. 193).

³⁹ Cf. Ávila Crespo, *Nietzsche y la redención del azar*, p. 178.

⁴⁰ Cf. Nietzsche, F.: *Antichrist*, 57, en KSA, VI, 243. (En adelante citamos como A) [Traducción al español de Sánchez Pascual. Nietzsche, F.: *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2004 p.111]. En esta misma obra, Nietzsche afirma que, así entendido, el ascetismo es un privilegio del que únicamente gozan las castas supremas de determinadas culturas. Este es el caso de la minoría selecta que se sitúa en la cúspide de la cultura regida por el Código de Manú. (Cf. *Ibid*).

⁴¹ Cf. Nietzsche, F.: *Jenseits von Gut und Böse*, V, 203, en KSA, V, 126 (en adelante JGB) [Traducción al español de Sánchez Pascual, Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2004, p. 147].

⁴² GM, III, 8, en KSA, V, 350-351. (Trad., cit., pp. 140-141).

⁴³ Cf. Ness, «Nietzsche on solitude: the spiritual discipline of godless», p. 355.

⁴⁴ Cf. GM, III, 8, en KSA, V, 352. (Trad. cit., p. 140).

palabras como, por ejemplo, el término «verdad» al que el desarrollo científico moderno ha elevado a la categoría de axioma universal.

Por su parte, la castidad, en cuanto representa otro de los ideales que habitualmente ha engrosado las filas del ideal ascético tradicional —negador de la vida—, este segundo tipo de ascetismo —el propio del filósofo— ha de ser considerado, no como odio y rechazo a los sentidos, sino más bien como algo que exigen los propios instintos del hombre filósofo para lograr obras fecundas.⁴⁵ Es decir, que a frente a los débiles: «los ascetas imposibles», cuyo único medio para luchar contra los apetitos es su exterminio (castradismo),⁴⁶ la castidad de los filósofos ascetas se presenta como su opuesto. El tipo del filósofo profesa un ascetismo de una fuerza tal, que no siente la sensualidad como problema o como algo rechazable, sino que ésta entra en su conciencia durante la contemplación estética transfigurada y sentida, no ya como estímulo puramente sexual, sino como belleza en el sentido más alto de la palabra.⁴⁷ Por último, en lo que a la humildad se refiere, como ideal susceptible de ser alcanzado en el ascetismo tradicional, éste se manifiesta en el tipo del filósofo como instinto «maternal» que de forma abnegada, en su amor secreto por todo lo que en él mismo germina, se plasma en un pensar que se priva a sí mismo de pensar en sí y que evita hacer el papel de santo buscando protagonismo. Todo ello, no por virtud o por voluntad de sobriedad, sino porque su naturaleza así se lo exige.

¿Qué puede decirse en su conjunto de esta serie de principios que describen la idiosincrasia del filósofo asceta? Como símbolo de fuerza y salud, esta forma de ascetismo, que Nietzsche defiende, es en la que se ha sustentado la filosofía para surgir y dar sus primeros pasos. Para Nietzsche, la filosofía, como todas las cosas buenas,⁴⁸ tuvo un comienzo inseguro. Por este motivo se vio obligada a sobrevivir durante mucho tiempo de forma larvaria, ocultándose en la figura del sacerdote ascético, esto es, precisamente en la figura más representativa de la negación de la vida: en su «envenenador profesional».⁴⁹ ¿Qué hubiese sucedido si este ideal hubiese tomado conciencia de sí? La respuesta a esta cuestión se intuye sin dificultad. Los presupuestos del filósofo asceta descritos con anterioridad —la fuerza, la salud, su virtud de neutralidad, objetividad, de aislamiento de lo vulgar etc.— salen al encuentro de la moral como su contrario, motivo por el cual este ideal se guardó de sentirse a sí mis-

⁴⁵ Nietzsche distingue dos tipos de castidad. En primer lugar, aquella que ha de entenderse como vicio: la propia del ascetismo negador de la vida, que se da en aquellos individuos enfermos, quienes, al no poder luchar contra sus instintos, proceden al castradismo de sus pasiones. En segundo lugar, aquella castidad entendida como virtud (propia de tipos superiores), para los que la castidad no supone un pesar, sino una manifestación más de su fuerza y poder. Sobre la caracterización de estos dos tipos véase Nietzsche, F.: *Zarathustra*, I, «Von der Keuschheit», en KSA, IV, 69-70 (en adelante citamos como Z) (Traducción al español de Sánchez Pascual. Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2005., pp. 94-95).

⁴⁶ Cf. Nietzsche, F.: *Götzen-Dämmerung*, V, 2, en KSA, VI, 83 (en adelante GD) [Traducción al español de Sánchez Pascual. Nietzsche, F.: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2005., p. 61].

⁴⁷ GM, III, 8, en KSA, V, 355-356. (Trad., cit., pp. 44-45).

⁴⁸ Con esto Nietzsche está haciendo mención al hecho de que con el paso de la moral de señores a la de esclavos lo que representa la vida y la salud (lo bueno) pasó a considerarse como algo amenazante, malo y peligrosos: «todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas» (Cf. GM, III, 9, en KSA, V, 358. (Trad., cit., p. 147).

⁴⁹ Cf. A, 8, en KSA, VI, 175. (Trad., cit., p. 38).

mo como tal, de tomar conciencia de su condición «diferente», convirtiéndose este ideal —en relación al tipo que le permite su supervivencia— en negador de la vida.

En este contexto originario, el sacerdote ascético representa, para Nietzsche, una manifestación de la propia vida que lucha contra sí misma, gozando con el propio sufrimiento, con la merma de su presupuesto esencial: la vitalidad fisiológica, a través de la consolidación del sentimiento de culpa, deuda, etc.⁵⁰ De este modo, en cuanto el ascetismo se convierte en la espina dorsal del carácter propio de la curia sacerdotal, el sacerdote ascético se transforma en una auténtica encarnación de la vida que se hiere a sí misma, descargando su voluntad contra sí, por el placer que ello le reporta.⁵¹ Acerca del carácter del sacerdote ascético negador de la vida y del por qué de su existencia, Nietzsche asevera:

«Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida, -tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga. Pues la vida ascética es una autocontradicción: en ella domina [...] 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 [...] que se goza a sí misma en ese sufrimiento».⁵²

¿Qué presupuestos atacará la voluntad ascética del sacerdote si se dirige contra la vida? Lo propio de ella consistirá, a la postre, en descargarse contra todo lo que la vida sienta como verdadero. Esta voluntad de contradicción alcanza sus cotas más elevadas, por ejemplo, en la actitud que la filosofía vedanta muestra ante la corporalidad, a la que tacha de mera ilusión, o en el hecho de que el ideal ascetismo afirma que existe un reino de la verdad del que la razón se halla excluida.⁵³

Con esta afirmación, volvemos a situarnos de nuevo próximos a la cuestión arriba planteada sobre la oposición entre vida e ideal ascético. Hemos visto, por un lado, como la voluntad ascética luchaba contra lo más representativo de este mundo: la vida, por suponer ésta un principio radicalmente opuesto a sus fundamentos (la nada); por otro lado, se ha subrayado el hecho de que en la figura del sacerdote ascético —en cuanto portador de dicho ascetismo— la vida se hiere a sí misma mortalmente. En lo que a esto se refiere, el sentido común levanta, aquí, un interrogante, que es vital responder: ¿cómo la vida puede haber creado un instrumento con el cual perjudicase a sí misma? Nietzsche se explica afirmando que:

«el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten [...] los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos».⁵⁴

⁵⁰ Cf. Mingot, «Herencia y destino: la muerte de Dios como encrucijada», en Enguita y Quesada: *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, p. 181

⁵¹ Cf. GM, III, 11, en KSA, V, 363. (Trad., cit., pp. 152-153).

⁵² GM, III, 11, en KSA, V, 363. (Trad. cit., pp. 152-153).

⁵³ Cf. *Ibid*, III, 12, en KSA, 364. (Trad. cit., pp. 153-154).

⁵⁴ *Ibid*, III, 13, en KSA, 366. (Trad. cit., p. 155).

El ascetismo, por tanto, es en realidad un medio creado por la vida misma con la intención de conservar toda vida enferma (agotada fisiológicamente) que desea la muerte, de manera tal que mantiene aferrados a la vida —mediante triquiñuelas y estratagemas de todo tipo— a aquellos seres enfermos, mientras los obliga a defenderse de los ataques con que la propia vida les sorprende. ¿En que circunstancias adquirirá, por tanto, su supremacía este ideal? Surge

«cuando el hombre ha sido domesticado, y, por consiguiente, cuando ha aparecido la enfermedad del hombre [...] El deseo de ser de otro modo, de estar en otro lugar, es la estratagema para conservar a determinada gente en este mundo».⁵⁵

En el ideal ascético, el hombre experimenta una contradicción: «se vive en el rechazo, el miedo a perder la vida y la incapacidad de vivirla tal como se presenta».⁵⁶ Así, mientras el individuo se debate, confuso, entre una y otra opción, se mantiene amarrado a la vida. Aquí reside el valor del ascetismo en cuanto fin supremo del débil.⁵⁷ Es un recurso que la vida misma emplea para seguir viviendo: «es preciso renunciar al estallido de las pasiones, de los grandes sentimientos [...] si se quiere salir bien de las dificultades».⁵⁸ Aquí reside la paradoja del ideal ascético: «sirve, pues, para mantenerse en la vida contra lo que, de suyo, parece contradecir la vida».⁵⁹ Es un estimulante que ayuda a vivir, no obstante, lo hace negando lo más propio de la vida: la voluntad de poder: se vuelve contra el mismo florecimiento fisiológico.⁶⁰ Su único valor reside en que logra la ausencia de sentimiento en el sufriente, en concreto, éste es apaciguado, empero, a costa de no estimular la vida.⁶¹ Así, aunque el ascetismo —al igual que sus tres prácticas fundamentales: la pobreza, la humildad y la castidad— es un ideal peligroso, puesto que estigmatiza y rebaja lo real, es, en realidad, imprescindible como remedio provisional.⁶²

En el ascetismo, el placer que obtiene la vida con la descarga de crueldad sobre los elementos degenerados que la representan —en vistas a conservarlos—, no es de la misma naturaleza que el placer, antes comentado, que experimenta la mala conciencia. No lo es, al menos en parte, puesto que puede tomarse en un sentido negativo o en sentido «activo». Este segundo caso es el del ascetismo, que se transforma en instrumento de la vida para moldearse a sí misma, en aras de un futuro desarrollo de la vida en sentido positivo.

Respecto a la relación salud/enfermedad en el hombre, Nietzsche se cuestiona ¿cómo surge la enfermedad en los individuos, en los representantes de la vida —to-

⁵⁵ Izquierdo, A.: *Friedrich Nietzsche o el experimento de la vida*, Madrid, Edaf, 2001, p. 87.

⁵⁶ Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 200.

⁵⁷ Cf. *Ibid.* p. 199-200.

⁵⁸ Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 158.

⁵⁹ Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, p. 200.

⁶⁰ Cf. Izquierdo, *El resplandor de la apariencia*, Madrid, Libertarias, 1993., p. 215 [Prólogo de L. L. Aranguren]

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 215-216.

⁶² Cf. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2[98] en KSA, XII, 108-108 (en adelante citamos como NF) [Traducción al español, introducción y notas de J.L. Vermañel y J. B. Llinares. Edición dirigida por D. Sánchez Meca, Nietzsche, F.: *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006, Vol. IV cit., 105).

mando ésta en sentido pleno— pasando éstos, después, a engrosar las filas de una vida distinta: la desviada, la no sana? Este hecho es debido a que, para Nietzsche, a lo largo de la historia el hombre ha sufrido grandes epidemias de enfermedad debido al hastío o cansancio de la propia vida. En este escenario de sufrimiento, el papel del sacerdote ascético se torna vital:

«el sacerdote ascético se convierte en instrumento, cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser-aquí y ser-hombre, justo en este poder el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño de los mal constituidos [...] esa náusea, ese cansancio, ese hastío de sí mismo [...] El no que el hombre dice a la vida saca a la luz [...] una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se produce una herida a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, —a continuación es la herida misma la que le constriñe a vivir».⁶³

El dolor que ella causa es lo que obliga a seguir viviendo. De aquí se colige como incluso, inconscientemente, en esa enfermedad-muerte ansiada por el asceta, se encuentra también la propia vida, que no desea permitirse perder ni uno solo de los seres que la representan. En torno a esta consideración de la enfermedad, como elemento a través del cual la vida se afirma a sí misma en su voluntad de seguir viviendo, la lucha entre salud y enfermedad: entre vida y ascetismo, no ha de ser considerada como una batalla entre opuestos. Al contrario, la propia enfermedad —como deseo de la muerte— se convierte, en este contexto, en una prolongación de la vida, pues tal como se explicitaba en el último fragmento nietzscheano citado, es la propia herida, quien insta y constriñe al ser a la vida.

La propia identificación de la enfermedad-muerte con la vida no impide, sin embargo, que Nietzsche subraye la necesidad de separación de lo sano y lo enfermo, pues aunque los dos fenómenos en cuestión, formen parte de la vida misma, el segundo de ellos: lo enfermo, no deja de ser una forma degenerada de vida, una desviación de ésta en un sentido reactivo. En lo tocante a esta cuestión, Nietzsche advierte que el valor de lo sano adquiere una significación superior con respecto a lo enfermo, pues si la enfermedad es algo —como se comentó arriba— común en el hombre a lo largo de la historia, el hecho de que existan excepciones que resistan a este contagio hace que éstas mismas posean un mayor valor, así como se transformen en el símbolo de la salud más plena que jamás puede existir. Sobre esta serie de consideraciones, se advierte la mencionada urgencia de separar a estos escasos y preciados tesoros de la naturaleza, pues:

«Lo que hay que temer, lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad, no sería el gran miedo, sino la gran náusea frente al hombre; y también la gran compasión por el hombre. Suponiendo que un día ambas se maridasen, entraría inmediatamente en el mundo, de modo inevitable, algo del todo siniestro, la «última voluntad» del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo».⁶⁴

⁶³ GM, III, 13, en KSA, V, 366-367. (Trad. cit., pp. 156-157).

⁶⁴ GM, III, 14, en KSA, V, 368. (Trad. cit., pp. 157-158).

Nietzsche esta haciendo referencia aquí al hecho de que si algún día llegasen a confraternizar el desprecio de lo enfermo, en cuanto desviación de la vida activa y fuerte, es decir: la gran nausea hacia el hombre, con la compasión por el hombre, esto es, el deseo de ayuda a esa vida que degenera, entonces, estas pequeñas excepciones de la vida acabarían sucumbiendo ante la fuerza centrípeta de tal fenómeno. De este modo, acabarían ellos mismos enfermando y transformando sus voluntades de vida en voluntades de nada, en puro ascetismo nihilista. Un horrible *fatum*, para el que Nietzsche señala que hay ya mucho preparado, pues se extiende por Europa a gran velocidad un aire enfermo que transforma la tierra en ciénaga, debido a la expansión de los elementos fundamentales que constituyen la enfermedad: el rencor y la venganza hacia lo terreno que es propio del ascetismo creciente, pero que se oculta y emplea como medio de atracción de lo sano, el disfraz de la justicia y del «alma bella».⁶⁵

Efectivamente, tal como apuntábamos al comienzo de este estudio, el ascetismo resulta hoy día, un fenómeno creciente que se oculta no sólo en el ámbito de lo religioso, sino que ha extendido sus tentáculos nihilistas hacia múltiples ámbitos de la modernidad, aparentemente secularizados.⁶⁶ Pero, ¿Por qué este éxito rotundo? ¿Cómo es que el ascetismo, en cuanto plaga de nihilismo, ha logrado unas cotas tan altas de desarrollo? En su obra *Ecce homo*, a propósito del comentario al tercer tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche no deja lugar a dudas.

«El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal [...] Respuesta: no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino *faute de mieux* [a falta de algo mejor] [...] porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor».⁶⁷

El sufrimiento es aceptado por el hombre, únicamente, a cambio de que éste mismo tenga un sentido: una finalidad. Lo que el hombre no puede, de ningún modo soportar es la ausencia de sentido: «La falta de sentido del sufrimiento y no éste, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad ¡y el ideal ascético ofreció a ésta un sentido! [...] el sufrimiento aparecía interpretado».⁶⁸

Ávila Crespo equipara la aceptación del sufrimiento a cambio de un sentido para la vida, con la tesis nietzscheana que subyace en la relación acreedor-deudor. Es decir, que tanto uno como otro siguen la lógica de que todo puede ser compensado.⁶⁹ Efectivamente, el éxito del ideal ascético, entendido como fenómeno histórico-social, radica precisamente en el hecho de que, hasta ahora, ha sido el único que otorgaba un sentido al sufrimiento al hombre. Este es, en última instancia, el valor fundamental del ideal ascético.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, en KSA, V, 369-370. (Trad. cit., pp. 158-159).

⁶⁶ Cf. Izquierdo, *El resplandor de la apariencia*, p. 217.

⁶⁷ Nietzsche, F.: *Ecce Homo*, «Genealogie der Moral», en KSA, VI, 352-353 (en adelante citamos como EH) [Traducción al español de Sánchez Pascual, *Ecce Hommo*, Madrid, Alianza, 2004, p. 122).

⁶⁸ Ávila Crespo, *Identidad y tragedia*, p. 117.

⁶⁹ Cf. *Ibid.* p. 118.

3. CONCLUSIÓN

Ya se ha visto cual es el resultado final de la práctica del ascetismo en el individuo. El ideal ascético evitaba la caída del hombre en la nada y, aunque situaba todo sufrimiento en la perspectiva del sentimiento culpa, la vida de los hombres quedaba salvada, tenía un sentido.⁷⁰ Sin embargo, aunque ofrezca un sentido, ya se ha visto cuales han sido las fatales consecuencias de su praxis. La cara oscura y destructora del ideal ascético, al negar lo material, la humanidad en los individuos (su instintividad), negaba la apariencia de realidad y el cambio que en ella es inherente. En definitiva, repudiaba los presupuestos fundamentales de la vida, sin embargo, no dejaba por ello de ser una voluntad, una voluntad que desea la nada, pero que desea, pues, en cualquier caso, la esencia del animal hombre prefiere querer: querer la nada a no querer.

⁷⁰ Cf. GM, III, 28, en KSA, V, 411. (Trad. cit., p. 2049.

L'OBJECCIÓ PSICOLÒGICA EN SEMÀNTICA I PRAGMÀTICA¹

Juan José Colomina Almiñana
The University of Texas at Austin

Abstract: This paper shows the contemporary debate between Contextualism and Minimalism about the Psychological Objection. Both Contextualism and Minimalism do not achieve to get over the psychological difficulties that the determination of an utterance can involve us. We claim on alternative account that it gives back the responsibility for determinate the utterance's meaning to the speech acts' felicity conditions.

Keywords: Psychological Objection, Minimalism, Contextualism, speech acts, truth-conditions.

Durant els últims anys, el debat entre les posicions contextualistes i les posicions literalistes respecte de la determinació del contingut de les emissions (el contingut semàntic o de l'emissió, o 'allò que es diu') i el contingut dels actes de parla (el contingut pragmàtic o de l'acció lingüística, o 'allò que es vol dir') ha anat radicalitzant-se. Una de les polèmiques més amplies és la sostinguda a Cappelen & Lepore (2004) (citada com C&L a partir d'ara), defensors del que denominen *minimalisme semàntic* (dins del qual hi ocupa un paper predominant un pluralisme respecte dels actes de parla que serà analitzat posteriorment) enfront del *contextualisme moderat* de François Recanati i el *contextualisme radical* (amb forts vincles amb la Teoria de la Rellevància de Sperber i Wilson) de Robyn Carston.

En últim terme, el que aquest debat pretén dilucidar és el sentit en que podem (i deguem) entendre les paraules emeses per quelcom quan profereix una determinada oració, capgirant de manera completa aquesta polèmica i fent-la tornar al clàssic

¹ Aquest text es situa dins del projecte de investigació FFI2008-01205: «Puntos de Vista. Una Investigación Filosófica». Ha sigut possible gràcies al contracte postdoctoral EX2009-0038 del Ministeri d'Educació del Govern espanyol a través de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT). Vull agrair a David Pérez Chico els valuosos comentaris que han permès la forma final d'aquest treball. He d'aclarir que el punt d'inici d'aquest va sorgir a partir de les intuïcions compartides i les converses mantingudes en la preparació d'una ponència conjunta que vam sostenir al *First Workshop on Language and Emotions*, celebrat en Granada en setembre de 2008, i que portava per títol «The role of passionate utterances in the Semantics/Pragmatics debate». Agraïxo també a la resta de membres de LEMA Research Group de la Universidad de La Laguna l'ajuda i el marc de discussió necessari per a la confecció d'aquest text. Vull agrair a Vicente Raga Rosaleny els comentaris realitzats a una versió prèvia d'aquest escrit i, molt especialment, a Gela Copoví Martínez per la seva ajuda final a l'hora de fer forts certs arguments i per la correcció gramatical. Tots ells han de quedar exempts dels possibles errors que encara contingui aquest article.

problema sobre el mode en que hem d'entendre la contraposició entre semàntica i pragmàtica.² Per als minimistes, 'allò que es diu' amb una emissió dependrà per complet del significat semàntic de les paraules que han estat emeses ('el punt de vista griceà'). És a dir, el significat d'una emissió és plenament lingüístic, i tan sols es permetrà d'una manera mínima l'apel·lació al context d'emissió en casos concrets on és estrictament necessària la determinació del referent d'un nom o el sentit d' 'allò que es vol dir' a partir d'un procés de 'saturació', limitant el seu ús exclusivament a la determinació excepcional de certs elements indèxics, com ara el pronom personal 'jo' o l'adverbi de temps 'ara'. Per als contextualistes, en canvi, la apel·lació al context d'emissió és altament necessària, donada la naturalesa dels actes de parla. És a dir, per a una posició contextualista, és pràcticament imprescindible l'ús d'elements i processos pragmàtics per a poder determinar 'allò que es diu' amb una emissió (inclòs, de vegades, arribant a reduir-la a 'allò que es vol dir'). Segons aquesta segona aproximació, apel·lar a elements indèxics que romandrien ocults en el registre lingüístic fins que no es fes ús de la saturació (com era el cas dels minimistes) és innecessari, ja que aquests elements es tornen explícits si s'atén adequadament al context d'emissió.³ Des d'aquest punt de vista, la contraposició entre una teoria i l'altra queda explicitada si atenem al seu model comunicatiu:

1. Minimisme: 'allò que es transmet' depèn de la mediació d' 'allò que es diu' (totalment dependent de les paraules emeses) a partir d'un procés, si és necessari, de saturació que permet ajustar el significat semànticament vinculat per les paraules a l'emissor i a la seva emissió.
2. Contextualisme: 'allò que es transmet' depèn, per una banda, dels processos pragmàtics que determinen 'allò que es diu' amb les paraules emeses (la saturació, l'enriquiment lliure, etcètera) i, per una altra banda, dels elements prag-

² Encara que aquí no atendrem d'una manera acurada a aquesta contraposició ni proposarem cap definició per a cap d'aquests termes, per ser aquest un tema que desbordaria la modesta pretensió d'aquest article (presentar un problema particular que algunes posicions semàntiques, com la que es manté a C&L, i pragmàtiques es troben a l'hora de tenir que explicar el significat de certes oracions que contenen amb la presència de termes psicològics), no volem deixar de remarcar la gran dificultat que suposa poder aconseguir establir una correcta dicotomia entre ambdós conceptes. Un conjunt de valuosos textos que pretenen precisament extraure una comprensió d'aquesta confrontació podem trobar-lo en Bianchi (2004).

³ Arribats a aquest punt, és necessari establir una ulterior diferenciació dintre d'aquest debat sobre la determinació del contingut de les proposicions. A més a més de la separació inicial, que hem d'admetre com parcial, entre contextualistes i minimistes, hem de dir que a la seva vegada el *contextualisme* pot ser també dividit en posicions diferents segons el mode en que entenen la manera en que els diferents elements i processos determinen el significat de les emissions. Així, com farem una mica més endavant, podem separar entre un contextualisme moderat (defensat, entre altres, per Recanati) i un contextualisme radical (defensat, per exemple, per Carston). Com atendrem posteriorment als matisos d'ambdós autors, no direm res més al respecte aquí. El que sí que volem aclarir ara és que el minimisme és tan sols una d'entre les possibles posicions que podem trobar actualment dintre d'allò que podem anomenar d'una manera general aproximació literalista al significat semàntic o, simplement, *semanticisme*. Dins d'aquesta aproximació, a més del minimisme de C&L, també podem trobar, per exemple, el semanticisme de les condicions de veritat de Jeffrey King, Jason Stanley o Zoltán Szabó, el semanticisme centrat en les expressions de Nathan Salmon, el semanticisme 'formal' de Stefano Predelli o el minimisme matisat de Manuel García-Carpintero o Emma Borg. Aquesta, per suposat, també és una diferenciació molt general i molt matisable.

màtics secundaris que determinen 'allò que es vol dir' (elements contextualment dependents, com ara la intenció del parlant, la pertinència de l'emissor, de la audiència, de la situació de parla, etcètera).

En la teoria de Carston (especialment 1988, 2002 i 2004), on s'apuntalen i es critiquen certs principis de la teoria de Sperber i Wilson (1986), per primera vegada s'identifica un clar inconvenient en la teoria minimista: allò que únicament pareix preocupar-li al minimisme de l'intercanvi discursiu és, especialment, el contingut dels actes de parla. Però si, com ells mateixos diuen, aquest contingut sempre està present (encara que fos d'una manera oculta i codificada) en les emissions (que sempre seran lingüísticament establertes), per a què ens serveix apel·lar a allò que el parlant vol dir, afirmar, asseverar, informar, reivindicar, suggerir, preguntar, etcètera, quan aquest emet les seves paraules, com ens indica l'ús (encara que fos de manera mínima) d'elements pragmàtics? Carston assenyala la possibilitat de l'existència d'una dificultat de caire psicològic que impediria al minimisme establir la determinació d' 'allò que es diu' (el que hem denominat Objecció Psicològica [OP]). Recanati (2004) subscriurà aquesta objecció.

Davant d'ambdós plantejaments, C&L intentarà justificar la seva posició a partir de proves concretes que li permetrà concloure que:

1. a) Encara que és cert que l'apel·lació contextual de vegades és necessària per a aconseguir generar implicatures que permetin al parlant determinar 'allò que es diu', una apel·lació que requereix d'elements indèxics (encara que aquests estaran ocults dins de la mateixa emissió i per a poder explicitar-los sempre es requerirà del procés de saturació) per a poder indicar a la seva audiència com ha d'entendre 'allò que es diu', aquesta apel·lació es redueix a la seva mínima expressió, donat que el significat apareix semànticament codificat sempre a la pròpia emissió del parlant, i

b) encara que el contingut semàntic de les emissions no sempre és idèntic a allò que el parlant va voler dir, aquest fet no significa que l'esmentat contingut no tingui cap paper a l'hora de determinar allò que el parlant diu.

Conclusió 1. El contingut dels actes de parla juga un paper psicològic en el minimisme: li permet completar el nivell del contingut semàntic expressat pel parlant.

2. a) El parlant sap que, moltes vegades, la seva audiència pot malinterpretar les seves paraules. Però tot i així, també sap que aquestes poden ser perfectament enteses per algú que es manté aliè a una donada situació de parla.

b) L'audiència sap que, moltes vegades, l'emissor pot equivocar-se a l'hora d'escollir les seves paraules, però que el contingut semàntic és allò que es transmet i pot transmetre's a partir del mateix discurs indirecte.

Conclusió 2. Dins de l'aproximació minimista, el contingut semànticament expressat per les emissions gaudeix de garanties de comunicació més enllà de l'emissor o de les males interpretacions a les que aquestes pogueren estar sotmeses per part de l'audiència.

Conclusió general: a pesar dels intents de Carston i Recanati, el minimisme semàntic disposa d'una resposta per a OP. Pel contrari, pareix que és el contextualisme qui no la té, donat que a) cap participant en la seva explicació de la comunicació pareix conèixer tots els fets rellevants que permetrien ajustar el significat (implicatures) ni tots els fets que impliquen a tots els possibles individus de la audiència (explicatures) i, b) encara que es pogueren tenir en compte tots els fets que perme-

trien estipular la presència d'una implicatura o d'una explicatura, això no vol dir que necessàriament ha d'existir un accés directe de l'audiència a elles, perquè no existeixen raons que ens permetin assegurar que el contingut de les emissions en una situació de parla es representi d'una manera intra-personal a partir dels processos d'emissió (i tot això dificultaria la possibilitat que la proposició expressada en la emissió fos psicològicament real). Tot això sembla indicar, es conclou en C&L, que és el contextualisme el que acaba per defensar una noció altament irrealista del contingut dels actes de parla.

Precisament amb la intenció de salvar aquesta possible dificultat (l'existència d'una irrellevància d'allò mental a l'hora de determinar el significat de les proposicions dels llenguatges naturals), volem presentar una anàlisi dels arguments més rellevants de la polèmica sorgida entre el minimisme de Cappelen i Lepore i el contextualisme moderat defensat per Recanati, per una banda, i el contextualisme radical de Carston, per altra. Aquesta anàlisi intentarà evitar en la mesura del possible qualsevol apel·lació a situacions quotidianes institucionalitzades (ja que és una de les habituals crítiques que les aproximacions pragmatistes al contingut reben, perquè es podrien entendre com a implicatures governades per normes que regulen les nostres emissions, com els actes del casament o la presa de poders d'un alt càrrec), un fet aquest que pensem que ens permetrà aconseguir una aproximació més realista respecte del contingut de les nostres emissions. Per a aconseguir això mateix, i més enllà de la nostra filiació a alguna d'ambdues escoles, deguem atendre al mateix temps i amb la mateixa cura tant a les condicions de veritat com a les condicions de felicitat i infelicitat de les mateixes emissions. Tot això ens permetrà defensar una possible aproximació que permeti determinar 'allò que es diu' sempre tenint present 'allò que es vol dir' mitjançant una emissió perquè, com veurem, 1. no existeix un ús convencionalitzat que ens permet transmetre sempre l'efecte desitjat, 2. tampoc existeix un criteri únic i totalment fidedigne que ens permetrà indicar si un emissor és o no apropiat quan s'emet una proposició, ni si aquest ha escollit o no les paraules adequades per a transmetre allò que vol, 3. encara que sí és necessari que l'emissor tingui la intenció adequada quan emet la proposició ('condició de sinceritat') si vol que la seva audiència reconegui l'efecte desitjat per la seva emissió, aquí i ara i, 4. tot i saben que en qualsevol moment de la comunicació, algun dels anteriors passos pot marxar malament i acabar per no satisfer-se i, tot i així, tenir èxit en la transmissió de l'efecte desitjat (o tot el contrari, que tots els requeriments esmentats anteriorment es satisfacin i, tot i així, no tenir èxit a l'hora de transmetre allò desitjat).

Des del nostre punt de vista, aquest tipus d'anàlisi ens permetrà: 1. mostrar com les aproximacions de Carston i Recanati potser passen per alt massa coses a l'hora d'analitzar el contingut dels actes de parla, obstaculitzant-hi una aproximació purament pragmàtica, 2. aportar proves en contra dels intents del minimisme per a salvar-se de les crítiques que ofereixen Carston i Recanati, 3. criticar la proposta de C&L d'una pretesa millor aproximació a aquest contingut (el Pluralisme dels Actes de Parla [PAP]), per filar massa prim amb OP i voler aportar nous exemples que acaben per mostrar insalvable una aproximació purament semàntica al contingut dels actes de parla que incorre en allò que identificarem com 'la fal·làcia semàntica' i 4. reivindicar un posicionament alternatiu al proposat per aquests autors que ens permetrà retornar a les condicions de felicitat dels actes de parla (i a altres elements i processos pragmàtics) la responsabilitat de determinar el significat de les emissions,

sempre tenint present tant un component psicològicament rellevant en aquestes ('el significat del parlant', basat en la tesi de la intencionalitat) com les condicions de veritat d' 'allò que es diu'. En definitiva, i és la nostra conclusió principal, el que es tractaria seria de recuperar el realisme psicològic que creiem necessari per poder determinar el contingut de les emissions lingüístiques d'un llenguatge natural, un realisme que ni el contextualisme ni el minimisme han demostrat ser capaços d'assolir.

1. EL PROBLEMA DEL REALISME PSICOLÒGIC (I): LA VERSIÓ DE ROBYN CARSTON

Segons Robyn Carston, que adopta una interpretació pragmatista radical del contingut de les nostres emissions, directament entès com a depenent del context, i que és hereva directa del posicionament defensat durant els últims anys per Dan Sperber i Deirdre Wilson conegut com Teoria de la Rellevància, l'anàlisi que ens ha ofert Paul Grice del llenguatge ens mostra l'existència d'una diferenciació entre 'allò que es diu' amb una oració (allò que ens diu quin és el contingut semànticament implícit en una emissió lingüística i que podria jugar un paper causal en la vida mental del propi parlant) i 'allò que es vol dir' (allò que s'implica, segons els termes emprats pel propi Grice, encara que també aquest component podria jugar un paper causal en els estats mentals del parlant). Si aquesta distinció fos certa, llavors l'anàlisi de Grice seria cognitivament redundant o cognitivament irrellevant, donat que si, com la mateixa Carston afirma, l'únic que Grice ens pot oferir és una dicotomia entre emissions on el contingut apareix implícit i emissions on el contingut està de més, llavors la major part de les vegades on un parlant emet una proposició serà implausible suposar que 'allò que es diu' per part del parlant pot jugar un paper psicològicament rellevant en la seva vida mental. Perquè qualsevol emissió amb aquestes característiques contindria per sí mateixa una intencionalitat que formaria part de la mateixa emissió i que es sumaria a la intencionalitat pròpia que ja està present al propi parlant (tornant cognitivament redundant aquesta noció de contingut), o bé pressuposaria l'existència d'elements externs que determinarien aquesta intencionalitat, que ja no estaria present en el parlant sinó en el context d'emissió (tornant cognitivament irrellevant les situacions d'emissió per part del parlant) (Carston 1988: 156-168).

En últim terme, com Carston ens indica, hauríem de rebutjar qualsevol marc semàntic que tan sols pogués oferir-nos un sentit d' 'allò que es diu' que no estigués capacitat per a jugar un paper en la vida mental del parlant d'una llengua natural, perquè «ignorar la naturalesa del parlant, i de la cognició en general, en benefici d'un interès purament formal, no té absolutament res a veure amb la psicologia humana» (Carston 1988: 165).

Per a intentar defensar el seu propi punt de vista, Carston ens presenta l'anàlisi de certs tipus d'oracions en les que una petita matisació ens permetria marcar les diferències respecte de l'anàlisi griceana d' 'allò que es diu', perquè permetria explicitar el contingut emès a partir de la construcció de proposicions que, en última instància, funcionarien com a implicatures. Vist des d'aquesta perspectiva, per a Carston, l'emissió d'una oració com

- (1a) El parc es troba a una certa distància d'on visc
podria significar, d'acord amb l'anàlisi gricea d' 'allò que es diu', alguna cosa semblant a
- (1b) El parc es troba a una distància qualsevol d'on visc.

Però la oració (1b) podria ser considerada trivial i supèrflua (per no dir vaga o vàcua) en determinats contextos d'emissió. Per tant, seguint les mateixes recomanacions proposades per Carston, deuríem entendre l'emissió de (1a) com si el parlant volgués dir alguna cosa semblant a

(1c) El parc es troba lluny d'on visc.

La oració (1c) és una oració pragmàticament enriquida, és a dir, seria equivalent a allò que Grice consideraria com una implicatura, un procés pragmàtic que podria fer-se servir quan les màximes conversacionals estan implicades en el contingut semàntic d' 'allò que es diu' tal i com l'entén el *minimalism*. També la relació establerta per Grice entre les implicatures i les explicatures apareixerà, per a Carston, com dèbil i forçada. Perquè les ocasions en les que aquestes explicatures succeeixen són formes funcionalment dependents, pel que si volem concebre les implicatures com jugant un important paper en la vida mental del parlant, també hauríem de concebre les explicatures com jugant el mateix paper, un fet que no pareix estar totalment garantit si tenim en compte l'anàlisi semàntic de Grice. D'aquesta manera, sempre segons la interpretació de Carston, ens trobaríem davant d'una diatriva: o bé acceptem la noció griceana d' 'allò que es diu' o bé acceptem la noció d'explicatura. Si acceptàrem la segona opció, llavors tornem a obtenir una interpretació del significat de l'emissió que converteix el paper del contingut lingüístic en cognitivament redundant. Però si acceptàrem la primera opció, llavors no hi hauria un 'allò que es diu' que no pogués també ser establert d'una manera pragmàtica, el que transformaria el paper del contingut psicològic en cognitivament irrellevant. Llavors, des del punt de vista de Carston, la noció griceana d' 'allò que es diu' no jugaria cap paper cognitivament rellevant en la vida mental del parlant, donat que aquest no tindria cap funció especial que les implicatures no pogueren complir també. D'aquesta manera, tot allò que pot ser dut a terme per una explicatura podria ser també dut a terme per una implicatura, motiu pel que podríem prescindir de la noció griceana d' 'allò que es diu' per ser totalment redundant o irrellevant.

Encara que en un primer moment (Carston 1988) aquesta anàlisi tan sols se centra en l'anàlisi del contingut de les emissions realitzada per Grice, Carston (2002) amplia la seva tesi també a l'actual anàlisi que realitzen els *minimalistes* sobre el contingut. D'aquesta manera, segons ho entén Carston, si el contingut (mínimament) semàntic d'una emissió és cognitivament redundant, llavors pareix implausible que aquest pugui jugar un paper en la vida mental del parlant. Però si el contingut d'una emissió (és a dir, 'allò que es diu' més 'allò que es vol dir') pot jugar qualsevol paper que el contingut (mínimament) semàntic també pot realitzar, llavors el contingut semàntic no té perquè tenir cap funció determinada en la vida mental del parlant, pel que no podria jugar cap paper en la determinació del contingut lingüístic d'una emissió, el que ens indica que és cognitivament irrellevant. Si, d'aquesta manera, el contingut d'una emissió pot jugar qualsevol paper que també pot realitzar el contingut (mínimament) semàntic, llavors el contingut (mínimament) semàntic serà cognitivament redundant o bé irrellevant, pel que en molts casos serà implausible que el contingut (mínimament) semàntic pugui jugar cap paper en la vida mental del parlant. Per aquest mateix motiu, Carston conclourà que «ignorar la naturalesa del parlant, i de la cognició en general, en benefici d'un interès purament formal, no té absolutament res a veure amb la psicologia humana» (Carston 2002: 40).

2. EL PROBLEMA DEL REALISME PSICOLÒGIC (II): LA VERSIÓ DE FRANÇOIS RECANATI

També OP apareix en François Recanati a arrels de la identificació d'una dificultat concreta que pareix subsistir en tota aproximació semanticista, i específicament en el minimisme (Recanati 2004: cap.1, secció 4). Segons aquestes postures semanticistes, en determinats casos com, per exemple, emissions de proposicions com

(2a) Joan té tres fills

i a pesar que per a les teories semanticistes, i específicament el minimisme, 'allò que es diu' coincidiria amb 'allò que es vol dir', aquestes posicions aconseguen centrar el seu significat literal. Per a un minimista, segons Recanati, la proposició expressada en la emissió de (2a) voldria dir alguna cosa com

(2b) Joan té, al menys, tres fills (però en podria tenir més).

Segons Recanati, encara que en determinats contextos el significat literal de les emissions (la proposició emesa, 'allò que es diu') correspondria exactament amb 'allò que es vol dir' per part del parlant, en certs casos el parlant pot voler dir alguna altra cosa diferent al que volen dir les seves paraules. Per això mateix, i seguint amb la interpretació que ens proposa Recanati, en una conversació en la que algú emet (2a), la proposició voldria dir

(2c) Joan té exactament tres fills (ni més ni menys).

És a dir, per a Recanati, l'única proposició de la que un parlant serà conscient d'haver transmès quan emet la proposició expressada en (2a) és la que ens diu (2c): que Joan té exactament tres fills.

Quan el minimisme es veu en la necessitat de justificar aquesta conclusió (és a dir, quan el minimisme ha de justificar allò que el parlant realment volia dir amb la seva emissió), no té més remei que insistir que allò del que tan sols és conscient el parlant d'haver emès és 'allò que es diu' amb la proposició, és a dir, el seu significat literal, i que la tasca de dilucidar i separar 'allò que es diu' d' 'allò que es vol dir' (allò que s'implica amb l'emissió) tan sols correspon a la Lingüística i no als usuaris del llenguatge.

Des d'aquest punt de vista, ens diu Recanati, ens trobarem amb dos tipus diferents de casos. Per una banda, trobarem aquells casos en els que apareixerà el significat implicat en una emissió i en els que els usuaris del llenguatge seran conscients tant d' 'allò que es diu' com d' 'allò que es vol dir'. Per una altra banda, trobarem casos com (2a) on, si fem cas al minimisme, els usuaris del llenguatge tant sols seran conscients d' 'allò que es diu' però no ho seran d' 'allò que es vol dir'. Per tant, serà una tasca del minimisme demostrar perquè aquest tipus d'implicatures no disposen d'una disponibilitat conscient. Però, com insisteix Recanati, la apel·lació a la distinció realitzada per Grice entre implicatures conversacionals generalitzades (GCI) i les implicatures conversacionals particularitzades (PCI) (com proposa, per exemple, Levinson 2000) no permetran una millora en la explicació del minimisme. Perquè, encara que les PCI requereixen d'un context que permetrà

als usuaris del llenguatge ajustar el seu significat, les GCI són difícils de diferenciar d'aquelles emissions que podem entendre com implicant el significat literal de la proposició emesa, donat que no requereixen de cap tipus de context. D'aquesta manera, ens trobem com a l'inici. Perquè encara que amb les PCI un parlant pot ser conscient tant d' 'allò que es diu' amb una emissió com d' 'allò que es vol dir' amb ella, amb les GCI el parlant tant sols serà conscient d' 'allò que es diu' amb l'emissió però no d' 'allò que es vol dir', perdent així qualsevol tipus de disponibilitat conscient sobre allò que l'emissió implica.⁴

Llavors, per a Recanati, tota emissió requereix d'una certa propietat de disponibilitat conscient. Segons la seva interpretació, 'allò que es diu' amb una emissió sempre estarà disponible a la consciència dels usuaris del llenguatge i participants dels intercanvis lingüístics. I com allò que es comunica no pertany a cap nivell diferent, ambdós poden unificar-se conformant una unitat plenament accessible a la consciència del parlant (Recanati 2001: 79-80). Això serà possible perquè les intuïcions conscients del parlant respecte d' 'allò que es diu' (i que entren en circulació en tot intercanvi lingüístic) parteixen del coneixement comú de les condicions de veritat que permetrien fer vertadera una emissió determinada, una identificació que és bàsica i prèvia a qualsevol acte indirecte de parla que vulgui transmetre les intencions del parlant (Recanati 2004: 25). Davant d'aquells que consideren que l'únic mode d'explicitar les esmentades intuïcions sobre 'allò que es diu' és apel·lant als judicis emesos sobre les correccions realitzades pel parlant en un estil indirecte, fent servir expressions com 'Ell va dir què...' o 'Allò que va voler dir era...' (a l'estil de Cappelen i Lepore 1997), Recanati defensarà que existeix un altre mode d'explicitar les intuïcions del parlant respecte de les condicions de veritat d'una emissió determinada. Aquesta forma alternativa plantejada per Recanati consisteix en una espècie de test on s'ofereix als usuaris del llenguatge una sèrie d'imatges lingüístiques i on se'ls demana que identifiquin com a vertaderes o falses les proposicions emeses en aquestes. Aquest test pressuposa la presència del mateix contingut evaluatiu en tots els usuaris, per ser aquest dependent d'un nivell de comprensió (conscient) lingüística que tant 'allò que es diu' com 'allò que es vol dir' comparteixen, i acabarà per

⁴ Segons Grice, quan atenem al significat total d'una emissió,auríem diferenciar entre 'allò que es diu' i 'allò que s'implica'. Però, a la seva vegada, dins d' 'allò que s'implica' hem de diferenciar entre allò que es pot implicar de manera convencional i allò que es pot implicar de manera conversacional. Dons bé, dins d'aquest últim tipus d'implicatura conversacional, podem diferenciar entre implicatures que són generalitzades [GCI: inferències que recullen aquelles intuïcions dels usuaris del llenguatge respecte d'allò que Grice denomina una interpretació preferida o normalitzada, que serien una espècie d'enunciats estandarditzats que ja inclourien per sí mateixos (diguem-ho així) allò que es pretén implicar i que tothom pot entendre. Exemple: pregunta: 'Tens una cigarreta?'; resposta (GCI): 'Ho sent, però no fumo' (per a implicar que no hi tens cigarretes, encara que s'ha dit aparentment alguna cosa més)] d'aquelles implicatures que són particularitzades [PCI: aquelles que no comparteixen aquest tipus de normalització. Exemple: pregunta: 'Vens al cinema?'; resposta (PCI): 'Calla, calla. Avui hem tens contenta', per a implicar una resposta negativa, encara que s'estigui indicant alguna cosa més que el que les mateixes paraules volen dir]. Com sabem, la intenció de Grice a l'hora d'estudiar les implicatures no era analitzar la comprensió que de les implicatures conversacionals podem tenir els usuaris del llenguatge, sinó dilucidar en què sentit una anàlisi de les GCI y de les interpretacions preferides normalitzades ens permetria diferenciar aquells aspectes del significat de (almenys) determinades expressions lingüístiques semànticament establertes d'aquells elements que requereixen d'un procés d'enriquiment (que requereixen d'algun tipus de procés d'especificació).

mostrar l'existència d'un requisit de disponibilitat conscient en els usuaris que els permetrà dilucidar el significat d'una emissió a partir de l'ajust del seu contingut.

Dins de la teoria de Recanati, llavors, és necessari suposar l'existència d'un Principi de Disponibilitat. Aquest principi afirma que 'allò que es diu' amb una emissió sempre ha d'estar disponible d'un mode intuïtiu a un accés conscient en tots els participants d'un intercanvi comunicatiu, a no ser que alguna cosa no funcioni adequadament o algun dels participants deixi de poder ser considerat com a intèrpret 'normal' del llenguatge (Recanati 2004: 31). Les raons per a mantenir aquest principi són clares per a Recanati:

1. Els aspectes del significat que el *minimisme* entén com implicatures conversacionals són ingredients contextuals que pertanyen al significat d'una emissió, entès aquest com un acte de parla, i no al significat convencional de la oració, convertint-se aquests elements en constitutius d' 'allò que es diu' perquè, quan són eliminats del significat intuïtiu de l'emissió, la proposició deixa de ser allò que està disponible als participants de l'intercanvi comunicatiu.
2. Aquests elements contextuals són necessaris i no poden mai ser considerats opcionals d' 'allò que es diu', perquè si foren opcionals (com defensaria el *minimisme*) deuríem deixar de banda el context d'emissió per a poder assolir el caràcter proposicional necessari per a la comunicació, motiu pel qual massa a sovint es veurien truncades les nostres expectatives de comunicació, perquè en la major part dels casos el context és estrictament necessari per a poder ajustar el contingut de la proposició emesa.⁵
3. Els processos pragmàtics (saturació, enriquiment lliure, etcètera) són necessaris per a poder ajustar el significat d'una emissió, per tant el caràcter del procés d'interpretació del seu contingut veritatiu es demostra, en la seva major part, com un procés purament pragmàtic.⁶

Vist des d'aquest punt de vista, i seguint sempre la interpretació realitzada per Recanati, seria preferible abandonar el *minimisme* apostant a favor del Principi de Disponibilitat, donat que aquest permet afrontar d'una manera més realista les intuïcions habituals que els usuaris del llenguatge tenim de les condicions sota les que es produeixen els intercanvis lingüístics.

⁵ Per a Recanati sempre existiria la necessitat d'apel·lar a algun procés pragmàtic d'enriquiment lliure (un procés pragmàtic en el que pràcticament està basat el seu Principi de Disponibilitat), encara que no fos sempre d'una manera explícita. Moltes vegades aquest enriquiment simplement es requereix perquè qui emet les paraules ho fa segons el context en el que es troba situat. Segons la interpretació de Recanati, si considerem, com fa el *minimisme*, que aquest element d'enriquiment pot o no donar-se i que, quan acaba per donar-se, aquest pot ser reduït a la mínima expressió possible (normalment una forma d'índexic que apel·la a les seves pròpies condicions de veritat i deixa de banda qualsevol menció al context d'ús), llavors el paper de la interpretació lingüística dels participants en un intercanvi lingüístic es tornaria cognitivament irrellevant, donat que tot el significat estaria ja present en les paraules emeses, el que faria caure una altra vegada al *minimisme* dins OP.

⁶ Una conclusió similar vaig defensar en Colomina (2007). En aquell moment, vam considerar oportú fer una defensa activa d'un posicionament pragmàtic a l'hora de determinar el valor de veritat de certes proposicions que poden ser emeses dins del discurs comunicatiu d'un llenguatge natural. De totes maneres, com també vam advertir, no sempre ocorre així, pel que molt a sovint també hem de tenir presents elements semàntics per a determinar les condicions de veritat d'una oració.

3. LES OBJECCIONS DE CAPPELEN I LEPORE

Una vegada analitzades les raons per les que tant Carston com Recanati consideren que el minimalisme no aconsegueix superar les proves que respecte de les intuïcions cognitivament rellevants dels usuaris del llenguatge han de ser superades per a poder establir adequadament el contingut de les emissions en un intercanvi lingüístic, el pes de la prova recau sobre l'anàlisi semàntica del llenguatge. Precisament amb la intenció de recuperar l'esmentat realisme psicològic respecte d' 'allò que es diu' amb l'emissió d'una proposició, Cappelen i Lepore analitzen críticament les propostes anteriorment assenyalades, tot defensant el seu minimalisme front a qualsevol tipus d'acusació d'irrealisme psicològic i intentant demostrar que en realitat és el contextualisme qui no aconsegueix superar aquest obstacle a l'hora de tenir que explicar les nostres intuïcions respecte dels intercanvis lingüístics.

3.1. Els arguments contra Carston

En un primer moment, per a Cappelen i Lepore, les crítiques que respecte el semanticisme griceà realitza Carston no es podrien aplicar al seu minimalisme. Les raons que aporten són de dos tipus. Per una banda, la interpretació que Carston realitza del minimalisme semàntic estaria equivocada i, per una altra banda, existirien una sèrie de coincidències entre la proposta de Carston i la que ofereix C&L que les farien posicions similars.

Respecte a la (suposada) imatge errònia que Carston té del minimalisme, en primer lloc, C&L ataca la versió que Carston defensa de la Teoria de la Rellevància. Per a ella, ens diuen, tot semanticisme consideraria que en qualsevol intercanvi lingüístic, els seus participants sempre pretenen comunicar tant sols el contingut del seu acte de parla. És a dir, que l'únic que un parlant pretén transmetre quan realitza l'emissió d'una proposició és allò que es diu, afirma, reivindica, pregunta, etcètera. Com anteriorment hem avançat, aquesta equivocació és la que es trobaria a la base de les crítiques de Carston al minimalisme en general, donat que l'única interpretació possible que li permetria qüestionar-se el sentit en que és rellevant el contingut semàntic d'una emissió és aquella que considera que aquest estaria sempre amagat (o implícit) dintre d' 'allò que es diu' (encara que pugui ser explicitat a partir d'elements indèxics).

Dons bé, per a C&L, el primer pas a donar per a poder contrarestar les crítiques de Carston seria reformular aquesta imatge equivocada i oferir-ne una nova, aquesta vegada correcta, de la seva noció de contingut (mínimament) semàntic. Per aquest motiu equiparen la teoria de Carston amb un contextualisme radical (o, el que per a C&L seria el mateix, la Teoria de la Rellevància de Sperber i Wilson).⁷ És a dir, crítica C&L, al igual que la Teoria de la Rellevància, la teoria de Carston no és capaç de passar les seves pròpies proves de sensibilitat contextual, un fet que impossibilitaria les pròpies condicions imposades a tot intercanvi lingüístic i que, a més a més, tornaria internament inconsistent tant la comunicació mateixa com la pròpia teoria que defensen (Cf. C&L caps. 7-9). Segons C&L, el contextualisme radical, tal i com

⁷ Hem de dir que C&L també inclou en aquesta categoria les posicions d'altres contextualistes, com ara per exemple la teoria de Charles Travis o Anne Bezuidenhout, una filiació que, almenys aquesta última, mai ha negat.

ells l'entenen, negaria que hi hagi un contingut (mínimament) semàntic que s'expressa de manera implícita en tota emissió ben formada d'una proposició (almenys, en llengua anglesa), encara que l'esmentat contingut sigui una part imprescindible per a la correcta realització de qualsevol intercanvi comunicatiu, donat que juga un paper rellevant en la vida cognitiva dels usuaris del llenguatge. Aquest fet, llavors, transformaria a qualsevol teoria que no reconegui la presència d'aquest contingut (mínimament) semàntic, com és el cas de la Teoria de la Rellevància i de la pròpia Carston (però també, per extensió, altres teories contextualistes com la de Recanati, Bezuidenhout o Travis), en empíricament inadequada i internament inconsistent.

Però, a més, en un segon pas, sempre segons C&L, el minimisme semàntic estaria d'acord amb que una apropiada noció d' 'allò que es diu' amb l'emissió d'una proposició ha de contenir i mostrar aquells components contextualment dependents que permetrien anar més enllà de la noció mateixa, perquè es necessitaria d'un contingut contextualment situat que ens permetés realitzar implicatures (com els casos que Carston presenta ens demostren) i, a més, que la noció d' 'allò que es diu' defensada pel seu minimisme no és idèntica a 'allò que es vol dir' per part d'un parlant. Per tant, aquests fets indicarien que aquestes dues nocions no jugarien el mateix paper cognitiu (com Carston interpreta), encara que sí podrien arribar a servir per a realitzar les mateixes funcions lingüístiques.

Segons aquestes idees, la noció de contingut semàntic que Carston critica en Grice no seria idèntica a la noció de contingut (mínimament) semàntic que defensa C&L. Llavors, segons ells, les crítiques de Carston quedarien invalidades.

Però encara hi ha més. En segon lloc, tampoc serien vàlides aquelles crítiques que explícitament Carston realitza sobre el minimisme semàntic. Perquè, segons C&L, el contingut semànticament expressat en l'emissió d'una proposició «és la nostra defensa mínima front a la confusió, el malentès i l'error i és allò que permetria garantir la comunicació més enllà de tot context d'emissió» (C&L 185). És a dir, la proposició semànticament expressada en qualsevol emissió seria la vàlvula d'escapament que permetria a qualsevol participant en un intercanvi comunicatiu salvaguardar-se dels errors possibles i presents en qualsevol situació comunicativa, donat que és el contingut compartit tant pel parlant com per l'audiència el que pot ser transmès d'una manera independent del context d'emissió mitjançant l'ús de les paraules adequades. Dit d'una altra manera, per a C&L, 'allò que es diu' és allò que acaba per comunicar-se. D'aquesta manera es demostraria que la noció de contingut semàntic que Carston està criticant en Grice no és la mateixa que la noció de contingut (mínimament) semàntic que defensen C&L, motiu pel qual les seves crítiques no serien vàlides aplicades a la seva teoria.

3.2. Els arguments contra Recanati

En el cas de la interpretació de Recanati, les coses no funcionen millor. Des del seu punt de vista, els factors que permeten fixar el contingut d' 'allò que es diu' presuposen que la informació compartida entre el parlant i l'oient ha de ser prèvia a qualsevol comunicació, una informació que es adquirida a partir de les seves pròpies percepcions i que és contextualment situada, encara que depengui moltes vegades de les capacitats particulars (o de la seva bona disposició a l'intercanvi o de la seva sinceritat) de cadascun dels participants en l'acte comunicatiu. Si això fos així, com

insisteix Recanati, tots els participants en un intercanvi comunicatiu han de ser sempre conscients de tots els factors que permetrien fixar el contingut d' 'allò que es diu' quan s'emet una proposició.

Però, com ens recorda C&L (2004: 187), no sempre es compleixen aquestos requisits. En un determinat moment, per exemple, un parlant pot emetre una proposició sobre les seves pròpies creences, per exemple,

(3) Crec que és culpable.

Tothom sap què condicions han de donar-se per a que (3) sigui vertadera, però això no faria necessàriament vertader el fet que enuncia aquesta proposició, perquè pot donar-se el cas que l'emissor estigui, per exemple, mentint. De la mateixa manera passaria amb altres contextos on, posem per cas, no s'acomplís la condició de sinceritat griceana o on, simplement, al parlant les coses li paregueren diferents, sent totalment distinta, a la que tots els demés participants en l'intercanvi comunicatiu comparteixen, la suposada informació compartida que ha estat transmesa per l'emissió de l'esmentada proposició. Des d'aquesta posició, sostindrà C&L, si no podem garantir que es donin els factors necessaris per a poder fixar el contingut d' 'allò que es diu', llavors pareix que cap participant en l'intercanvi lingüístic té garantit l'accés directe a l'explicatura en qüestió i, el que seria pitjor, el mateix requisit d'accés psicològic quedaria insatisfet.

De totes maneres, tampoc el suposadament millor Principi de Disponibilitat de Recanati pareix ser tan infal·lible per a C&L. Per a Recanati, recordem-ho, 'allò que es diu' ha d'estar present en el procés de comprensió d'una emissió perquè correspon a (la informació compartida per) les intuïcions dels participants en l'intercanvi comunicatiu en situacions normals. Però, com es pregunta C&L (188), com de normal ha de ser una situació lingüística per a què els usuaris del llenguatge puguin tenir un accés psicològic? És més, realment és necessari que una situació sigui normal per a que els usuaris hi tinguin un accés conscient als elements implicats en una emissió? Existeixen contraexemples que indicarien el contrari: existeixen casos on l'emissor és anormal (encara que aquest pensi que és normal), casos on l'emissor pot saber que no és del tot normal (però no saber en quin grau), casos on l'emissor podria creure que no és normal (però ser-ho de totes maneres), etcètera. En poques paraules, pareixen existir casos on, encara que sigui normal, l'emissor pot no saber quins són els factors que una situació (lingüística) requereix per a ser considerada normal. En aquests casos, si el coneixement d'allò normal per part de l'emissor és un requisit per a poder fixar 'allò que es diu', i pareix ser que en cap intercanvi podria estar suficientment garantit el coneixement necessari per a poder esbrinar si ens trobem davant d'una situació normal, llavors 'allò que es diu' pareix que mai podrà ser representat per cap emissor, el que significaria que 'allò que es diu' no pareix ser mai accessible als participants en un intercanvi comunicatiu. Si aquest es el cas, llavors «la noció que Recanati defensa d' 'allò que es diu' no és psicològicament real» (C&L 189).

4. UN NOU INTENT DE SOLUCIÓ PER A SALVAR-SE DE L' OBJECCIÓ PSICOLÒGICA: EL PLURALISME DELS ACTES DE PARLA DE CAPPELEN I LEPORÉ

C&L dedica el capítol 13 a presentar el que anomena Pluralisme dels Actes de Parla (PAP). Com adverteix, PAP no és ni pretén ser una teoria *sistemàtica* respecte del

contingut dels actes de parla, sinó una sèrie d'indicacions que permetrien fer veure el mode en que els usuaris del llenguatge transmetem informació quan realitzem una emissió. És a dir, i en altres paraules, pretén ser una teoria *general* sobre la relació existent entre el contingut semàntic de les emissions i el contingut dels actes de parla (del fet de realitzar aquestes emissions).⁸ Com podem intuir a partir del que s'ha dit fins aquí, la idea central de PAP és que allò que una emissió diu, assevera, reivindica, pregunta, etcètera, és allò que semànticament expressa, encara que, donat que existeix un nivell d'aquest contingut que requereix mínimament d'un procés de saturació, quan es realitza una emissió (és a dir, quan es realitza un acte de parla), el contingut de l'acte de parla al que està inscrit pot variar amb la seva emissió, però sempre quedarà intacte el contingut semàntic de la proposició emesa.⁹ Com hem dit també anteriorment, aquesta variació és mínima i tan sols afecta a expressions que contenen proposicions que inclouen elements indèxics (com ara pronoms o adverbis). Per tant, la tesi central de PAP (el que C&L anomena 'l'Observació Central') és que qualsevol proposició, quan s'emeta, pot transmetre una pluralitat de coses, però no qualsevol tipus de coses, i que allò que pugui transmetre (el contingut de l'acte de parla) dependrà per complet de les relacions lògiques establertes entre el nivell semàntic de la proposició expressada i el nivell conversacional de l'emissió i la resta d'implicacions lògiques que completarien el nivell conversacional (com ara per exemple els fets respecte del món o les condicions de veritat de la proposició), però no dependrà de cap manera ni de cap tipus de sensibilitat respecte del context d'emissió ni de cap tipus d'apel·lació contextual (C&L 193 i 199-200; veure també Cappelen i Lepore 2006a).

⁸ Aquí sols ens centrarem en les tesis de PAP que ens permetran fer front a les seves pretensions de salvar el realisme psicològic de les emissions, però no volem deixar d'indicar que PAP també comporta moltes altres implicacions. Per exemple, també suposa una contundent crítica a les teories que sostenen que el contingut dels actes de parla està fixat pels fets relatius a l'emissor, la seva audiència i el context d'emissió que comparteixen, però també a totes aquelles teories que suposen que sols es transmet el contingut semàntic dels elements inclosos en les emissions de proposicions. És a dir, està en contra d'aquelles concepcions de la semàntica i de la pragmàtica que són centristes respecte de les emissions (o que apel·len a una única via d'expressió del contingut) defensant, per tant, un bi-dimensionalisme contextual (veure nota 8). Una implicació encara més important seria que PAP pot combinar-se amb un escepticisme respecte d'allò que s'anomena el Principi de Creença Vertadera: que si un parlant accepta de manera sincera una emissió i aquesta emissió comporta un determinat valor semàntic, llavors la creença manifestada per la seva acceptació vertadera de l'emissió serà vertadera si i sols si el valor semàntic expressat per l'emissió també és vertader. Perquè ni existeix una única creença que el parlant pot acceptar (donat el pluralisme d'interpretacions d'una emissió) ni es dona el cas que totes les proposicions que un parlant podria emetre de manera sincera siguin vertaderes sols si ho és també el contingut semàntic de la proposició (C&L 203). Per a una ampliació de l'escepticisme que comporta PAP, pot acudir-se a Cappelen (2005). Sobre bi-dimensionalisme semàntic, pot consultar-se García-Carpintero i Macià (2006).

⁹ O dit amb altres paraules, el que C&L accepta és una conjunció d'allò que Salmon diferencia com a dos nocions diferents de semàntica. Primer, una noció de semàntica entesa com basada en les expressions (és a dir, que les característiques semàntiques de les proposicions són intrínseques a les mateixes expressions i no depenen de la seva emissió) i, segon, una noció de semàntica basada en els actes de parla (és a dir, que les característiques semàntiques d'una proposició sols són adquirides quan aquesta es expressada en un determinat acte de parla). Precisament aquesta confusió entre aquestes dues nocions de semàntica serà una de les crítiques que podria rebre C&L. Cf. Salmon (2004) i (2005). Però, el que és més important aquí, si això és cert, i aquest pareix ser el cas si seguim les recomanacions fetes per C&L, llavors la seva teoria no pareix ser tan distinta d'un contextualisme (Stainton 2006). Per suposat, Cappelen i Lepore no acceptaran aquesta assimilació amb el contextualisme (Cappelen i Lepore 2006b: 487-491).

Resumint, podem dir que PAP defensa una teoria que ens diu que, quan hom emet una proposició, pot realitzar diversos i diferents actes de parla amb un contingut diferent i que és necessari prestar atenció a totes les possibles interpretacions d'aquests actes per a poder arribar a captar el contingut de l'emissió realitzada, però que tots els possibles actes de parla compartiran el mateix contingut semàntic que expressa la proposició que s'acaba per transmetre.¹⁰ Segons C&L, aquest contingut serà accessible als participants de l'intercanvi comunicatiu perquè les condicions que els permeten captar la veritat del contingut dels diferents actes de parla que es poden derivar d'una emissió els són intuïtivament accessibles, encara que l'emissor no té perquè tenir un accés privilegiat al contingut dels seus actes de parla (C&L 202) ni té perquè creure de manera necessària en tot allò que de manera sincera diu (C&L 203). Per tant, aquestes proposicions mínimament semàntiques són psicològicament rellevants.

Des del nostre punt de vista, aquesta teoria defensada per C&L té una dificultat bàsica: confon entre les condicions de veritat d'una proposició i les condicions de felicitat d'un acte de parla. Quan atenem a les proposicions, allò que ens indica si una proposició es vertadera o falsa són les condicions que s'han de donar en el món per a que s'acompleixi allò que la mateixa proposició expressa. Però quan atenem a una proposició en tant que aquesta és emesa (és a dir, a un acte de parla), ja no podem sols apel·lar-hi a les seves condicions de veritat. Perquè encara que la proposició expressada en un acte de parla pugui ser falsa, l'acte de parla pot haver-se perfectament acomplert. És a dir, per a poder atendre d'una manera adequada a les condicions sota les quals els usuaris del llenguatge podem accedir al contingut d'una determinada expressió, no ens val tan sols amb atendre a les condicions sota les quals la proposició que expressa aquesta emissió seria vertadera o falsa, sinó que a més hem d'atendre a les condicions sota les quals un determinat acte de parla expressat per l'emissió d'una certa proposició aconseguix ser realitzat o no.

Això, creiem, és una conseqüència directa, com hem dit, del fet que C&L consideri que l'única manera en la que els participants en l'intercanvi comunicatiu poden arribar a ser conscients del contingut expressat per una emissió és que aquests siguin capaços de captar les condicions de veritat sota les quals el contingut dels diferents actes de parla que s'obtenen a partir de l'emissió d'una determinada proposició pu-

¹⁰ Bach (2006: 437-438) pareix indicar que si això és així, llavors C&L recau en el proposicionalisme, la idea que sempre transmetem un pensament quan s'expressa una proposició, donat que sempre s'apel·larà a algun element extra als purament semàntics per a poder ajustar el significat de les proposicions emeses, sobretot perquè, com C&L accepta, per a poder captar 'allò que es diu' amb una proposició, primer s'ha de reconstruir les seves emissions fins arribar a poder captar el pensament que transmeten, una tasca que es pot fer adequadament de moltes i diferents maneres (C&L 192). Però també pareix que Bach sols presta atenció a la primera part de la teoria reivindicada per C&L. Encara que Cappelen i Lepore neguen radicalment el presumpte proposicionalisme que aquesta part podria comportar quan afirmen que el contingut semànticament expressat per una emissió és sols una de les moltes proposicions assertades per la mateixa (C&L 200), pareix que sí estan acceptant la idea (compartida per Bach) que no és necessari apel·lar a cap tipus de sensibilitat contextual per a poder captar el contingut de les proposicions expressades per les nostres emissions (Cappelen i Lepore 2006b: 469-473) i que, en últim terme, el contingut semàntic d'una proposició és el contingut que totes les seves emissions comparteixen, independentment del seu context d'emissió (Bach 2006: 442).

gui ser satisfet. Aquest fet, almenys des del nostre punt de vista, cometria allò que anomenarem 'la fal·làcia semàntica':¹¹

(FS) Si el contingut de l'expressió d'una proposició satisfà unes certes condicions semàntiques de veritat, llavors les condicions semàntiques de veritat de la expressió caracteritzaran la funció semàntica dels seus possibles actes de parla, de manera independent dels propòsits il·locucionaris de l'emissor i de les condicions de felicitat dels esmentats actes de parla.

Llavors, com hem dit, si allò que el minimisme defensat per C&L està indicant és l'existència de certes condicions de veritat que determinarien el contingut de les proposicions que poden arribar a ser emeses i que aquest contingut determinarà el contingut dels actes de parla que poden ser realitzats amb aquestes emissions, pareix que aquestes no podrien mai arribar a aconseguir satisfer les condicions sota les quals els participants en l'intercanvi comunicatiu són capaços d'arribar a reconèixer si un acte de parla pot o no acomplir-se (és a dir, no seran capaços de poder reconèixer les seves condicions de satisfacció o felicitat). Aquest fet, doncs, ens fa dubtar que puguin tenir un paper psicològicament rellevant, per deixar de banda elements pragmàtics tan centrals en el reconeixement d'aquestes condicions de felicitat com ara la intenció del parlant, la força il·locucionària dels actes de parla, les condicions d'emissió, la pertinència de l'audiència, etcètera.

5. PODEM RECUPERAR EL REALISME PSICOLÒGIC EN LA NOSTRA ANÀLISI DE LES EMISSIONS LINGÜÍSTIQUES?

Com hem vist, tant el contextualisme com el minimisme tenen bones raons per a criticar-se mútuament i, des del nostre punt de vista, el que això ens indica és que ni la semàntica ni la pragmàtica, per sí mateixes, estan capacitades per determinar el significat d'una emissió. Però, i serà el nostre punt de partida aquí, el més preocupant de tot és que pareix que ni les anàlisis contextualistes ni les anàlisis minimistes acaben per poder defensar una imatge realista d'allò que ocorre en un intercanvi comunicatiu.

A pesar que durant els últims anys hem fet diversos intents de defensa de posicions contextualistes¹² (principalment a Colomina 2006 y 2007), no creiem convenient apel·lar aquí tant a una defensa del contextualisme com a fer front a la següent qüestió: en quin sentit la presència d'una intenció (una que sigui sincera) del parlant en la proposició emesa és important per a què pugui ser reconegut el significat d'una oració? El nostre punt de vista té, per suposat, certes afinitats amb els contextualistes clàssics (com ara la filosofia del llenguatge ordinari de John L. Austin, per exemple) i amb

¹¹ La nostra fal·làcia semàntica seria el correlat del que s'ha anomenat 'la fal·làcia pragmàtica':

(FP) Si l'ús d'una expressió concreta satisfà un cert objectiu il·locucionari del parlant, llavors aquest objectiu també ha de caracteritzar les funcions semàntiques de l'expressió respecte del context del parlant (Salmon 1991: 306).

Com serà necessari per a poder sostenir la nostra posició entre un contextualisme i un minimisme, acceptem per ara la conclusió que ens ofereix aquesta segona fal·làcia, encara que (tot i que no desenvoluparem aquí els motius) creiem que és criticable la seva forma actual.

¹² Encara que a Colomina (2010) vam fer una reivindicació a favor que la nostra posició també podria ser entesa en cert sentit com un minimisme.

totes aquelles teories que distingeixen entre proposició i emissió,¹³ pel que considerem encertat suposar que el contingut semàntic sempre serà el contingut d'una proposició i que aquest sols tindrà significat si el considerem com emès dins d'una determinada situació i context de parla. També considerem imprescindible per a poder observar la importància que poden tenir certs elements intencional en la determinació de l'esmentat significat atendre a dos fets: primer, que del reconeixement per part de l'oient d'aquesta intenció dependrà el mode en que aquest fixi el significat d' 'allò que es diu' amb l'emissió de la proposició realitzada pel parlant i, segon, que l'anterior fet sols es possible perquè la presència de certs elements cognitiva i psicològicament rellevants inclosos en la mateixa emissió permeten 'acolorir' la vida mental del parlant i ajuda a la audiència a reconèixer 'allò que es vol dir' en un intercanvi lingüístic.

Aquests dos fets estan clarament presents quan analitzem aquelles emissions que incorporen algun tipus d'element intensional,¹⁴ com per exemple la emissió d'una oració com

(4) T'estimo.

En (4), el contingut literal per sí mateix no permet fixar la proposició que està expressant-se amb la seva emissió. Podem imaginar nombroses situacions on una emissió de (4) pot ser interpretada de maneres molt diferents, però en la majoria d'elles sempre serà la referència a la intenció del parlant, sumada al contingut semàntic de la proposició mateixa (depenent de les seves condicions de veritat i per suposat d'allò a que pugui fer referència el pronom personal que inclou la proposició, totalment depenen del context d'emissió), el que permetrà a l'audiència fixar el significat de l'emissió. Per tant, aquest tipus d'emissió requereix de l'existència de certa coherència entre la vida mental dels usuaris del llenguatge i les seves emissions per a que el significat d'aquestes últimes pugui ser reconegut.

Tal vegada quan Austin afirmà que el llenguatge no era l'última paraula, però sí la primera, volgués dir precisament que si nosaltres (usuaris del llenguatge natural) depenem de les paraules dels nostres llenguatges per a poder dir allò que volem transmetre (convertint-se d'aquesta manera quasi qualsevol emissió bàsicament en un fet intencional) seria precisament perquè el reconeixement de les nostres intuïcions (inserides en el llenguatge) és l'última paraula. Ara bé, com es desprèn de la nostra exposició, la qüestió principal que ens permetrà recuperar el realisme en la nostra anàlisi dels intercanvis comunicatius passaria per esbrinar el sentit en que podríem indicar la presència, almenys en les emissions realment rellevants, d'aquests elements cognitiva i psicològicament rellevants que es pressuposen en les nostres emissions, una tasca que requeriria crear una completa teoria respecte d'aquestes oracions semànticament incompletes, una tasca aquesta que excediria els propòsits d'aquest treball.¹⁵

¹³ Un fet aquest que, encara que no ho sembli, pot allunyar la nostra posició d'aquells plantejaments que poden ser acusats de proposicionalisme i de les crítiques que allò comporta. Veure nota 9.

¹⁴ També tinc en ment casos de identitat intencional (o casos Geach i) i casos del que, en anglès, es coneix com a *faultless disagreement*.

¹⁵ De totes maneres, aquesta tasca ja l'hem iniciada. Un exemple es pot trobar en Colomina i Saborido (2010).

6. CONCLUSIÓ

Hem vist com, a pesar dels seus esforços, el contextualisme de Carston i Recanati pareix fracassar a l'hora de fer front a la seva pròpia Objecció Psicològica. Per una banda, no pareix possible que en tot intercanvi comunicatiu estiguin presents tots els elements (pragmàticament) contextuals requerits per a la correcta comprensió de l'emissió d'una proposició, com defensa el contextualisme de Carston i Recanati. Però, per altra banda, tampoc pareix possible que els participants d'un intercanvi comunicatiu coneguin tots els factors rellevants per a comprendre el significat de l'esmentada emissió, independentment de l'existència o no de múltiples interpretacions d'allò emès en un acte de parla (com defensaria, per exemple, el pluralisme de C&L). Hem demostrat que OP és un problema tant per al contextualisme (almenys tal i com el defensen Carston i Recanati) com per al minimalisme (almenys aquell defensat a C&L) a l'hora de determinar el contingut d' 'allò que es diu', perquè ambdues posicions pareixen deixar fora de la seva anàlisi, entre altres molts aspectes, la importància de la intenció dels usuaris del llenguatge en els processos de comunicació. En poques paraules, els actuals models semàntics i pragmàtics pareixen no ser capaços d'explicar la determinació d' 'allò que es diu' perquè ignoren la naturalesa intencional de l'ésser humà i dels seus processos comunicatius, un fet que fa necessària la construcció d'un model alternatiu que, però, ja hem iniciat aquí.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BACH, K. (2006); «The excluded middle: Semantic Minimalism without Minimal Propositions», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 2, pp. 435-442.
- BIANCHI (2004); *The Semantics/Pragmatics Distinction*. Stanford (Ca.): CSLI.
- CAPPELEN, H. (2005); «Pluralistic Skepticism: Advertisement for Speech Act Pluralism», en J. HAWTHORNE (ed.); *Philosophical Perspectives, 19: Epistemology*. London: Blackwell, pp. 15-39.
- CAPPELEN, H. i LEPORE, E. (1997); «On an Alleged Connection between Indirect Quotation and Semantic Theory», *Mind and Language*, Vol. 12, No. 1, pp. 278-296.
- CAPPELEN, H. i LEPORE, E. (2004); *Insensitive Semantics*. Oxford: Blackwell.
- CAPPELEN i LEPORE (2006a); «Précis of *Insensitive Semantics*», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 2, 425-434.
- CAPPELEN i LEPORE (2006b); «Replies», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 2, 469-492.
- CARSTON, R. (1988); «Implicature, Explicature, and Truth-Theoretic Semantics», in R. KEMPSON (ed.); *Mental Representations: the Interface between Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 155-181.
- CARSTON, R. (2002); *Thoughts and Utterances: the Pragmatics of Explicit Communication*. Oxford: Blackwell.
- CARSTON, R. (2004); «Relevance Theory and the Saying/Implicating Distinction», in L. HORN AND G. WARD (eds.); *Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, pp. 633-656.
- COLOMINA, J. J. (2006); «La convencionalidad del significado. Una defensa del externismo ilocucionario», *Laguna*, No. 19, pp. 29-48.
- COLOMINA, J. J. (2007); «El papel del significado en una noción pragmática de verdad», *Revista de Filosofía*, Vol. 32, No. 1, pp. 85-107.
- COLOMINA, J. J. (2010); «Percepción y actos de habla», en A. M. LIZ (ed.); *Realidad sin velos*. Barcelona: Laertes, pp. 163-194.
- COLOMINA, J. J. i SABORIDO, C. (2010); «Too much! Some remarks on Kripke's account on presupposition and anaphora», en *Proceedings of X International Workshop on Cognitive Science*. Donostia: ILCLI/UPV.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. i MACIÀ, J. (2006); *Two-Dimensional Semantics*. Oxford: Oxford University Press.

- LEVINSON, S. C. (2000); *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicature*. Cambridge (Ma.): MIT Press.
- RECANATI, F. (2001); «What is said», *Syntèshe*, No. 128, pp. 75-91.
- RECANATI, F. (2004); *Literal Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SALMON, N. (1991); «The Pragmatic Fallacy», reimprès en el seu *Content, Cognition and Communication. Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 298-308.
- SALMON, N. (2004); «The Good, the Bad, and the Ugly», reimprès en el seu *Content, Cognition and Communication. Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 309-339.
- SALMON, N. (2005); «Two conceptions of Semantics», reimprès en el seu *Content, Cognition and Communication. Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 340-350.
- SPERBER, D. I WILSON, D. (1986); *Relevance*. Oxford: Blackwell.
- STANTON, R. J. (2006); «Terminological Reflections of an Enlightened Contextualism», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 2, pp. 460-468.

LA CONFESIÓN Y EL EXILIO ESPAÑOL DE 1939: MARÍA ZAMBRANO, JOSÉ GAOS Y JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Andrea Luquin Calvo
Filiación académica

Abstract: Following the María Zambrano reflection about the confession, this paper present a review and analysis of three confessions made by philosophers of the Spanish exile of 1939: José Gaos, Juan David García Bacca and María Zambrano. In these confessions, the person, after the breakdown and abandonment who represents exile, tries to find the sense of their existence. In this aspect, the confession reveals a new individual constructed from abandoned, failure and the breakdown of any sense. In this way, the confession has a special meaning to philosophical reflection like a reborn of the person.

Keywords: confession, Spanish exile, narrative, identity, sense, individual, memory, failure, abandonment, dignity.

EL SUJETO DESDE EL EXILIO

*Sentirse en soledad es sentirse no tener sentido.
A mis soledades voy... para andar conmigo me bastan mis
pensamientos, recuerdos y sueños.
José Gaos, Aforística.*

Hay situaciones, nos dice la pensadora María Zambrano, en que la vida ha llegado a un extremo de confusión y de dispersión, sea por obra de circunstancias individuales, pero más todavía, por circunstancias históricas, en donde la necesidad por encontrarse y por comprender nuestros pasos, por saber quienes somos y que hemos sido, se hace apremiante. Esta situación le ocurre al exilio español de 1939. La Guerra Civil española se convirtió en el suceso trágico que reconfiguró miles de existencias, obligando a miles a dejar casa, patria, afectos, trabajo: su vida y en todo aquello en lo que creían. Por ello, para María Zambrano, el exilio es un verdadero sentimiento de muerte en vida, pues quien lo padece no se sostiene más en las circunstancias: su orfandad es absoluta, ya que no tiene lugar en el mundo, ni geográfico ni histórico, ni social ni político. En este sentido, el exiliado vive el proceso de disolución del *yo* histórico y social. Esa así que la filósofa en su libro *Delirio y Destino* nos contará cómo después de derrotada la República se encontró ante una sensación de suspenso, pues su destino y su proyecto de vida habían sido destruidos. Juan David García Bacca nos contará, al hablar de su vida, como la guerra misma y el comienzo del destierro, marcaron el definitivo cambio en su existencia. El viaje hacia América, la

tierra de su exilio, fue el detonante donde «ceso todo: hipocresía e incredulidad»¹ El también filósofo José Gaos no duda tampoco en señalar, al relatar su vida como «La experiencia de la emigración, del destierro es, sin duda, una de las más importantes, de las más decisivas.»²

Ante la expulsión, el exiliado siente una profunda necesidad de narrarse a sí mismo, como lo muestran constantemente la infinidad de textos autobiográficos que abundan entre los autores que han sufrido el destierro. En todos ellos se puede observar como la necesidad de reconformar la propia vida se convierte en un llamado que el exilio no puede evitar, ya que reconstruir la propia vida a través de la narración es una especie de antídoto contra la fragmentación o la ruptura, una forma de «conjurar «el tajo del tiempo» o «el hacha divisoria»... de la guerra, y de afirmar la continuidad de la vida.»³ Esta búsqueda por reaparecer en el mundo después de la ruptura y del abandono al que ha sido expuesto, se produce porque el exiliado no ha desaparecido. Los exiliados, como decía Zambrano en *Los Bienaventurados*, son muertos que no han tenido la discreción de morir: son *supervivientes*. La paradoja del exilio consiste en que la vida se acaba; no obstante continúa *afuera* de las estructuras en las cuales comenzó. María Zambrano rescatará esta idea numerosas veces reiterada en su obra: el exilio es la agonía que no nos lleva a la muerte, sino a un renacer como otro; igual, pero diferente.⁴ La pensadora nos muestra así como el exiliado vive una muerte que le condena a renacer, a

«... irse despojando de sin razones y hasta de razones, de voluntad y de proyectar, ir despojándose cada vez más de todo eso para quedarse desnudo y desencantado; tan solo y hundido. En sí mismo y a la par a la intemperie, como uno que está naciendo; naciendo y muriendo al mismo tiempo, mientras sigue la vida...»⁵

Despojado de todos sus referentes, el exiliado sabe que su supervivencia consiste en esa posibilidad de poder seguir narrando su vida: de *re-nacer*, de *re-hacerse*. Es entonces cuando el exilio se abre a la potencialidad de la narración personal. De este modo, la multitud de diarios, autorretratos y biografías que encontramos dentro de las obras del exilio español de 1939, buscarán dar sentido a una vida cuya cadena significativa se rompía y que debió de reconstruirse para hacer presente su ausencia, para sanar la ruptura que le fracturó. Son todas estas obras multitud de respuestas a ese *quien* que se busca en la narración que necesita mostrarse a sí mismo y a los demás. Una necesidad imposible de evitar ya que, como expresa María Zambrano «El hombre es el ser que no se está presente a sí mismo y necesita estarlo, necesita

¹ GARCÍA BACCA, Juan David, *Confesiones, Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos, 2000, p. 72.

² GAOS «Confesiones de transterrado», en *Obras Completas VIII Filosofía Mexicana de nuestros Días en torno a la filosofía mexicana sobre la filosofía y la cultura en México*, México, UNAM, 1980 p. 544.

³ Corral citado por CAUDET, en *Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939*, Colección Archivo II República española en el exilio. Madrid, Ed. Fundación Universitaria Española, 1997. p. 23.

⁴ ZAMBRANO, *Delirio y destino: los veinte años de una española*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998, p. 252

⁵ ZAMBRANO, *Carta sobre el exilio*, Op. Cit, p. 463.

no solamente revelar sino revelarse; parece como si no se pudiera ir tranquilo a esos otros mundos que le esperan y desde los cuales es llamado, sin haberse dado a sí mismo en esta última dimensión.»⁶

LA NECESIDAD DE UNA CONFESIÓN: FRACASO Y DIGNIDAD

*Porque la confesión es una acción, la máxima acción
que es dado ejecutar con la palabra.*

María Zambrano, La Confesión género literario

El sujeto del exilio busca construir de nuevo una narración capaz de permitirle continuar contando su historia, de recobrar su nombre y el ser que sufrió la fractura: busca recuperarse. Pero esta narración no puede, ni debe ser sólo una mera narración de hechos que enlace el pasado con el presente y el futuro. La ruptura con el mundo durante la guerra y el exilio es dolorosa, trágica: de repente, el exiliado se ha visto separado de todos sus referentes. El vacío en que vio sumergida su vida le hace constatar, precisamente, el vacío de todo significativo, el abismo que surge cuando el sujeto es incapaz de sostenerse bajo ningún suelo. Surge por ello la necesidad de la *confesión* género que, como lo explica María Zambrano, «no se hace necesario cuando la vida y la verdad han estado acordadas; sino que sólo se manifiesta en momentos decisivos que vienen marcados por la separación entre el pensamiento y la vida⁷ ...en momentos en que parece estar en quiebra la cultura, en que el ser humano se siente desamparado y solo. Son los momentos de crisis, en que el sujeto, el ser humano concreto, aparece al descubierto de *su fracaso*.»⁸

Encontramos así como el sujeto que siente la necesidad de enunciar una confesión es un sujeto roto, un *yo* que ha perdido su determinación por la pérdida de su mundo, un ser desesperado al encontrarse en el vacío, en *el fracaso de su existir*. Sin esta profunda desesperación, nos dice Zambrano «...el hombre no saldría de sí, porque es la fuerza de la desesperación la que le hace arrancarse hablando de sí mismo cosa tan contraria al hablar.»⁹ En la soledad, en el abismo, surge la necesidad de encontrar un sentido, de reencontrarse en la narración con el propio ser que fue lanzado en el abandono y al fracaso. La confesión surge así de la «Desesperación por sentirse oscuro e incompleto y el afán de encontrar la unidad... que hace salir de sí buscando algo que lo recoja, algo donde reconocerse, donde encontrarse.»¹⁰

De esta manera, para Zambrano, solamente cuando el ser humano ha sido demasiado humillado, cuando solo siente sobre sí «el peso de la existencia», y necesita que su propia vida se revele a sí mismo y a los demás, nace la necesidad de la confesión ese género «...que en nuestros tiempos se ha atrevido a llenar el hueco,

⁶ ZAMBRANO, «A modo de autobiografía» en *María Zambrano. Pensadora de la Aurora, Anthropolos*, 70-71, Op. Cit, pp. 69-70.

⁷ ZAMBRANO, *La Confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 1995. p. 32.

⁸ *Ibid*, p. 38. Las cursivas son mías.

⁹ *Ibid*, p. 33.

¹⁰ *Ibid*, p. 37.

el abismo ya terrible abierto por la enemistad entre la razón y la vida»¹¹ transformando a la realidad, al sujeto, sin ser humillado,¹² buscando regresarle su dignidad y la comprensión de su propia existencia de la que el exiliado, sintiéndose en la orilla del mundo, tiene tanta necesidad. La confesión busca así terminar con el vacío que la origina, donde después de ser enunciada es posible que nazca «el sujeto, eso que nombramos yo.» Pues con ella «En realidad hemos adquirido nombre, nombre propio»¹³ La vida narrada como confesión tiene así como resultado el descubrimiento de una vida iluminada y revelada: «Y esto es la confesión», nos dice Zambrano, «palabra a viva voz.»¹⁴

Esa palabra que busca enunciarse a viva voz la encontraremos en tres confesiones claves del exilio español de 1939: las de los filósofos José Gaos (*Confesiones Profesionales* y *Confesiones de Transterrado*) y Juan David García Bacca (*Confesiones: Autobiografía íntima y exterior*) y de la propia María Zambrano (*Delirio y destino, A modo de Autobiografía*). Confesiones que únicamente desde el abandono, desde el fracaso, el sujeto de la enunciación es capaz de pronunciar para reencontrarse consigo mismo de una manera nueva a la que dejó atrás.

LA VOZ QUE NARRA LA CONFESIÓN: EL DESPERTAR

*En su confesión se ha transformado recobrándose; ahora es.
Y su ser se levanta sobre un punto de identidad.
María Zambrano, La Confesión género literario.*

El exiliado, abandonado, en el fracaso, roto sus lazos, necesita que su propia vida se le revele. La confesión es así un camino para encontrar ese *quien*, ese sujeto a quien le pasan las cosas, y que en tanto es capaz de encontrar su voz en una confesión que recupera su dignidad «nada de lo que le suceda puede usarle, aniquilarle, pues éste género de realidad, una vez conseguida, aparece invulnerable.»¹⁵

De esta manera, la confesión se convierte en la manera de afirmar la existencia, cuando esta parece perderse. No es de extrañar, en este sentido, que *Confesiones Profesionales* de José Gaos, sea uno de sus textos más importantes. Se trata de una revisión de la propia vida del filósofo, de la voluntad que le ha hecho sobreponerse, resistir, levantarse en medio de la ruina, el fracaso y el desengaño, para encontrar así su propia razón. Al hacerlo, construía una subjetividad que logra mantenerse a flote ante la sin razón del mundo, que le lleva a él, como a otros, al exilio. Por ello no es de extrañar que el filósofo rastree en sus *Confesiones* la voluntad que le hace mantenerse a él mismo en la filosofía en medio del desengaño que la multitud de pensamientos que forman su historia le muestran. 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. Anotemos aquí que en sus *Confesiones*, el sujeto al que Gaos hace referencia no es meramente un filósofo, sino un ser humano concreto

¹¹ Ibid, p. 24

¹² Ibid, p. 24.

¹³ Ibid, p. 65.

¹⁴ Ibid, p. 25.

¹⁵ Ibid, p. 107.

a 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.¹⁶ Juan David García Bacca posee también la obstinación de la vocación presente en los momentos decisivos de su vida para sostenerle. A la pregunta *quien*, García Bacca responde no sólo con la profesión (filósofo), sino también con la vocación musical: se reconoce como un filósofo de la música que ha marcado su camino, sea *La sinfonía de Júpiter* de Mozart, la primera y segunda parte de la *Scherezada* de Rimski Korsakov, la *séptima sinfonía* de Beethoven o la *tercera sinfonía* de Brahms¹⁷ y que remarca con ese *Paréntesis musical* de sus confesiones.¹⁸ Y es que como expone María Zambrano en *Hacia un Saber sobre el alma*, unos de sus libros fundamentales «...una vocación es la esencia misma de la vida, lo que la hace ser vida de alguien, ser además de vida, una vida. No otra cosa es lo que se ofrece en las páginas que siguen: huellas, signos de una vocación, de un querer ingenuo y espontáneo al que la soledad, el riesgo y la angustia, han hecho morir y resucitar.»¹⁹

La confesión nos lleva así, de manos de la vocación, a la búsqueda de un *yo* que conforma su vida en un relato hecho para sí mismo y para los demás, capaz de identificar al sujeto no sólo en el relato de sus acciones, sino también con los motivos de su acción porque, llegados a este punto, la identidad necesita ser rescatada y reconstruida en la posibilidad de volver a encontrarse y revelarse desde «... un ser, este que es el hombre, este que soy yo, que voy siendo en virtud de lo que veo y lo que padezco y no de lo que razono y pienso.»²⁰

No hablamos pues, en la confesión, de la mera autobiografía sin más, de la mera narración que cuenta hechos que le ocurren al *yo*, sino algo más que lo constituye: esa *perpetua necesidad de reconstruirse y de revelarse de contar-se, rehacer-se* de manera activa y pese a la fragmentación de su historia, a la cual se vio confrontado. «Y es que parece ser condición de la vida humana el tener que renacer, el haber de morir y resucitar sin salir de este mundo.»²¹ Existe así en *Delirio y destino* de María Zambrano la necesidad de la protagonista de revelar la propia vida, lo que entiende por su morir y re-nacer. Borrado su *yo*, desaparecidos sus referentes, «... Sin pretensión ni proyecto, sin esperanza ni temor... viviendo desde la verdad, de no ser, de no ser apenas nada»²² pues «...todo había ido cayendo; lo que se creía ser; su «ser»... ya sabía que no era...»²³ el exiliado tiene necesidad de *renacer*. Zambrano nos dice como «...al no haber podido morir, sentía que tenía que nacer por sí misma. Del primer nacimiento nadie recuerda nada. No hay conciencia que recoja ese temblor del ser arrojado expuesto repentinamente a la intemperie, sin asidero. La conciencia, ésta que ahora envolvía su soledad. Debíó de empezar a formarse entonces, en ese instante terrible en que hubo que abrir los ojos y respirar.»²⁴

¹⁶ Para Gaos en sus *Confesiones*, la existencia es un *proyecto vital e histórico*, vivido como vocación y disposición *conscientemente* asumida y compartida.

¹⁷ GARCÍA BACCA, *Confesiones* pp. 91-93.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹ ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987, p. 18.

²⁰ ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 30.

²¹ ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Op. Cit, p. 18.

²² ZAMBRANO, *Delirio y destino*, Op. Cit, p. 30.

²³ *Ibid.*, p. 29.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

TIEMPO Y CONFESIÓN

El hombre es un ente hecho de tiempo y de palabra, que se combaten en él. Su ser es la pugna entre estas dos potencias de él constitutivas
José Gaos, Orígenes de la filosofía y de su historia.

La confesión es así un *nacer*, un dar a luz, para tener conciencia por primera vez de nuestra vida, para volver así a encontrar un punto de apoyo para sostenernos: «Si nos detenemos en la historia individual,» —nos dice Zambrano— «podemos pensar que hay momentos en la vida de la persona en que se padece un ansia especial que se está a punto de lograr, cuando una persona despierta soñándose, cuando despierta porque su ensueño —su proyecto— se lo exige, le exige conocerse, conocer su pasado, liquidar las amarguras que guardaba en su memoria, poner al descubierto las llagas escondidas, realizar una acción que es a la par una confesión, ‘purificarse’ haciendo.»²⁵

Este andar o renacer para recuperarse, para purificarse el sujeto, abarca indudablemente al pasado. Toda confesión lo mira y lo recorre. Para el exiliado, en *la memoria* se encuentran los recuerdos que han de recomponerse para obtener el sentido de uno mismo, de la historia que quedó rota, pues como expresa Zambrano «Todo el que hace una confesión es en espera de recobrar algún paraíso perdido»²⁶ El sujeto, solo, debe de reconstruirse con los únicos referentes que posee: los que el mismo guarda en su memoria. Precisamente las *Confesiones* de García Bacca se abren con tres importantes palabras «*Memorabilia* (lo recordable), *Memorata* (lo recordado), *Memoranda* (lo recordando) a mis noventa años.»²⁷ Como puede observarse, la memoria juega el papel del mapa, no sólo de lo recordable, de lo digno de mención, de lo que se recuerda por profundidad, sino ese *recordando presente* que aclara las cuentas con nuestro proyecto. De esta manera, la confesión no es una simple reunión de memorias, sino de recuerdos pues como nos dice José Gaos «En las confesiones pueden entrar hasta los recuerdos del porvenir.»²⁸

Por ello las *Confesiones* se encuentran separadas, en la obra de García Bacca de su *autobiografía exterior e intelectual*: escribir una autobiografía supone, simplemente, interpretar los propios recuerdos, desde el tiempo de la enunciación mientras que «La confesión se verifica en el mismo tiempo real de la vida, parte de la confusión y de la inmediatez temporal. Es su origen...»²⁹ De esta manera, en *A modo de autobiografía*,³⁰ Zambrano aclara el título de su texto pues «resulta imposible... hacer eso que se llama una autobiografía, porque habría que hacerla en la forma más pura y transparente, es decir, incluyendo los momentos y las épocas de oscuridad, en que uno no se está presente a sí mismo.»³¹

Los relatos que saltan en el tiempo a pensamientos relacionados posteriores o anteriores en *las Confesiones* de García Bacca, muestran así esa narración que

²⁵ *Ibid*, p. 64.

²⁶ ZAMBRANO, *La Confesión*, Op. Cit, p. 47.

²⁷ GARCÍA BACCA, *Confesiones*, Op.Cit, p. 7.

²⁸ GAOS, *Confesiones Profesionales, Obras Completas XVII*, Op. Cit, p. 90.

²⁹ ZAMBRANO, *La Confesión*, Op. Cit, p. 27.

³⁰ ZAMBRANO María, «A modo de autobiografía» en *Pensadora de la Aurora*, *Anthropos* 70-71, Op.Cit, pp. 69-73.

³¹ *Ibid*, p. 69

busca unificar los tiempos de la conciencia para encontrar un sujeto renovado que de nueva cuenta sea capaz de narrar su vida. Con ello, quien se confiesa «espera que al expresar su tiempo se cierre su figura; adquirir, por fin, la integridad que la falta, su total figura.»³² Esta posibilidad de concebir la conciencia del ser humano como una unidad a través del tiempo depende de la posibilidad de rehacer una narrativa coherente de las experiencias personales. En este sentido como expresa Ricoeur «No hay ni una única interpretación de la realidad, ni una última interpretación de la vida. Toda la unidad del yo, de la tradición filosófica moderna, de Descartes a Kant, nos había legado, queda disuelta. Sólo nos queda el flujo de la historia o de las historias. No hay origen, solo sucesos, interpretaciones.»³³ Por ello la confesión, siguiendo a José Gaos, no narra lo que las cosas son, sino como las ve quien las narra. La confesión es el relato de esa perspectiva en la que vamos construyendo el propio *ethos* y en esa medida³⁴ Gaos muestra como «... las filosofías serían en suma, confesiones personales, de una verdad personal en cuanto verificables exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo...»³⁵ Así, las condiciones subjetivas del pensamiento se encuentran en la base de una identidad *que responde a una imagen nunca cerrada o definitiva*. Por ello, María Zambrano en *A modo de autobiografía*, nos expone la dificultad de asumir un *yo* seguro de sí mismo: «lo que más me ha costado trabajo es asumir este yo, el yo he hecho esto, el yo, no puedo con él. Yo no soy nadie, yo no soy ninguno y cómo si no soy ninguno puedo tener una autobiografía.»³⁶ Es imposible asumir de esta manera un *yo* rotundo, sólido: lo que muestra la confesión es así la fragilidad, la precariedad y la estructura temporal del ser humano. El que se confiesa no está así legitimándose o aceptándose como tal, sino que da cuenta de sus diversos intentos o actos, de sus impulsos por ser: «La confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto a tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aún sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por su horror de su ser a medias y en confusión.»³⁷

De esta manera, la confesión se presenta como un acto, capaz de transmitirnos y aclararnos la experiencia vital que muestra «... lo que la vida tiene de camino, de tránsito entre aquel que nos encontramos siendo y el otro hacia el que vamos...»³⁸ Por ello es también una «especie de procesión de los sueños objetivados en que el ser humano se revela a sí mismo y busca su lugar en el universo»³⁹

³² Ibid, p. 37.

³³ RICOEUR, Paul, «Narratividad, fenomenología y hermenéutica» en *Análisis*, Barcelona, UAB, 25, 2000. p. 193.

³⁴ GAOS, *Confesiones profesionales, Obras completas XVII*, p. 34.

³⁵ Ibid. p. 47.

³⁶ ZAMBRANO «A modo de autobiografía» en *María Zambrano. Pensadora de la Aurora, Anthropolos*, Op. Cit, p. 70.

³⁷ Ibid, p. 29. La pensadora separa a la confesión de la novela. Quien escribe una novela autobiográfica, para Zambrano, muestra una cierta complacencia ó aceptación de sí mismo, mientras que, aquel que realiza una confesión, no da este paso: la confesión, recordemos, muestra al sujeto en su fracaso, en su desnudez absoluta.

³⁸ ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Op. Cit, p. 62.

³⁹ ZAMBRANO, *El sueño creador*, Op. Cit, p. 77.

La confesión es así confesión no porque cuente hechos reales o supuestos, sino porque su autor ha sentido el ansia especial de despertar soñándose, en un sueño lúcido, que le exige conocerse para recuperar su capacidad de narración. Lo que importa así, no son los datos o detalles, sino el proceso que ha originado esa necesidad de despertar y ser conciente de nuestro nacimiento o renacimiento. Por ello, Zambrano en *Delirio y destino* es capaz de contarnos no sólo los hechos de su vida y de la historia, sino también el delirio de la existencia que se ve en *el afuera*, abriendo su conciencia al sacrificio y pérdida del espacio que significa para toda vida la marcha de la historia. En este sentido, la revisión de la propia experiencia vital que realiza José Gaos a través de sus *Confesiones profesionales* y *Confesiones de transterrado*, desglosa la manera de razonar que le lleva a concebir las ideas que rigen su visión del mundo, mostrándonos así, al igual que Juan David García Bacca, la génesis de los significados que ayudan a reconstruirse, más allá de los hechos que cuenta para revelarla.

De esta manera, la confesión ofrece tanto al pensamiento como al sujeto desamparado, la posibilidad de reconciliar las contradicciones que sufre, dándole la oportunidad de recuperar el propio vivir al descubrir ese corazón, en palabras de Zambrano, ese ser que late bajo los hechos. Esta es la esperanza que mueve realmente a quien busca confesarse.

LA CONFESIÓN Y EL OTRO

Me siento incapaz de revelar mi propia vida, quería, por el contrario, que alguien me la revelara, ser Miguel de Cervantes, el que reveló a Sancho su verdadero ser.
María Zambrano, A modo de autobiografía.

Hemos señalado como la confesión surge en el momento en que el ser humano se siente desamparado y con necesidad de revelar esa existencia que muestra, precisamente, su fragilidad. Es la fuerza de la desesperación lo que le hace hablar.⁴⁰ Por ello es un acto que pone al descubierto una existencia en busca de sustento y sentido: «Se confiesa el cansado de ser hombre, de sí mismo. Es una huida que al mismo tiempo quiere perpetuar lo que fue, aquello de que se huye. Quiere expresarlo para alejarlo y para ser ya otra cosa, pero quiere al mismo tiempo dejarlo ahí, realizarlo.»⁴¹

La confesión nos muestra desnudos, despojados de toda pretención de ser ante y por la conciencia. Es desprenderse de lo que hemos sido para dar cabida a algo diferente, a la esperanza que nunca abandonamos. En este sentido, la confesión no puede desvincularse del efecto que espera provocar en quien la lee y por ello busca «... llevarnos a hacer la misma acción que ha hecho el que se confiesa: ponernos como a él a la luz»⁴² Por que «... si no ejecuto lo que ejecutó el autor de la confesión, será en balde su lectura. Porque la confesión es una acción, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra...»⁴³ en la realidad, al leerla sentimos repetir aquello en nosotros mismos.»⁴⁴

⁴⁰ Ibid, pp. 32-33

⁴¹ Ibid, p. 35.

⁴² Ibid, p. 45.

⁴³ ZAMBRANO, *La Confesion* Op. Cit, p. 31.

⁴⁴ Ibid,, p. 30.

La confesión se presenta así como acción que transforma la vida para comprender, para despertar sin renunciar a ser, mostrando «el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como otro incompleto, esbozo nada más; trozo de sí mismo, fragmento. Y al salir, busca abrir sus límites, trasponerlos y encontrar, más allá de ellos, su unidad acabada. Espera, como el que se queja, ser escuchado; espera que al expresar su tiempo se cierre su figura; adquirir, por fin la integridad que le falta, su total figura.»⁴⁵ Espera así narrar una historia con sentido no sólo para sí mismo, sino para otro porque «El hablar a quien nos escucha nos descubre, sin que él nos diga nada, el grado de verdad y, sobre todo, el grado de convicción de lo que decimos. El que sabe escuchar hace de conciencia del otro y, así, sobreviene a veces un silencio: el silencio del que habla con su conciencia o ante ella.»⁴⁶

Esta declaración aparece como sombra y temor último de la confesión y de las palabras de la vida del exilio: *la de no ser comprendido, la de ni siquiera comprenderse a sí mismo*. Un temor que acompaña a José Gaos: «No hay forma de compañía, de comunicación, de identificación, que reduzca del todo, sin residuo. Que suprima, que *aniquile* a la soledad... —¿quizás porque la individuación, la soledad, sería— la nada misma, y ésta no podría anonadarse a sí misma. Por cuanto su anonadarse sería su ser nada?»⁴⁷ La confesión de nuestro padecer se topa con la incomunicabilidad, con la soledad, con la nada. Por ello la confesión es una llamada desesperada incluso, nos dirá Zambrano, a ese *otro* que es la divinidad. El sujeto no encuentra su camino, y por ello empieza a narrar su experiencia hasta encontrar su *yo*, hasta encontrar un sostén que le permita revelarse. Siente necesidad de que su vida tenga un sentido y en esa necesidad desespera. Separado de su historia, de su espacio, el exiliado se confiesa en su afán de encontrarse, de salvar una narración en el momento en que siente que su vida puede no tener significado. José Gaos nos cuenta en sus *Confesiones profesionales* como un día de marzo 1945⁴⁸ al momento de dirigirse a la universidad en un autobús urbano, solo, en medio de la gente, aislado e incomunicado, decide comenzar sus confesiones. Pero estas, después de enunciadas, parecen desdibujarse en la tristeza de poder no ser escuchado ni comprendido: «No niego que, además de la soledad, haya *todo* lo que se quiera: afirmo que *nada* de lo que se quiera reduce a *nada* la soledad —que quizás es ya, ella, la nada...»⁴⁹ Gaos, como otros exiliados, sentía con el paso del tiempo, borraba su nombre de la historia.

La posibilidad de constituirse en un *yo* que puede desdibujarse, se hace presente. La confesión se convierte entonces, más que nunca en el exilio y precisamente por el, en grito que «solamente se verifica con la esperanza de que lo que es uno mismo aparezca. Por eso muestra la condición de la vida humana tan tímida en contradicciones y paradojas.»⁵⁰

⁴⁵ Ibid, p. 37.

⁴⁶ ZAMBRANO, *Delirio y destino*, Op. Cit, p. 105.

⁴⁷ GAOS, *Confesiones profesionales Obras Completas XVII*, Op. Cit, p. 124.

⁴⁸ Ibid, p. 128.

⁴⁹ Ibid.p. 128.

⁵⁰ ZAMBRANO, *La Confesión*, Op. Cit, p. 38.

Al final, en el destierro, hemos encontrado la aparición de la sombra de una confesión en soledad, de una confesión en el abandono del exilio español de 1939 que es quizás la misma que el pensamiento sufre: «Este es mi mismo modo de vivir la soledad» –nos dice José Gaos— «¿no es algo perfectamente a contratiempo de este mi tiempo, tan social, tan de publicidad, tan de masas?... Porque es vivirse estando con los demás, andando entre los demás, pasando entre los demás, con la convicción, con la percepción de no estar en íntima, en real relación de convivencia entre ellos, sino en sola una relación de co presencia cuasi espectral, como de quien no es para ellos alma, sino sólo envoltura corporal, realmente presente, o de quienes son para uno fantasmas de idealismo solipsista.»⁵¹

Y es que nadie como el exiliado, que ha vivido no sólo el fracaso de su vida, sino el fracaso del proyecto moderno al dejarle abandonado, en el *afuera* de la historia, para mostrarnos una confesión que es a la vez su propia voz y la del sujeto moderno. Porque, en medio del abandono y el fracaso, la época moderna como nunca, nos ha mostrado en palabras de María Zambrano como «... lo grave es ser un extraño para sí mismo, haber perdido o no haber llegado a poseer intimidad consigo mismo; andar enajenado, huésped extraño en la propia casa... mundo de donde han huido las formas, quedando solo... el fantasma y el vacío. ¿No estará necesitado de una verdadera e implacable confesión?»⁵²

BIBLIOGRAFÍA

- CAUDET, FRANCISCO. *Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939* Colección Archivo II República española en el exilio. Madrid, Ed. Fundación Universitaria Española, 1997.
- GAOS, JOSÉ. *Obras completas VII. Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía*, México, UNAM, 1987
- *Obras Completas VIII Filosofía Mexicana de nuestros Días en torno a la filosofía mexicana sobre la filosofía y la cultura en México*, México UNAM, 1980
- *Obras Completas XVII: Confesiones profesionales y aforísticas*, México, UNAM, 1982.
- GARCÍA BACCA DAVID, *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos, 2000
- RICOEUR, PAUL, «Narratividad, fenomenología y hermenéutica» en *Análisis*, Barcelona, UAB, 25, 2000. p. 180-194.
- ZAMBRANO MARÍA. *Los Bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990
- *Delirio y Destino: los veinte años de una española*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1998.
- *La Confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 1995.
- *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000.
- *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986.
- *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987.
- «A modo de autobiografía» en *María Zambrano. Pensadora de la Aurora*, Anthropos, p.69-71.

⁵¹ GAOS, *Confesiones profesionales Obras Completas XVII*, Op. Cit, pp. 125-126.

⁵² ZAMBRANO, *La Confesión*, Op. Cit, p. 108.

Nietzsche y la polémica sobre la interpretación de la catarsis trágica en la filología clásica alemana del siglo XIX

Francisco Arenas-Dolz¹

Universitat de València

Abstract: The purpose of this paper is to attempt a new understanding of the role of catharsis in Nietzsche's writings that has been unnoticed up to now by contemporary scholars. The first part of this article draws attention to the historical, literary and philological background from which Nietzsche construed his categories of apollinean and dionysiac. In the second part of the article is offered an approach to Nietzsche's idea of "tragic" as he presented it in *The Birth of Tragedy*. The third part of the paper presents the philological controversies concerning the tragic effect of Aristotelian catharsis, translated according to some interpreters as purification (Lessing), compensation-reconciliation (Goethe) or discharge (Bernays), and shows that Nietzsche's position is indebted to Ueberweg's reading of catharsis as liberation in his German translation of Aristotle's *Poetics*.

Keywords: Aristotle. Catharsis. Nietzsche. Poetics. Ueberweg. Tragedy.

En 1968 Karl Gründer publicó un famosísimo artículo dedicado a Jacob Bernays y la controversia sobre la *κάθαρσις*². Este artículo sirvió para devolverle a Bernays la relevancia que le pertenece y todo lo que allí dice Gründer es correcto, pero incompleto. Gründer, autor de notables ensayos sobre Johann Georg Hamann, Paul Yorck von Wartenburg, Spinoza o Georg Simmel y estudioso del pensamiento ilustrado, incluso en su forma judía, la Haskalá, nos presenta en su trabajo una contribución pionera al estudio de la evolución de la filología clásica alemana en el siglo XIX y hace una importante alusión a la influencia de Bernays en Friedrich Nietzsche. La lectura del artículo de Gründer, muchas veces plagiado sin ser citado y otras mencionado acriticamente, deja la impresión de que al discutir el concepto de *κάθαρσις* Nietzsche

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

² Cf. Gründer, K., *Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis*, in: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, cit., pp. 495-528. Reimpr. in: Luserke, M. (ed.), *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Wirkung im 19. und 20. Jahrhundert*, Georg Olms, Hildesheim 1991, pp. 352-385.

sólo hubiera tenido en cuenta las tesis de Bernays expuestas en su escrito *Die Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (1857)³. Esto ha ocultado que la discusión sobre el tema era muy variada y ha supuesto un notable empobrecimiento de la tradición, pues ha impedido conocer que Nietzsche se encontraba en medio de una encendida polémica sobre el concepto de κάθαρσις en la que participaron muchos personajes importantes de aquel momento, a muchos de los cuales leyó Nietzsche, posicionándose a favor o en contra. Por tanto, me parece oportuno intervenir en este debate para demostrar que la tesis de Bernays sobre la catarsis no fue la única conocida por Nietzsche, sino que éste conoció otras y las tuvo en cuenta, adoptando una posición propia.

Mis observaciones tendrán el siguiente desarrollo: (i) en primer lugar se expondrán brevemente las tesis de Gründer sobre el influjo de Bernays en Nietzsche, que han eclipsado otras lecturas acerca de la interpretación nietzscheana de la κάθαρσις aristotélica, como las de P. Yorck von Wartenburg, E. Müller, A. Torstrick, L. Spengel, G. Teichmüller, J.H. Reinkens o F. Ueberweg; (ii) se insistirá en la importancia que tuvieron para Nietzsche sus lecturas de Ueberweg, autor conocido y directa o indirectamente aludido por él en numerosas ocasiones; (iii) se señalarán las ideas expuestas por Ueberweg en relación a los efectos de la tragedia, en particular en su artículo *Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und der Wirkung der Kunst*, así como en una extensa nota del § 50 de su conocido *Grundriss der Geschichte der Philosophie*,

³ Para un elenco no exhaustivo de los autores en los que han influido las tesis de Gründer sobre la conexión entre Bernays y Nietzsche, cf. Bach, H.I., *Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Mohr, Tübingen 1974; Reibnitz, B. von, *Vom ‚Sprachkunstwerk‘ zur ‚Leselitteratur‘. Nietzsches Blick auf die griechische Literaturgeschichte als Gegenwurf zur aristotelischen Poetik*, in: *‚Centauren-Geburten‘. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Borsche, T./Gerratana, F./Venturelli, A. (eds.), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1994, pp. 47-66; Crescenzi, L., *Philologie und deutsche Klassik. Nietzsche als Leser von Paul Graf Yorck von Wartenburg*, in: *‚Centauren-Geburten‘*, cit., pp. 208-216; Gentili, C., *Bernays, Nietzsche e la nozione del tragico: alle origini di una nuova immagine della Grecia*, in: «Rivista di Letterature moderne e comparate», 47, 1994, pp. 35-66 (reimpr. ampliado en Id., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1996, pp. 294-336); Id., *Autonomia ed eteronomia della mimesis. La catarsi aristotelica nell'interpretazione di Jacob Bernays*, in: «Studi di estetica», 9, 1994, pp. 99-141 (reimpr. en Id., *Ermeneutica e metodica*, cit., pp. 253-293); Id., *Edipo e Nietzsche: pathos, mito, dialettica nella "Nascita della tragedia"*, in: «Poetiche. Letteratura e altro», 4-5, 1996, 9-42 (reimpr. en Id., *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998, 19-51); Ugolini, G., *„Philologus inter philologos“*. *Friedrich Nietzsche, die Klassische Philologie und die griechische Tragödie*, in: «Philologus», 147, 2003, pp. 316-342; Lawrenz, S., *Ästhetisches Mitleid: Lessing - Bernays - Nietzsche*, Freie Universität Berlin, Berlin 2007; Most, G.W., *Nietzsche gegen Aristoteles mit Aristoteles*, in: Vöhler, M./Linck, D., *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten: Transformationen des aristotelischen Modells seit Bernays, Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2009, pp. 51-62; Wilm, M.-C., *Die Grenzen tragischer Katharsis. Jacob Bernays' "Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles" (1857) im Kontext zeitgenössischer Tragödientheorie*, in: Vöhler, M./Linck, D., *Grenzen der Katharsis in den modernen Künsten*, cit. pp. 21-50.

y se aclarará cómo estas consideraciones influyeron en la traducción y comentarios de la *Poética* de Aristóteles publicada por Ueberweg en 1869, subrayando el papel destacado de este filósofo en la polémica sobre la κάθαρσις; (iv) finalmente, trataré de mostrar la proximidad de ambos autores en la interpretación de la κάθαρσις, indicando algunos matices que pudieron resultar de interés para Nietzsche. En cualquier caso, mi artículo se propone ofrecer al lector la pluralidad de las interpretaciones conocidas por Nietzsche, si bien, y por cuestiones de espacio, se atenderá especialmente a la lectura de Ueberweg.

1. En los capítulos 21 y 22 de *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche retoma el tema del efecto causado por la tragedia, tema tratado por él en el capítulo 8 al abordar el éxtasis dionisiaco. ¿En qué consiste el efecto de la tragedia? Nietzsche señala dos componentes esenciales: por una parte, la música con su valor universal, por otra parte, el mito y sus héroes protagonistas de acontecimientos dominados por el sufrimiento, que se caracteriza como un “símbolo sublime”. Pero para que el efecto de la tragedia se realice concretamente es necesario que el espectador tenga una actitud específica, que sea un espectador “trágico”, es decir, “dionisiacamente receptivo”.

Resulta evidente que en la explicación nietzscheana de los efectos de la tragedia musical el aspecto preponderante y dominante es el dionisiaco. En efecto, la “magia dionisiaca” estimula los impulsos apolíneos y los pone a su servicio. El blanco de Nietzsche en estas páginas es Aristóteles y, en particular, su teoría de la κάθαρσις trágica. El pasaje crucial es el del capítulo 6 de la *Poética*, donde el filósofo griego ofrece una definición de la tragedia y escribe:

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῃ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας, δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαινούσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν⁴.

Sobre esta definición pesa una amplia exégesis crítica, ya a partir de las primeras traducciones y los primeros comentarios renacentistas, en el curso de la cual el término κάθαρσις ha sido traducido e interpretado de formas múltiples⁵. En la época de

⁴ Aristóteles, *Poética*, 6, 1449b 21-28, ed. Kassel.

⁵ Cf. Döring, A., *Die Kunstlehre des Aristoteles. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, H. Dufft, Jena 1876; Laehr, H., *Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles*, G. Reimer, Berlin 1896.

Nietzsche el modelo hermenéutico predominante a propósito del concepto de *κάθαρσις* era el definido por Lessing en su *Hamburgische Dramaturgie* (1768), donde la *κάθαρσις* aristotélica se entiende en primer lugar como el fin imprescindible de la tragedia y es descrita como un proceso de “purificación” (*Reinigung*) moral, mediante el cual los afectos se transforman en “actitudes virtuosas” con un efecto de elevación tanto ético como intelectual del espectador⁶. Este fue el modelo que se impuso, a pesar de las objeciones de Goethe, que prefería interpretar la *κάθαρσις* trágica como fenómeno estético y precisamente como necesario “reequilibrio” (*Ausgleichung*) y “reconciliación” (*Versöhnung*) de los afectos⁷.

Contra Lessing y su interpretación moral polemizará Bernays⁸. Frente a las tesis lessinguianas, Bernays presentará una interpretación de la *κάθαρσις* trágica como una especie de terapia homeopática de los afectos, capaz de alcanzar una “descarga” (*Entladung*) de tales afectos “acompañada de alivio”⁹. Además, Bernays, y este es el aspecto más significativo para Nietzsche, había sostenido que era necesario volver a relacionar los efectos propios de la tragedia con las prácticas orgiástico-extáticas del culto dionisiaco, de las que derivaría la tragedia. Las tesis de Bernays suscitaron una viva polémica. Nietzsche encontrará en Bernays un excelente aliado para la concepción del efecto trágico que presenta en *Die Geburt der Tragödie*, donde rechaza cualquier planteamiento moralista. Nietzsche se apoyará en la interpretación de Bernays, para quien el concepto de *κάθαρσις* derivaba del léxico de la medicina y, por tanto, debe ser entendido en el sentido metafórico de “descarga” (*Entladung*), sin implicación alguna de tipo moral.

Nietzsche había leído los estudios de Bernays y el uso que hace en *Die Geburt der Tragödie* de algunas expresiones, como “descarga aliviadora” (*erleichternde Entladung*), expresión propuesta por Bernays para traducir el término *κάθαρσις*, confirma ciertas afinidades entre ambos autores. Además, es muy probable que

⁶ Cf. Lessing, G.E., *Hamburgische Dramaturgie* (1768), in: *Werke. Sechster Band*, G.J. Göschen, Leipzig 1867 (BN).

⁷ Cf. Goethe, J.W., *Nachlese zu Aristoteles' Poetik* (1827), in: *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Dreiunddreißigster Band*, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg 1857 (BN), pp. 12-15.

⁸ Cf. Bernays, J., *Ergänzung zu Aristoteles Poetik*, in: «Rheinisches Museum», 8, 1853, pp. 561-596; Id., *Die Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, in: «Abhandlungen der historisch-philosophischen Gesellschaft in Breslau», 1, 1857, pp. 135-202; Id., Bernays, J., *Brief an Leonhard Spengel über die tragische Katharsis des Aristoteles*, in: «Rheinisches Museum», 14, 1859, pp. 367-377.

⁹ Cf. Bernays, J., *Die Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, cit.

Nietzsche hubiera oído hablar de Bernays a su maestro Friedrich Ritschl. Bernays era hijo del rabino Isaac Bernays, propugnador de una reforma en sentido conservador del judaísmo y exponente de un judaísmo “romántico”, el cual veía en el retorno a los orígenes “orientales” de la religión judía un eficaz freno a los estímulos liberales que comenzaban a manifestarse en aquellos años en las comunidades judías alemanas. La pasión por los estudios filológicos mitigó algo, en Bernays, la rigurosa ortodoxia de la educación paterna, pero no hasta el punto de hacerle abrazar el cristianismo, condición indispensable, en los Estados alemanes de la época, para ingresar en la carrera de docente universitario. En la Universidad de Bonn Bernays se convirtió en discípulo de Friedrich Ritschl, que más tarde será maestro también de Nietzsche, pero su opción religiosa no le permitirá ascender más allá del cargo de profesor extraordinario del Seminario de teología judía de Breslau y, más tarde, de bibliotecario jefe (*Oberbibliothekar*) de la Universidad de Bonn¹⁰.

Además, en su dura polémica contra la filología académica Nietzsche encuentra en Bernays un precedente significativo. En su escrito sobre los efectos de la tragedia, Bernays se refiere al horizonte teórico que fundamenta y legitima su trabajo. Al comentar su propuesta de traducción para el discutido pasaje de la *Poética* que contiene la referencia a la *κάθαρσις*, Bernays advierte que “esta traducción no se permite la más mínima libertad, sino que en parte satisface la necesidad de una traducción explicativa (*eine erklärende Uebersetzung*) y en parte hace uso de un derecho hermenéutico indudable (*ein unzweifelhaftes hermeneutisches Recht*)”. De ahí se deduce que en su modo de concebir el trabajo interpretativo habría tres fases: método, explicación (*Erklärung*), hermenéutica. Así, en su trabajo sobre la *κάθαρσις*, Bernays intenta enunciar, en primer lugar, una conexión de sentido específica, directamente presente en los textos de Aristóteles, a saber, la conexión entre los términos *λατρεία* y *κάθαρσις*, tal como aparece en *Pol.* VIII 7, 1342a 10-11; en segundo lugar, busca la confirmación de este sentido en el contexto formado por los escritos de aquellos autores neoplatónicos (Porfirio, Jámblico, Proclo) de los que Bernays, que intenta refutar su inspiración neoplatónica, supone que han retomado el texto de Aristóteles. El resultado final de la interpretación de Bernays implica un desplazamiento de los parámetros en los que encuadrar el tratado sobre la *Poética* y la figura de su autor. Estamos ante un resultado

¹⁰ Los estudios iniciados en Alemania por Karlfried Gründer y Hans I. Bach han devuelto en la actualidad a Bernays la relevancia que le corresponde. Cf. Gründer, K., *Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis*, cit., pp. 495-528 y Bach, H. I., *Jacob Bernays*, cit.

“filosófico” basado en un análisis directo del texto. Esto corresponde a una doble articulación del procedimiento interpretativo que Bernays resume en la fórmula “hermenéutica metódica”¹¹. Con esta expresión, Bernays indica no sólo la exigencia de una rigurosa adecuación al texto, sino también la necesidad de integrar esta exigencia mediante una interpretación que conduzca a una “explicación”, combinando así la interpretación gramatical y la filosófica, necesarias ambas para una comprensión plena del objeto de la ciencia filológica. Quizá se pueda ver aquí la confluencia de dos tradiciones filológicas – la filología clásica y la exégesis bíblica – que no por casualidad están ambas presentes en la formación del judío Bernays. En definitiva, Bernays plantea la necesidad de una redefinición de las tareas de la filología que tenga en cuenta el planteamiento hermenéutico; que reconsidere la relación entre texto e intérprete a la luz de la relación pregunta-respuesta, frente a las razones de una filología científica opuesta a una libre interpretación literaria o filosófica.

Debe reconocerse a Bernays el mérito que le pertenece no sólo por abrir el camino hacia una comprensión menos precaria de la *κάθαρσις* aristotélica, sino también por la influencia que su interpretación produjo en la visión nietzscheana de la cultura griega.¹² Sin embargo, sabemos por una carta de Cosima Wagner a Nietzsche del 4-12-1872¹³ y por otra carta de Nietzsche a Erwin Rohde del 7-12-1872¹⁴ que Bernays calificó como suyas las tesis defendidas por Nietzsche en *Die Geburt der Tragödie*, “sólo [que] muy exageradas” (*nur stark übertrieben*). Por ello considero que la influencia de Bernays sobre Nietzsche ha sido ponderada en exceso viendo en ambos una concepción similar de la *κάθαρσις* y que por desgracia se han desatendido otras fuentes no menos importantes¹⁵. En resumen: Nietzsche adopta en *Die Geburt der Tragödie* el vocabulario de Bernays, pero no la totalidad de lo que eso implica.

¹¹ Cf. Gentili, C., *Sul camino di un'ermeneutica metodica*, en Id., *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, cit., pp. 13-18, que sigue a Gründer, K., *Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis*, cit., p. 505, donde se alude al proyecto hermenéutico de Bernays.

¹² Cf. Gentili, C., *Bernays, Nietzsche e la nozione del tragico: alle origini di una nuova imagine della Grecia*, cit.; Id., *Autonomia ed eteronomia della mimesis. La catarsi aristotelica nell'interpretazione di Jacob Bernays*, cit.; Id., *Edipo e Nietzsche: pathos, mito, dialettica nella "Nascita della tragedia"*, cit.

¹³ Cf. KGB II/4, pp. 142-145, aquí p. 143.

¹⁴ Cf. KGB I/3, pp. 96-98, aquí p. 97.

¹⁵ En este mismo sentido se expresan M.S. Silk y J.P. Stern cuando afirman: “N.’s debt to Bernays, however, should not be overstated [...] *BT* is not about katharsis and it is not as if N. even accepted that tragedy has a ‘cathartic’ effect. It is also worth noting that Bernays’ book (*Aristoteles über Wirkung der Tragödie*) is one of those that N. borrowed from the Basle University Library at a late stage in his work on *BT* [...] only after much of the book, and his thoughts as a whole, were already formed [...] However, he certainly knew and valued Bernays’ interpretation of Aristotle before that” (Cf. Silk, M.S./Stern, J.P., *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 415, n. 97).

2. De una de esas fuentes voy a hablar ahora. Se trata de Friedrich Ueberweg (1826-1871). Es probable que Nietzsche leyese la extensa necrológica en recuerdo de Ueberweg publicada el mismo año de la muerte de este, por Friedrich Albert Lange (1828-1875)¹⁶. En esta necrológica Lange, cuya *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) influyó poderosamente en Nietzsche¹⁷, proporciona una visión general de la vida y la obra de su difunto amigo. A continuación se ofrece un resumen de la necrológica de Lange. En primer lugar, he aquí los datos fundamentales de la vida de Ueberweg.

Friedrich Ueberweg (22 de enero de 1826-9 de junio de 1871) nació en Leichlingen, población de la Prusia renana, donde su padre era pastor luterano. Tras la temprana muerte de su padre, su madre se trasladó con el hijo a la casa del abuelo materno, el pastor Böddingen, que vivía en Ronsdorf. La madre dedicó toda su vida a la educación de su hijo. Lo acompañó cuando realizó sus estudios medios y también los universitarios. Y lo mantuvo con sus escasos medios durante los largos años de penuria en que Ueberweg fue *Privatdozent* en Bonn.

Ueberweg realizó sus estudios medios en el Instituto de Elberfeld. En su certificado final de bachiller se destacan sus buenos conocimientos de matemáticas y su insólita agudeza en el pensar formal. Empezó sus estudios universitarios en la Universidad de Göttingen, donde asistió a clases de Hermann, Schneidewin, Lotze y Havemann. Y los continuó en la Universidad de Berlín. Aquí escuchó las lecciones, entre otros, de Böeckh, Heyse, Beneke, Michelet, Trendelenburg y Ranke. Puso especial interés en los estudios filológicos, asistiendo a los seminarios de Boeckh y Lachmann. En filosofía la influencia más poderosa la recibió de Beneke. Y aunque en su *System der Logik* parece destacar fundamentalmente la influencia de Trendelenburg, la figura clave es Beneke. Ello le acarreó el mote de “benekiano”, cosa que no favoreció en nada su carrera como

¹⁶ Cf. Lange, F.A., *Friedrich Ueberweg*, in: «Alpreußische Monatschrift», 8, 5/6, 1871, pp. 487-522. Un ejemplar de este número de la revista, con el artículo de Lange, puede consultarse en la biblioteca de la Universidad de Basilea. Magazin. Steff 57.

¹⁷ Cf. Salaquarda, J., *Nietzsche und Lange*, in: «Nietzsche-Studien», 7, 1978, pp. 236-253; Id., *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche*, in: «Studi Tedeschi», 22, 1979, pp. 133-160; Stack, G.J., *Lange and Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1983; Breazeale, D., *Lange, Nietzsche, and Stack: The Question of Influence*, in: «International Studies in Philosophy», 21, 1989, pp. 91-103; Seigfried, H., *Opposing Science with Art, Again? Nietzsche's Project According to Stack*, in: «International Studies in Philosophy», 21, 1989, pp. 105-111; Stack, G.J., *From Lange to Nietzsche: A Response to a Troika of Critics*, in: «International Studies in Philosophy», 21, 1989, pp. 113-124; Wilcox, J.T., *The Birth of Nietzsche out of the Spirit of Lange*, in: «International Studies in Philosophy», 21, 1989, pp. 81-89; Hussain, N.J.Z., *Nietzsche's Positivism*, in: «European Journal of Philosophy», 12, 2004, pp. 326-368.

docente. Ueberweg se doctoró en la Universidad de Halle, en el verano de 1850, con una tesis enviada desde Berlín y titulada *De elementis animae mundi Platonicae*.

El propósito de Ueberweg era dedicarse a la carrera docente en la enseñanza media, para lo cual realizó brillantemente el examen oral que lo capacitaba para ejercerla. Pero, aunque en ello le ayudaron mucho sus antiguos profesores del Instituto de Elberfeld, pronto quedaron de manifiesto sus carencias pedagógicas para la enseñanza media. Ueberweg renunció a esa dedicación y el 13-11-1852 obtuvo en la Universidad de Bonn la *venia docendi* para enseñar filosofía como *Privatdozent*. Ueberweg se trasladó a Bonn con su madre, cuya exigua pensión de 200 táleros era la única base segura de su subsistencia. En la Universidad de Bonn no encontró Ueberweg ningún apoyo entre los catedráticos allí ejercientes, ya que no había estudiado allí. Tampoco fue grande su éxito con los estudiantes. La parte principal de sus oyentes eran los bachilleres que Eichoff y Bouterwek, profesores de los Institutos de Duisburg y Elberfeld, le enviaban.

Lange conoció a Ueberweg en el otoño de 1855, cuando el primero llegó a Bonn también como *Privatdozent*, y pronto se hicieron amigos. De estos años nos ha dejado Lange en su necrológica un vivo recuerdo. En él destaca la inmensa memoria y la capacidad para la discusión formal de su amigo. Ambos daban extensos paseos por los alrededores de la ciudad intercambiando experiencias y conocimientos. En el verano de 1857 Ueberweg publicó su *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren*, obra que, aunque al principio no logró el reconocimiento que merecía, sí fue apreciada más tarde como una aportación respetable.

La carrera docente de Ueberweg dio un pequeño vuelco cuando ganó el premio convocado por la Academia de Ciencias de Viena sobre “la autenticidad y sucesión de los estudios platónicos”. Ese escrito, que fue redactado en Bonn en 1859, no fue publicado hasta 1861 con el título *Über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften*. Ritschl, el futuro maestro de Nietzsche en Bonn, apreció extraordinariamente la excelencia filológica de la obra. Animado por ese juicio, Ueberweg se trasladó a Berlín en el otoño de 1858 con el propósito de conseguir en aquella universidad una cátedra extraordinaria. Pero, como dice graciosamente Lange en su necrológica, “fue enviado de Poncio a Pilato” y de nada valieron sus esfuerzos¹⁸.

Por fin, en la primavera de 1862 Ueberweg fue nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Königsberg. Ello supuso el final de sus penurias económicas, ya que

¹⁸ Lange, F.A., *Friedrich Ueberweg*, cit., p. 499.

allí su sueldo doblaba el que recibía en Bonn. El 7 de mayo empezó allí sus clases dedicadas a Kant, con una asistencia de quince oyentes. En cambio, en su curso sobre la historia de la filosofía griega sólo tuvo cuatro. Entre tanto, en 1861 Ueberweg había aceptado el encargo de la editorial berlinesa Mittler & Son para escribir su famoso *Grundriss*. Ya tenía muy avanzada la redacción de esa obra cuando, como se ha dicho, fue nombrado catedrático extraordinario en Königsberg en la primavera de 1862. La primera parte del *Grundriss* apareció a comienzos de noviembre de 1862 y su éxito fue inmediato. Así como su *System der Logik* dio pocas alegrías al editor (este se quejaba de que durante el primer año sólo se habían vendido 150 ejemplares), la casa Mittler & Son pudo comunicar pronto al autor que las ventas del *Grundriss* eran extraordinarias y superaban todas las expectativas.

A partir de ese momento Ueberweg se convirtió, por así decirlo, en esclavo de esa obra suya, ya que las continuas reediciones, siempre mejoradas y ampliadas, le obligaron a dedicar una inmensa cantidad de tiempo de su vida a su actualización. Ello no le impidió, sin embargo, seguir publicando otras obras. La más importante para nosotros, por lo que luego diremos, es la traducción y comentario de la *Poética* de Aristóteles. Se publicó como volumen 19 en la famosísima *Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit. Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen von J.H. von Kirchmann*. Apareció en Berlín en 1869 en la editorial L. Heimann y su título exacto es: *Aristoteles über die Dichtkunst. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Dr. Friedrich Ueberweg, ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Königsberg*. La obra contiene, en primer lugar, una “*Vorrede des Uebersetzers*”, en las páginas III-VI; viene a continuación, en las páginas 1-48 la traducción; los extensísimos comentarios ocupan las páginas 49-98 y el “*Anhang*” las páginas 99-112.

En la primavera de 1863 Ueberweg contrajo matrimonio en Königsberg con Luise Panzenhagen, hija de un adinerado comerciante de Pillau, con la que tuvo cuatro hijos. Ueberweg fue un padre excelente que por desgracia fue arrebatado a sus hijos demasiado pronto, ya que falleció a consecuencia de una coxitis en junio de 1871. Todo lo anterior era necesario para comprender mejor las relaciones de Nietzsche con Ueberweg.

Sin duda, movido por la fama que había alcanzado el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Nietzsche adquirió, siendo estudiante en Leipzig, los tres tomos de esa obra el 5-10-1867 en la librería Domrich de Naumburg. Desde el 9-4-1868 estos tres tomos habían sido encuadernados por G. Jacobi de Naumburg en un único volumen, que se conserva en la biblioteca personal de Nietzsche con varias marcas de lectura¹⁹. En varias anotaciones preparatorias para trabajos filológicos, fechadas entre octubre de 1867 y abril de 1868, hay pruebas de que Nietzsche leyó y se interesó por este trabajo de Ueberweg. Así, en unas *Notizen zum Demokritenaufsatz* podemos encontrar una cita cuya fuente directa es Ueberweg:

„Er setzte das selige Leben in die Erkenntniß der Dinge, er wollte durch Erforschung der Natur erreichen guten Muths zu sein. εὐθυμία und ἀθαμβία nennt er desh. das höchste Gut.“ <Cic.> *de fin.* V. 29²⁰.

Es sabido, por una carta de Nietzsche a su madre y a su hermana escrita desde Wittekind el 1-7-1868, que aquel les pide el envío, entre otras obras, del *Grundriss* de Ueberweg, que ya era entonces de su propiedad²¹. En los apuntes preparatorios para un escrito *Zu Schopenhauer*, Nietzsche ataca la crítica de Ueberweg a Schopenhauer con las siguientes palabras:

¹⁹ Cf. Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Von Dr. Friedrich Ueberweg, Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen und Litteratoren-Register versehene Auflage*, E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1867 (BN); Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Von Dr. Friedrich Ueberweg, ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage*, E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1866 (BN); Id., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Von Dr. Friedrich Ueberweg, ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage*, E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1866 (BN).

²⁰ BAW 3, p. 328. Cf. también BAW 3, p. 446, donde se señala como fuente Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Von Dr. Friedrich Ueberweg, Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg. Dritte, berichtigte und ergänzte und mit einem Philosophen und Litteratoren-Register versehene Auflage*, cit., p. 75.

²¹ KGB I/2, pp. 295-297, aquí p. 295: „Es fehlen mir wesentlich Kleider, Stiefeln, Bücher. (Von letzteren schicke mir, liebe Lisbeth, Ueberweg, Geschichte der Philosophie, Bernhardy römische Litterat.gesch., Bernhardy griech. Litterat.gesch. (noch uneingebunden.) Krüger griech.Grammatik. Bergk Poetae lyrici Graeci. Schopenhauer, Parerga (W. Pinder hat sie) Die Bücher von Pforte schickt nur wieder zurück. (der name „Volkman“ oder das Zeichen der Pfortner Bibliothek ist darin)“

In der That darf nicht geleugnet werden, daß auf jenen Satz den wir als den Inbegriff des Sch. Syst<ems> vorangetellt haben, von vier Seiten aus erfolgreiche Angriffe gemacht werden könn<en>.

1. Der erste, und der allgemeinste, gegen Schopenhauer nur insofern gerichtet als er hier nicht, wo es nöthig war über Kant hinaus gieng, hat den Begriff eines Dings an sich im Auge und sieht in demselben um mit Überweg zu reden „nur eine versteckte Kategorie“²².

Esta anotación hay que relacionarla con un pasaje de una carta de Nietzsche a Deussen, escrita desde Leipzig y fechada en la segunda mitad de octubre de 1868, donde Nietzsche también ataca la crítica de Ueberweg a Schopenhauer utilizando el siguiente juego de palabras: “gewisse<r> überverwegne<r> Überwege und in der Philosophie nicht heimische<r> Hayme”²³.

También en otras anotaciones de este mismo período Nietzsche deja huellas de sus lecturas del *Grundriss* de Ueberweg:

Demokrit wurde zum Schüler des Xenophanes gemacht, weil sie beide Skeptiker sind v. IX. Pyrrho. 7. Xenophanes verspottet den Seelenwandrungs<glauben> des Pythag. Überweg. p. 48. ? Grote²⁴

In Überwegs Grundriß der Philosophie Band I S. 98 Aufl. 3 findet sich eine Zeitbestimmung des neuerdings oft erwähnten Cynikers Menippus, die im schroffen Gegensatz zu der herrschenden Meinung steht²⁵.

También Jonathan Barnes, en un excelente estudio acerca de los trabajos de Nietzsche sobre Diógenes Laercio, se refiere a la opinión de Freudenthal, según el cual, la *Grundhypothese* de Nietzsche, a saber, que la fuente de Diógenes Laercio es Favorino, la sacó Nietzsche del *Grundriss* de Ueberweg²⁶.

Volvemos a encontrarnos con la presencia de Ueberweg en las anotaciones 26[1] a 26[5] y 26[7] de 1873, donde Nietzsche se refiere explícita o implícitamente al

²² BAW 3, p. 354.

²³ KGB 1/2, pp. 327-330, aquí p. 328. Cf. Barbera, S., *Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches: Rudolf Hayms Aufsatz ‚Arthur Schopenhauer‘*, in: «Nietzsche-Studien», 24, 1995, pp. 124-136, aquí p. 133, n. 37.

²⁴ BAW 4, p. 38.

²⁵ BAW 5, p. 161.

²⁶ Cf. Barnes, J., *Nietzsche and Diogenes Laertius*, in: «Nietzsche-Studien», 15, 1986, pp. 16-40, aquí p. 37 y n. 77.

Grundriss de Ueberweg, tal como ha demostrado Mattia Riccardi²⁷. En esta misma línea, Nikolaos Loukidelis señala a Ueberweg como una de las fuentes que Nietzsche usó para entender el *cogito* cartesiano²⁸.

Nietzsche recurrió también al *Grundriss* para elaborar las anotaciones preparatorias de sus lecciones. Nos encontramos con numerosas citas implícitas de esta obra de Ueberweg en sus lecciones sobre *Die vorplatonischen Philosophen* (WS 1869/70, SS 1872, WS 1875/76, SS 1876). La única referencia explícita a Ueberweg aparece hacia el final del manuscrito de estas lecciones, al ocuparse de Sócrates, donde Nietzsche se apoya en la autoridad de aquel para fijar la fecha de nacimiento del filósofo griego²⁹. Como han mostrado Paolo D'Iorio y Francesco Fronterotta las citas implícitas de Ueberweg en estas lecciones son abundantes y podemos encontrarlas, por ejemplo, en la lección 9, sobre Heraclito, donde Nietzsche se sirve, además de los testimonios de Diógenes Laercio, de los trabajos de filólogos y filósofos coetáneos suyos como Bernays, Zeller, Ueberweg, Lassalle, Liebmann y Lange³⁰. También en otros muchos pasajes de esta lección Nietzsche parafrasea, sin citarlo, a Ueberweg³¹.

Sin embargo, Nietzsche no sólo estudia esta obra de Ueberweg, sino que en otra anotación, fechada entre octubre de 1867 y abril de 1868, muestra su interés por leer el libro de Ueberweg titulado *System der Logik und Geschichte der logischen Lehre* (1837)³².

Al interés de Nietzsche por estas obras de Ueberweg hay que sumar la importante circunstancia de que Nietzsche adquiriese un ejemplar de la *Poética* de Aristóteles traducida y comentada por Ueberweg y publicada en 1869³³. Este ejemplar se conserva

²⁷ Cf. KGW III/4, pp. 171-175; cf. Riccardi, M., *Nachweis aus Friedrich Überweg, "Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil. Die Neuzeit" (1866)*, in: «Nietzsche-Studien», 38, 2009, p. 323, n. 1.

²⁸ Cf. Loukidelis, N., *Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des cartesischen cogito ergo sum*, in: «Nietzsche-Studien», 34, 2005, pp. 300-309, esp. pp. 300-304 y p. 308.

²⁹ Cf. KGW II/4, p. 351, n. 42. Cf. Nietzsche, F., *Les philosophes préplatoniciens suivi de Les διαδοχαί des philosophes. Textes établis d'après les manuscrits, par Paolo D'Iorio. Présentés et annotés par Paolo D'Iorio & Francesco Fronterotta. Traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand*, Éditions de l'Éclat, Paris 1994, p. 240 y p. 358, n. 9.

³⁰ Cf. Nietzsche, F., *Les philosophes préplatoniciens*, cit., p. 77 y p. 310, n. 3.

³¹ Para una identificación de estos pasajes, cf. Nietzsche, F., *Les philosophes préplatoniciens*, cit., p. 275, n. 2, p. 285, nn. 7 y 8, p. 286, n. 15, p. 292, n. 4, p. 293, n. 9, p. 294, n. 20, p. 297, n. 14, p. 298, n. 22, p. 321, n. 19, p. 356, n. 51.

³² Cf. BAW 3, p. 393: „Zu lesen sind [...] Überweg System der Logik“; cf. Ueberweg, F., *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage*, A. Marcus, Bonn 1868.

³³ Cf. Aristoteles, *Über die Dichtkunst. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Dr. Friedrich Ueberweg ord. Prof. der Philosophie an der Universität zu Königsberg*, L. Heimann, Berlin 1869 (BN).

en la biblioteca personal de Nietzsche con algunas marcas de lectura. Hasta la fecha nadie había ofrecido ninguna indicación que confirmara el interés de Nietzsche por la traducción y comentario de Ueberweg a la *Poética* de Aristóteles. Sin embargo, y pese al inexplicable olvido de los estudiosos nietzscheanos, para quienes esta obra de Ueberweg ha pasado inadvertida, hay que señalar que Nietzsche, en las anotaciones preparatorias para su lección *Geschichte der griechischen Litteratur* (WS 1874/75), se sirve de del comentario de Ueberweg a *Poética*, 23, 1459b 7, que copia en su literalidad, sin citar la fuente³⁴.

Otro caso notable se encuentra en las anotaciones preparatorias para la lección titulada *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (SS 1870), donde se citan tres pasajes de la *Poética* de Aristóteles. Es verosímil que la traducción alemana de estos pasajes ofrecida por Nietzsche haya tenido en cuenta la traducción de Ueberweg, pues son muchas las semejanzas³⁵.

3. Por tanto, es un hecho demostrado que Nietzsche conoció y utilizó el *Grundriss* de Ueberweg. Es probable que de los excelentes repertorios bibliográficos que ofrece su autor en esta obra, organizados temáticamente, tomara Nietzsche las referencias que le llevaron a estudiar y profundizar en el tema de la *κάθαρσις*³⁶. Sea como fuere, sabemos

³⁴ Cf. KGW II/5, p. 51,8-25. Para la fuente directa de Nietzsche, que se da aquí por vez primera, cf. Aristoteles, *Über die Dichtkunst*, cit., pp. 88-89, n. 111; cf. Arenas-Dolz, F., *Nachweis aus Friedrich Ueberweg, Aristoteles, Über die Dichtkunst (1869)*, in: «Nietzsche-Studien», 39, 2010, pp. 529-530.

³⁵ Cf. KGW II/3, p. 43,11-15.20-21, p. 44,7, donde son citados Aristóteles, *Poética*, 18, 1456a 25-30, 13, 1453a 13-16 y 15, 1454b 2-3, respectivamente. Para una comparación de las traducciones de Ueberweg y Nietzsche, cf. Aristoteles, *Über die Dichtkunst*, cit., pp. 29,19-20 y 24, respectivamente. En el ejemplar que Nietzsche poseía, el extremo superior de la p. 29 tiene marcas de haber estado doblado y el pasaje citado está señalado con una línea vertical a lápiz a la izquierda del mismo. Hay que señalar que Nietzsche poseía también otra traducción de la *Poética* de Aristóteles, cf. Aristoteles, *Werke [I]. Schriften zur Rhetorik und Poetik. Drittes Bändchen. Rhetorik an Alexander. Uebersetzt von Dr. Leonhard Spengel, Professor der alten Literatur an der Universität München. Poetik. Uebersetzt von Chr. Walz, Professor der alten Literatur an der Universität Tübingen*, J. B. Metzler, Stuttgart 1840 (BN). Para una comparación de las traducciones de Walz y Nietzsche, cf. Aristoteles, *Werke*, cit., pp. 486, 468 y 475, respectivamente. En el ejemplar que Nietzsche poseía, en la p. 468, l. 13, la expresión “großen Fehlers” está subrayada a lápiz. Un poco más arriba, en la línea 6 de esa misma página, aparece también subrayado el término „Fehlers” y una anotación en el margen izquierdo, donde parece leerse: “[Irr]thums”. Si bien la traducción de Walz es mucho más literal que la de Ueberweg, que es la preferida por Nietzsche, es verosímil que éste hiciera su versión teniendo en cuenta ambas.

³⁶ Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum*, cit., p. 172: «Ueber die Arist. Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln Lessing (in der Hamb. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff.), Ed. Müller (G. d. Th. d. Kunst b. d. A., II, S. 56 ff.; 378 ff.), Wilh. Schrader (de artis apud Arist. notione ac vi, Berol. 1843), Franz Susemihl (Vortrag, Greifsw. 1862), Th. Sträter (in: Fichte's Z. f. Ph., N. F., Bd. XL, S. 219-247; Bd. XLI, S. 204-223, 1862); über den Begriff der Nachahmung E. Müller (Ratibor 1834) und W. Abeken (Gött. 1836); über die Poetik im Verhältniss zu den neueren Dramatikern F. v. Raumer (gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. 1828); über die Tragödie Löber (Leipz. 1786), A. Boeckh (ges. kl. Schriften, I, S. 180, in einer 1830 gehaltenen Rede), Starke (Neu-Ruppin 1830), G. W. Nitzsoh (Kiel 1846), Alexander Weil (in:

que Nietzsche se interesó por estos trabajos y que los tomó en préstamo de la biblioteca de la Universidad de Basilea³⁷.

Entre estos trabajos, tiene mucha importancia para la cuestión aquí tratada el artículo de Ueberweg titulado *Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und der Wirkung der Kunst*, publicado en la «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», que Nietzsche tomó prestado de la Biblioteca de la Universidad de Basilea en dos ocasiones: el 16-11-1871 y el 26-04-1872³⁸. En este artículo Ueberweg se pregunta por el sentido que la *κάθαρσις* tenía para Aristóteles. El trabajo parte del supuesto según el cual la poética aristotélica implica una “reformulación” (*Umbildung*) de la poética platónica. Ueberweg comienza refiriéndose a un artículo suyo anterior, publicado en 1860 en la misma revista, un tratado sobre el concepto aristotélico de *κάθαρσις*, preponderantemente crítico con las interpretaciones de Bernays, Spengel y Stahr, que fueron recensionadas allí por Ueberweg³⁹.

Verbandl. der 10. Versammlung deutscher Philologen, Basel 1848, S. 136 ff.), Wassmuth (Saarbrücken 1852), Klein (Bonn 1856), Jakob Bernays (Breslau 1858, s. o. z. § 46, und in: Rh. Mus., N. F., XIV, S. 367-377 und XV, S. 606 f.). Ad. Stahr (Arist. u. d. Wirkung der Trag., Berl. 1859, und zu seiner Uebersetzung der Poëtik, Stuttgart 1860), Leonh. Spengel (über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, München 1859, im IX. Bande der Abh. der Münchener Akad. der Wiss., S. 1-80, vgl. Rh. Mus. N. F. XV, S. 458-462); über diese und die ferneren Schriften von Liepert (Arist. und der Zweck der Kunst, G.-Pr., Passau 1862), Geyer u. A. haben kritisch berichtet: F. Ueberweg (in: Fichte's Zeitschrift für Philos., Bd. 36, 1860, S. 260-291, wozu als positive Ergänzung die Abhandlung gehört: die Lehre des Arist. von dem Wesen und der Wirkung der Kunst, ebd. Bd. 50, 1867, S. 16-39), Franz Susemihl (in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 85 u. 86, Heft 6, 1862, S. 395-425 und in seiner Ausg. und Uebers. der Poëtik) und A. Döring (in: Philol. XXI, 1864, S. 496-534). Gerh. Zillgenz, Arist. und das deutsche Drama, Würzburg 1865. Paul Graf York von Wartenburg, die Katharsis des Arist. und der Oedipus Coloneus des Sophokles, Berlin 1866. Vgl. auch R. Wachsmuth, de Arist. studiis Homericis, Berol. 1863, ferner die Beiträge zur Kritik und Erklärung der Arist. Poëtik von Vahlen, Susemihl, Teichmüller und Anderen (s. o. S. 144 f.).»

³⁷ El 10-11-1869 Nietzsche tomó en préstamo de la biblioteca de la Universidad de Basilea el escrito de Bernays, J., *Brief an Leonhard Spengel über die tragische Katharsis des Aristoteles*, cit. y también los siguientes: Müller, E., *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten*, J. Max und Compagnie, Breslau 1834-1837 (24-11-1969); Torstrick, A., *Zur Katharsis*, in: «Philologus», 19, 1863, pp. 581-582 (7-12-1869); Yorck von Wartenburg, P. Graf, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, W. Hertz, Berlin 1866 (4-5-1870); Spengel, L., *Zur tragischen Katharsis des Aristoteles*, in «Rheinisches Museum», 15, 1860, pp. 458-462 (4-5-1870); Bernays, J., *Zur Aristotelischen Katharsis-Frage*, in: «Rheinisches Museum», 15, 1860, pp. 606-607 (4-5-1870); Teichmüller, G., *Aristotelische Forschungen. Erster Band: Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles*, G.E. Barthel, Halle 1867 (12-5-1870); Bernays, J., *Die Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, cit. (9-5-1871); Reinkens, J.H., *Aristoteles über Kunst, besonders über Tragödie. Exegetische und kritische Untersuchungen*, Braumüller, Wien 1870 (9-5-1871); Ueberweg, F., *Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und Wirkung der Kunst*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 50, 1867, pp. 16-39 (16-11-1871 y 26-04-1872), cf. Crescenzi, L., *Philologie und deutsche Klassik*, cit., pp. 209-210, n. 4.

³⁸ Cf. Ueberweg, F., *Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und Wirkung der Kunst*, cit.; Hubert Treiber, apoyándose en las anotaciones 19[225-228] del verano de 1872-comienzos de 1873 (KGW III/4, pp. 77-78) considera que es posible que Nietzsche leyese este artículo de Ueberweg (cf. Treiber, H., *Zur „Logik des Traumes“. Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus „Menschliches, Allzumenschliches“*, in: «Nietzsche-Studien», 23, 1994, pp. 1-41, aquí p. 26, n. 82).

³⁹ Cf. Ueberweg, F., *Über den aristotelischen Begriff der durch die Tragödie bewirkten katharsis*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 36, 1860, pp. 260-291. Las obras recensionadas

En este otro artículo, en cambio, Ueberweg se corrige a sí mismo, en especial, en las tesis referentes al efecto ético causado por el arte⁴⁰. En este punto, Ueberweg da la razón a Bernays por haber demostrado definitivamente que la *κάθαρσις* no era algo que tuviese que ver con la moral o la educación, sino que pertenece al vocabulario médico.

Ueberweg señala que el término *κάθαρσις* aparece en Platón en diversos contextos, pero siempre con el sentido de “emancipación” (*Lösung*), “liberación” (*Befreiung*) y “purificación” (*Reinigung*)⁴¹. En Aristóteles, en cambio, el término *κάθαρσις* tiene dos sentidos que la traducción por mera “purificación” (*Reinigung*) no abarca en su totalidad. El término *κάθαρσις* puede relacionarse con el sujeto (genitivo subjetivo) o con el objeto (genitivo objetivo). En el primer caso, significaría “purificación” (*Reinigung*), mientras que en el segundo caso tendría el sentido de “eliminación” (*Wegschaffung*), “lavado” (*Abspüllung*), “depuración” (*Läuterung*), “supresión” (*Aufhebung*), etc., como en los siguientes ejemplos: τὸν φόνον καθαίρειν, τὰ λύπατα καθαίρειν o τὰ παθήματα καθαίρειν⁴². Otros matices semánticos podrían ser “tranquilización” (*Beruhigung*), “curación” (*Heilung*), “alivio” (*Erleichtung*)⁴³. Ueberweg señala que todas esas formas de *κάθαρσις* son siempre temporales (*zeitweilige*).

El sentido del término *κάθαρσις* se falsificó entre los neoplatónicos, quienes la convirtieron en una instancia moralizante o religiosizante, con el sentido de “depuración” (*Läuterung*) y “purificación” (*Reinigung*), tanto moral como religiosa, apartándose así de lo dicho por Aristóteles⁴⁴. La interpretación moralizante y religiosizante llegó hasta Lessing, pero Aristóteles “en ningún caso partió de ese presupuesto como algo general”⁴⁵. Contra Lessing, que trata de coordinar la impresión estética con la moral, el “miedo (que sentimos) por el protagonista” (*Furch für den*

por Ueberweg en este artículo son las siguientes: Bernays, J., *Die Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, cit.; Id., *Brief an Leonhard Spengel über die tragische Katharsis des Aristoteles*, cit.; Spengel, L., *Über die κάθαρσις τῶν παθημάτων. Ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles*, in «Abhandlungen der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften», 9, 1959, pp. 1-50 y Stahr, A., *Aristoteles und die Wirkung der Tragödie*, Berlin 1859. Este artículo de Ueberweg fue recensionado a su vez por Döring, A., *Die tragische katharsis bei Aristoteles und ihre neuesten Erklärer*, in «Philologus», 21, 1864, pp. 496-534.

⁴⁰ Ueberweg, F., *Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und Wirkung der Kunst*, cit., p. 16, nota. Este artículo fue recensionado por Susemihl, F., *Zur Literatur von Aristoteles' Poetik*, in «Jahrbuch für classische Philologie», 95, 1867, pp. 221-236 y por Döring, A., *Die tragische katharsis bei Aristoteles und ihre neuesten Erklärer*, in «Philologus», 27, 1868, pp. 689-728.

⁴¹ Cf. Ueberweg, F., *Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und Wirkung der Kunst*, cit., p. 17.

⁴² *Ibid.*, p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

Helden) de la tragedia es la base de la “compasión” (*Mitleid*), según la interpretación de Ueberweg⁴⁶. En este sentido, Ueberweg sostiene que el término πάθος hay que traducirlo por “estado pático” (*leidentlicher Zustand*) y no por “afecto” (*Affect*) o “pasionalidad” (*Leidenschaft*)⁴⁷.

Ueberweg considera, por tanto, acertada la interpretación bernaysiana de la κάθαρσις como “descarga aliviadora” (*erleichternde Entladung*)⁴⁸. En primer lugar, porque la κάθαρσις no se refiere a la disposición a sentir sentimientos, sino a los sentimientos mismos. Esto lo justifica apelando a la *Política* de Aristóteles, donde la κάθαρσις es siempre una κίνησις⁴⁹. Escribe Ueberweg: “Así como el sonido en cuanto sonido no existe sin el oído, ni el color en cuanto tal sin el ojo, ni el pensamiento sin el espíritu pensante, así la obra de arte no existe como tal sin la fantasía y sin el sentimiento del artista y del espectador” (*Wie der Ton als Ton nicht ohne das Ohr, die Farbe als solche nicht ohne das Auge, der Gedanke nicht ohne den denkenden Geist existirt, so existirt das Kunstwerk als solches nicht ohne die Phantasie und das Gefühl des Künstlers und des Beschauers*)⁵⁰. Por κάθαρσις del sentimiento no hay que entender “depuración” (*Läuterung*) o “ennoblecimiento” (*Veredelung*) de los sentimientos⁵¹. Esta κάθαρσις, que es una curación, no es moral y, por tanto, no puede ser traducida por “depuración” (*Läuterung*), “mejoramiento” (*Besserung*) o “elevación” (*Erhebung*)⁵².

En segundo lugar, Ueberweg establece dos variantes de κάθαρσις, que no hay que confundir nunca. La primera es la κάθαρσις en sentido moral y religioso: para que haya un ennoblecimiento moral y religioso es necesaria una κάθαρσις educativa (παιδεία), que corresponde a la πόλις. Por ello Aristóteles se refiere a la κάθαρσις en el contexto de la *Política*. Otra es la κάθαρσις en sentido artístico, que no tiene nada que ver con la κάθαρσις en sentido moral, pues el arte no educa, en el sentido en que lo hace la παιδεία⁵³. Resulta interesante la observación de Ueberweg según la cual Aristóteles no esperaba un efecto moral de las tragedias representadas. Tal vez, dice, lo habría esperado de las tragedias leídas si en las escuelas griegas hubiese sido de lectura obligatoria el texto escrito de las tragedias⁵⁴.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 28 y 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹ *Ibid.*, p. 25.

⁵² *Ibid.*, p. 26.

⁵³ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 30.

Como ya se ha señalado antes, Ueberweg dedica en su *Grundriss* una extensa nota a la *κάθαρσις τῶν παθημάτων*⁵⁵. Si Nietzsche leyó con máximo interés el artículo que acabamos de reseñar, ya que por dos veces lo tomó en préstamo de la biblioteca de la Universidad de Basilea, no pudo dejar de estudiar también esta apretada síntesis de las opiniones de Ueberweg sobre el tema que aquí nos ocupa. Destacamos los puntos principales de esa importante nota.

Ueberweg empieza aceptando la demostración bernaysiana de que la *κάθαρσις τῶν παθημάτων* no es una purificación de los afectos, sino un temporal liberarse de ellos por parte de las personas a quienes afectan. Sin embargo, a diferencia de lo que afirma Bernays, a saber, que la *κάθαρσις* es una “descarga aliviadora” de disposiciones afectivas permanentes, Ueberweg sostiene que es más bien una temporal eliminación o supresión de los afectos mismos. Contra la interpretación de Bernays habla el hecho de que nunca se ha aportado una prueba efectiva de que *κάθαρσις* signifique “descarga aliviadora” ni de que *παθήματα* signifique “disposiciones afectivas”. En su *Política* (VIII 7, 1342a 1 ss.), Aristóteles afirma que es precisamente el *πάθος* (el cual es una *κίνησις*) el afectado por la *κάθαρσις*. A diferencia de Platón, que pensaba en una liberación permanente de los afectos mediante su aniquilación, Aristóteles piensa más bien en una liberación temporal provocada por la excitación artística de los mismos y su desarrollo integral. En el oyente de la música, en el espectador de una representación trágica, quedan calmados y satisfechos precisamente aquellos afectos que la obra de arte ha excitado en ellos, pero esa misma *κάθαρσις* afecta mediatamente también a todos los otros afectos de índole parecida que podrían haberse despertado si no se hubiese producido aquel apaciguamiento.

Quedamos liberados o purificados de ellos temporalmente, hasta que poco a poco aparece una nueva necesidad afectiva que reclama ser excitada y llevada a término. No se trata de la extirpación de las *πάθη*, de la producción de una apatía, ni tampoco de una metriopatía; tampoco se trata de una mejora cualitativa, sino de la satisfacción de una necesidad afectiva que retorna de manera regular y que en sí es completamente normal. Esa necesidad no falta en nadie, tampoco en quienes es muy débil, pero donde más claramente se manifiesta es allí donde adquiere una fuerza anormal, como ocurre en los “entusiastas”; por ello Aristóteles parte del caso de éstos al aclarar el concepto de *κάθαρσις* en el libro VIII de la *Política*.

⁵⁵ Cf. Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum*, cit., pp. 178-180.

A la *κάθαρσις* del sentimiento va ligado por necesidad un placer (*κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*). El arte no quiere transformar afectos *actualmente* presentes – de la vida vulgar –, sino excitar y hacer que se desarrollen afectos que están presentes *potencialmente* en el público, no excitado, pero tenso hacia la excitación. En sí la *κάθαρσις* es indiferente al carácter noble o innoble de los afectos, pero así como el hombre tosco desea una excitación más tosca todavía, así el hombre cultivado desea una excitación más noble. Aristóteles quiere que se satisfaga la necesidad de ambas clases de público. Como mera recreación, aquella excitación de los afectos es *ἀνεσις* o *ἀνάπαυσις*, pero como entretenimiento noble el goce artístico es *διαγωγή*. La *διαγωγή* presupone ya un espíritu cultivado. Obras de arte noble, que dejan frías a las personas toscas, pero que a las personas cultivadas les proporcionan un goce purísimo, pueden ser empleadas también para favorecer en su formación al que todavía ha de formarse, habituándolo a alegrarse y entristecerse de manera correcta (*χαίρειν καὶ λυπείσθαι ὀρθῶς ο ὄϊς δεῖ*), y de esta manera ennoblecer su ánimo.

Este efecto no puede causarlo cualquier arte, sino sólo el arte idealizante (el que imita cosas mejores y más bellas), y no puede causarlo sobre cualquiera, sino sólo sobre las personas capaces de formación, es decir, principalmente los jóvenes. Aristóteles califica a esa acción de acción ética (*πρὸς ἀρητὴν παιδεία, μάθησις*). Para ello quiere que se empleen determinadas especies de música. La tragedia posee, igual que la *εποπεία*, por su propio concepto como imitación de una acción seria (*μίμησις πράξεως σπουδαίας*) aquel carácter noble y digno que hace que la *κάθαρσις* causada por ella sirva al ocio (*διαγωγή*); precisamente este carácter capacita a la tragedia para actuar también como formadora moral. Sin embargo, Aristóteles, al menos expresamente, no consideraba la tragedia como medio formativo para la juventud, sino más bien parece presuponer en ella un público ya suficientemente formado, al cual sirve para la *διαγωγή*. Ahora bien, dada la relatividad de las dimensiones de la formación, tampoco puede excluirse un efecto éticamente favorable. A la *κάθαρσις* van ligadas de hecho y por un nexo causal los demás efectos, en la medida en que el arte ejerce en cada caso esos efectos; fluyen de la *κάθαρσις*, pero no coinciden con el concepto de ella.

Los conceptos de efecto catártico, efecto hedónico y efecto moralmente formativo están coordinados el uno con el otro, y toda concepción de la *κάθαρσις* que asuma en el concepto de ella una “purificación”, un “ennoblecimiento”, una “liberación” del aguijón de lo bajo y egoísta, ha de ser considerada como no aristotélica, precisamente porque borra la antítesis netamente señalada por Aristóteles con la *μάθησις*.

Según la concepción recién desarrollada de la *κάθαρσις*, esta no se refiere (como piensa Bernays) a las disposiciones permanentes para ciertos afectos (como la disposición al miedo, la disposición a la compasión), sino, igual que *πάθος*, a los estados afectivos, a los afectos mismos (como al miedo y la compasión). En la medida en que *πάθος* y *πάθημα* no se emplean alternativamente por razón de eufonía, *πάθημα* parece designar el devenir del estado mediante una afección externa, mientras que *πάθος* designaría la existencia del estado en el sujeto.

Hasta aquí el resumen de la larga nota de Ueberweg en su *Grundriss*, seguramente leída y estudiada por Nietzsche. Pero también en el comentario añadido a su traducción de la *Poética* de Aristóteles, Ueberweg inserta una anotación, que merece ser presentada ahora en sus rasgos generales⁵⁶.

Ueberweg da comienzo a su anotación diciendo que, tras dar su definición de la tragedia, Aristóteles explica mediante epexégesis aquellos componentes de esta definición no explicados en los pasajes perdidos de su obra, es decir, aquellos componentes que se refieren al adorno específico de la tragedia, o sea, a los componentes mínimamente esenciales. La definición genérica de que la tragedia, como obra de arte en general, es una imitación (*μίμησις*), está tomada de los pasajes que se nos han conservado, de igual manera que están tomadas de ellos las determinaciones específicas de que la tragedia, como poesía, es una representación realizada mediante un discurso que permite distintas clases de adornos; de que ella, como poesía seria, representa cosas serias y nobles; y de que, como poesía dramática, ofrece una representación realizada mediante personajes que aparecen actuando.

También se encuentra en esa definición al menos una referencia a la extensión de la acción. Es sumamente probable que los pasajes perdidos contuviesen la doctrina de la relación del arte con el sentimiento, especialmente también una indicación precisa sobre qué es lo que hay que entender por “liberación” (*κάθαρσις*) de afectos. En la *Política* VIII, 7, 1341b 39 Aristóteles promete que en su tratado sobre la poesía – tratado por el cual solamente puede entenderse nuestra *Poética*, y no, como supone Emil Heitz, pasajes que faltan en la *Política* – abordará de manera más exacta la *κάθαρσις*, y allí se limita, con respecto al efecto catártico, y distinguiendo en la música tres efectos – el catártico, el hedónico y el moralizador –, a la indicación general de que mediante la excitación de ciertos afectos – en especial del entusiasmo provocado por canciones

⁵⁶ Cf. Aristoteles, *Über die Dichtkunst*, cit., pp. 58-59.

sacras entusiasmantes – se produce una liberación o purificación, un alivio y apaciguamiento con sentimientos de placer o, por así decirlo, una curación (purificadora, liberadora) catártica.

Pero la “curación catártica” en sentido médico consiste en introducir en el cuerpo medicamentos, los cuales a la vez vuelven a salir del cuerpo juntamente con aquellas cosas perturbadoras que son eliminadas por ellos⁵⁷. De acuerdo con esta analogía médica el efecto catártico de la música y del arte en general es la liberación de ciertos afectos mediante la excitación de ciertos afectos. En la medida en que el sentimiento excitado llega al final natural de su carrera o, lo que es lo mismo, a su conclusión, ese sentimiento se ha vivido completamente a sí mismo; y con ello queda suprimido durante cierto tiempo el afán de albergar sentimientos de esa misma especie.

La excitación y el decurso completo del sentimiento ocurren de manera placentera y acomodada a las personas cultas cuando la obra de arte corresponde a las leyes objetivas válidas para ella. Lo noble se manifiesta como tal, la mayoría de las veces, en la lucha y en el sufrimiento por oposición a lo vil. De ahí que el miedo – a saber, el miedo compasivo mencionado en *De anima* III, 3, 427b 22, no el miedo acerca de nosotros mismos, el cual como tal no es nada estético – y la compasión sean los sentimientos que la tragedia ha de excitar. Después de la reeliminación temporal del afecto, podemos conservar el recuerdo del mismo, como también podemos conservar el conocimiento y la formación ganados. También subsiste la disposición a tener ese sentimiento; pero, sin embargo, debido a que tanto la excitabilidad del sentimiento mismo como también el afán de excitabilidad de tales sentimientos cesan de manera natural con la conclusión artística de la obra teatral, nosotros permanecemos libres para otras funciones.

Thomas Tyrwhitt (1730-1786), autor de una traducción de la *Poética* de Aristóteles publicada de manera póstuma en 1794, interpreta lo anterior del siguiente modo: “*affectus ... levari et exhauriri*”⁵⁸. En una dirección similar, Heinrich Weil y Jacob Bernays refutaron la interpretación habitual de la *κάθαρσις* como una purificación o depuración de ciertos sentimientos, interpretación que no concuerda ni con *Política* VIII

⁵⁷ Ibid., p. 58, donde Ueberweg menciona el siguiente texto de Aristóteles (*Probl.* I, 41, 864a 32): κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις.

⁵⁸ Aristoteles, *De Poetica liber graece et latine. Lectionem constituit, versionem refinxit, animadversionibus illustravit Thomas Tyrwhitt*, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1794, p. 143. El lector puede encontrar en la p. 18 de esta obra la traducción latina que Thomas Tyrwhitt hace de la conocida definición de la tragedia en el capítulo 6 de la *Poética*: “Est igitur tragoedia imitatio actionis seriae et perfectae, magnitudinem idoneam habentis; sermone condito; ita ut unaquaeque condimenti species in partibus diversis separatim adhibeatur; agentium, et non per narrationem; per misericordiam, et metum hujusmodi affectuum purgationem efficiens”.

ni con las líneas finales de *Poética* 9, pasajes en los cuales las reglas se construyen no para purificar un miedo malo o una compasión mala de sus componentes impuros, sino para excitar y desarrollar totalmente los sentimientos de miedo y de compasión ligados al anudamiento y resolución del nudo trágico.

Pero la propia interpretación de Bernays referida a una descarga aliviadora de las correspondientes disposiciones afectivas es inexacta. Los παθήματα, tal como demostró de manera definitiva Hermann Bonitz en el cuaderno quinto de sus *Aristotelische Studien* (1867)⁵⁹, no son las disposiciones afectivas, sino los sentimientos mismos, y la κάθαρσις no consiste ni en eliminar los sentimientos ni en liberarse de ellos. El placer que se da en la excitación y en el desarrollo completo del sentimiento se da en todo contenido afectivo, tanto si éste es en sí agradable o desagradable. Pero también según su contenido el padecimiento suscitado por la tragedia, en cuanto compadecimiento con lo noble, es algo exaltante y alegrador, así como Aristóteles (*Retórica*, I, 11, 1370b) encuentra en los trenos, junto a la tristeza, el placer del recuerdo y la mostración presencial de “qué cosas hizo y qué gran hombre fue el héroe”.

4. El lector de las anteriores paráfrasis habrá podido comprobar la compacta densidad de la escritura de Ueberweg. Sería llegado ahora el momento de mostrar la posible influencia de esos textos en Nietzsche. Ha quedado demostrado desde luego que Nietzsche, que tenía esos dos libros en su biblioteca personal, los leyó y utilizó en varias ocasiones, tanto para apuntes privados como para sus lecciones públicas en la Universidad de Basilea. Pero antes conviene decir que, gracias a los desacuerdos existentes entre los expertos de la época acerca de la interpretación de la κάθαρσις, Nietzsche pudo librarse de una sujeción excesiva a las teorías de Bernays. Uno de esos expertos fue precisamente Ueberweg.

Mostrar de manera detenida huellas de lecturas de Ueberweg en Nietzsche, sobre todo en sus fragmentos póstumos, es tarea delicada, que me propongo realizar en una investigación posterior. Pero ya aquí ofrezco alguna prueba.

Lo que caracteriza a Ueberweg en su traducción e interpretación del término griego κάθαρσις es precisamente la variedad de los vocablos que emplea, en comparación con la monotonía con que Bernays habla siempre de “descarga aliviadora” (*erleichternde*

⁵⁹ Cf. Bonitz, H., *Über πάθος und πάθημα im Aristotelischen Sprachgebrauche*, in: *Aristotelische Studien V*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften [Philosophisch-historische Klasse], Wien 1867, pp. 13-55, aquí pp. 49-50.

Entladung). Ueberweg usa, como hemos mostrado antes, numerosos términos alemanes, casi sinónimos. Estos términos son, entre otros: “emancipación” (*Lösung*), “liberación” (*Befreiung*), “purificación” (*Reinigung*), “eliminación” (*Wegschaffung*), “lavado” (*Abspüllung*), “depuración” (*Läuterung*), “supresión” (*Aufhebung*), “tranquilización” (*Beruhigung*), “curación” (*Heilung*), “alivio” (*Erleichterung*), etc., como traducción de κάθαρσις.

Pues bien, resulta significativo que en textos de la época, fundamentalmente en los capítulos 9, 20, 21, 22 y 23 de *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche utilice, en sentido muy parecido a Ueberweg, los términos *Lösung*⁶⁰, *Läuterung*⁶¹ o *Reinigung*⁶² para referirse a la κάθαρσις aristotélica. Y asimismo en algunos fragmentos póstumos de esta época utiliza también varios de estos términos, en un sentido similar a Ueberweg como, por ejemplo, *Befreiung*⁶³ o *Aufhebung*⁶⁴.

Son sin duda indicios de que al menos el variado vocabulario de Ueberweg le sirvió a Nietzsche para diversificar verbalmente su interpretación de la κάθαρσις.

⁶⁰ GT 9, KGW III/1, p. 60 y GT 21, KGW III/1, p. 128.

⁶¹ GT 20, KGW III/1, p. 125.

⁶² GT 23, KGW III/1, p. 141.

⁶³ FP 8[13] 1870-1871, KGW III/3, p. 234, donde Nietzsche habla de la educación científica como un liberarse del instinto y del santo como una liberación de la lógica.

⁶⁴ FP 9[105] 1871, KGW III/3, p. 324, donde Nietzsche se refiere a una “supresión temporal” (*zeitweilige Aufhebung*), que bien podría ser una cita implícita de Ueberweg.

LA CONCEPCIÓN DE LA JUSTICIA DE NUSSBAUM Y EL MODELO SOCIAL DE LA DISCAPACIDAD

Manuel Aparicio Payá
IES Aljada (Murcia) - Universidad de Murcia

Abstract: In this article we are trying to show that the idea of justice in Martha's Nussbaum's point of view agrees with the basic hypothesis of the social model of disability so as, according to our interpretation, this model constitutes the underlying framework from which the author explains her idea about justice applied to people with functional diversity. We will analyse her proposal and the capabilities approach as an inclusive approach and we will get to the conclusion pointing out some limitations.

Key-words: Functional diversity, Martha Nussbaum, justice, social model of disability, approach of the capabilities.

1. INTRODUCCIÓN: LA DIVERSIDAD FUNCIONAL¹ COMO PROBLEMA DE JUSTICIA

En la Introducción a su obra *Las fronteras de la justicia* alude Nussbaum a la necesidad que tienen las teorías de la justicia social, de naturaleza abstracta, de ser sensibles a los problemas de injusticia más urgentes de nuestras sociedades. Entre los problemas todavía no resueltos, con escasa presencia en las teorías de la justicia existentes, sitúa el problema de la justicia hacia las personas con diversidad funcional:

«Se trata de personas como todas las demás, pero hasta ahora las sociedades existentes no las han tratado en un plano de igualdad con los demás ciudadanos. El problema de extender a estas personas la educación, la asistencia médica, los derechos y las libertades políticas y, en general, la igualdad como ciudadanos, parece un problema de justicia, y un problema urgente».²

Sin negar que esta cuestión pueda abordarse, como tradicionalmente ha ocurrido, desde la óptica del cuidado asistencial³ —en el seno de la familia—, Nussbaum plan-

¹ Este término, que sustituye al término *discapacidad*, pretende ser un concepto positivo. Introducido por Agustina Palacios y Javier Romañach, (Palacios, A. y Romañach, J.: *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramienta para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Diversitas, 2006) hace referencia a los diferentes modos de funcionamiento corporal y a las diferentes funciones realizadas —y al modo de realizarlas— de los seres humanos.

² Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 22. (En adelante lo citaremos como FJ).

³ Martha Nussbaum, FJ, Paidós, pp. 174-177. Por otra parte, en su obra *Las mujeres y el desarrollo humano* trata también Nussbaum de integrar en su enfoque de las capacidades el cuidado y la justicia:

tea la cuestión, acertadamente, en un nivel que puede considerarse más básico: como problema ético-político de justicia, en el doble aspecto del trato justo a las personas con diversidad funcional y, correlativamente, del trato a las personas dedicadas a las tareas del cuidado de las personas dependientes.⁴ Este planteamiento de Nussbaum trata de afrontar una injusticia que hunde sus raíces en la historia. En efecto, basta un somero repaso a la historia del mundo occidental para cerciorarse de que la aniquilación, la exclusión, la reclusión o la marginación han sido las variadas formas experienciales de negación de las personas con discapacidad que se han dado en el transcurso de los siglos. La sociedad actual —sus estructuras económicas, el diseño del espacio público, la cultura o las relaciones personales— las sigue relegando a una ciudadanía de segundo plano.

Esta problemática cobró fuerza desde las demandas de justicia impulsadas, desde hace escasamente unas décadas, por las propias personas que presentan dicha característica y, en mi opinión, también por la mayor *visualización social* de tales personas, debida —entre otros factores— al aumento de la esperanza de vida en los países del Primer Mundo. Tales demandas han sido recogidas por la reflexión filosófica más reciente, como es el caso de Martha Nussbaum, por su trascendencia teórica para las concepciones de la justicia. Podemos decir, como señala Amartya Sen —con el que comparte el *enfoque de las capacidades*—, que «ignorar o desechar la lucha de las personas con discapacidad no es una opción que una teoría de la justicia aceptable pueda tener».⁵

2. LOS SUPUESTOS DEL *MODELO SOCIAL* DE LA DISCAPACIDAD Y EL PLANTEAMIENTO DE NUSSBAUM

Cuando la cultura occidental ha reflexionado sobre el complejo fenómeno de la discapacidad lo ha hecho, históricamente, desde tres horizontes de pensamiento diferentes:⁶ el pensamiento mítico-religioso, predominante hasta el siglo XVI; el pensamiento científico-positivo, surgido en los comienzos de la Edad Moderna, y desarrollado a partir de los avances de la medicina y de la instauración del Estado Burocrático, fundamentalmente en los siglos XIX y XX; y, por último, el pensamiento emancipador, iniciado en torno al último tercio del siglo XX con el objetivo de lograr la transformación social, tendente a lograr la mejora en las condiciones de vida y de inclusión social de las personas con diversidad funcional. En esta última

«Afirmaré que el enfoque de las capacidades /.../ no es incompatible en ningún sentido con la apropiada valoración del amor y del cuidado de la familia; es más, el mismo brinda el mejor marco tanto para valorar el cuidado como para realizar un discernimiento crítico al respecto», p. 324.

⁴ FJ, p. 111.

⁵ «Discapacidad y Justicia», Ponencia en la Segunda Conferencia Internacional sobre Discapacidad y Desarrollo Inclusivo. Banco Mundial, Diciembre 2004.

⁶ Seguimos, básicamente, el planteamiento de Agustina Palacios, quien distingue tres modelos: el modelo de prescindencia, el modelo médico-rehabilitador y el modelo social. Véase su obra: *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Ediciones Cinca, Madrid, 2008. Véase también Agustina Palacios y Javier Romañach, *Op. cit.*, o Marta Allué, *Discapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*, Edicions Bellaterra, S. L., Barcelona, 2003. Por su parte, también Diego Gracia habla de tres etapas, coincidentes, en cierto modo, con las de Palacios: “El retraso mental en la historia”, *Ética de los confines de la vida*, El Buho, Santa Fé de Bogotá, 1998, pp. 207-235.

etapa es en la que ha surgido, en el ámbito anglosajón, el denominado *modelo social*⁷ de la discapacidad, que introduce un giro radical en el modo tradicional de concebir la discapacidad, conocido como *modelo médico-rehabilitador*.

La importancia que tiene este nuevo modelo radica en el tránsito que efectúa desde el plano corporal individual —en el que se mueve el modelo médico— hasta el plano social. En lo que se refiere al aspecto ontológico, lo más novedoso de este paradigma consiste en el establecimiento de la distinción entre *deficiencia* (o *impedimento*) —lo que hemos denominado como *diversidad funcional*— y *discapacidad*⁸. Por *deficiencia* se entiende la carencia parcial o total de un miembro, o la posesión de un miembro, órgano o mecanismo del cuerpo defectuoso. La *discapacidad*, por su parte, se concibe como la desventaja o la limitación de la actividad causada por una organización social contemporánea que tiene en escasa o en ninguna consideración a las personas con insuficiencias físicas o mentales, por lo que las excluye de la participación en las actividades sociales. Esta diferenciación terminológica es recogida por Nussbaum,⁹ aún cuando señale la frontera imprecisa entre tales conceptos.

De acuerdo con estas definiciones —utilizadas por el modelo social— la discapacidad no se situaría en el plano corporal del individuo, sino en la interacción compleja entre los impedimentos individuales y las estructuras sociales. De lo que se trata, pues, es de subrayar el papel que juega el contexto social en la creación de la discapacidad, concebida ahora como el conjunto de desventajas, socialmente originadas, padecidas por las personas con *impedimentos* corporales. Por tanto, desde el punto de vista ontológico, la discapacidad ya no será concebida como una patología individual —como ocurría en la concepción *naturalista* médica. Efectuando un giro de ciento ochenta grados, pasa a ser interpretada como una patología social: como una forma más de opresión social,¹⁰ que está relacionada con la opresión de otros grupos socialmente desfavorecidos, como los grupos raciales o las mujeres.

Desde el punto de vista gnoseológico, el modelo social considera que las causas que provocan la discapacidad no pueden ser concebidas como meras causas *naturales*, ya que pertenecen al orden *social*. El entorno social, construido por personas sin diversidad funcional utilizando sus propias normas, discrimina o excluye a los grupos de personas con diversidad funcional, lo que —como resultado— hace emerger la discapacidad.

El modelo social denuncia que son las barreras (económicas, sociales, políticas o culturales) que la sociedad ha ido construyendo, por acción u omisión, las que dis-

⁷ Sobre este modelo, además de los trabajos mencionados en la nota anterior, pueden consultarse: L. Barton (comp.), *Discapacidad y Sociedad*, Morata, Madrid, 1998; Len Barton (comp.), *Superar las barreras de la discapacidad*, Morata, Madrid, 2008. También, aunque de un modo crítico, puede consultarse: Liz Crow, «Nuestra vida en su totalidad: renovación del modelo social de la discapacidad», en Jenny Morris (ed.), *Encuentros con desconocidas. Feminismo y discapacidad*, Narcea, Madrid, 1996 o Miguel Ángel Verdugo Alonso, «La concepción de la discapacidad en los modelos sociales», Mesa redonda: *¿Qué significa la discapacidad hoy? Cambios conceptuales*, 2003.

⁸ Seguimos la definición clásica dada por la *Union of the Physically Impaired Against Segregation* (Unión De Personas con Insuficiencias Físicas contra la Discriminación) (UPIAS), en 1976, base del modelo social.

⁹ FJ, p. 109.

¹⁰ Paul Abberley, «El concepto de opresión y el desarrollo de una teoría social de la discapacidad», en Len Barton (comp.), *Superar las barreras de la discapacidad*, Op. cit.

capacitan a los individuos con diversidad funcional, creando las desventajas que las mismas experimentan, de forma que sus oportunidades quedan limitadas. En consecuencia, en lo que respecta al aspecto social, las medidas propuestas para el cambio social se dirigen ahora al conjunto de la sociedad. Tales medidas irían en consonancia con otro de los supuestos fundamentales del modelo social: que las personas con discapacidad —al menos en una alta proporción— pueden también realizar aportaciones a la sociedad, siempre y cuando la sociedad respete su dignidad, acepte sus diferencias corporales y trabaje por la plena inclusión de las mismas.¹¹

Resumiendo, el modelo social concibe la discapacidad como una categoría socio-política, abriéndola al análisis de las cuestiones como el poder, la justicia social, la ciudadanía y los derechos humanos.¹² El resultado buscado sería, como se ha destacado,¹³ poner el énfasis en los derechos, de forma que tales personas dejen de ser vistas como sujetos con problemas y pasen a ser tratados como titulares de derechos que deben ser protegidos, buscando así su plena inclusión en los mismos espacios en los que se desenvuelven los demás ciudadanos.

Podemos decir que la aplicación, efectuada por Nussbaum, del enfoque de las capacidades al problema de la diversidad funcional, muestra una clara sintonía con el modelo social por cuanto: a) comparte con él una interpretación socio-política de la discapacidad, alejada del *naturalismo*; b) considera que esta cuestión tiene que ser abordada como un problema de justicia y no, meramente, de benevolencia; c) sitúa el problema de injusticia con las personas con diversidad funcional en el trato desigual recibido, en su exclusión como ciudadanos, por lo que exige repensar la noción de ciudadanía; o d) entiende que el trato igual requiere atender a las capacidades de todos, incluyendo a las personas con diversidad funcional, porque «todas las capacidades son derechos fundamentales de los ciudadanos, todas son necesarias para la vida digna y decente».¹⁴

3. ALGUNAS IDEAS CLAVE DE NUSSBAUM SOBRE LA DIVERSIDAD FUNCIONAL

Nussbaum es consciente de que la reflexión ética acerca de la justicia no es puramente académica, sino que ha de descender hasta los problemas que, en el momento histórico presente, resultan más acuciantes. Su proceder responde así a lo que se entiende como *ética aplicada*. Frente a las limitaciones que presenta la teoría contractualista de la justicia, incluso en la versión mejorada de Rawls, para encontrar vías de solución a este problema —junto a otros dos, como son la justicia global y la justicia con los animales—, afirma que «ha llegado el momento de ver qué puede enseñarnos el estudio de estos problemas sobre la justicia social y qué podría ofrecernos una teoría alternativa»¹⁵ como el enfoque de las capacidades. Hay, pues, un doble camino en el método que utiliza: uno que va desde el estudio del problema concreto —en este caso, las personas con diversidad funcional— a sentar las bases

¹¹ Agustina Palacios, *El modelo social*, Op. cit., p. 104.

¹² Len Barton, «Sociología y discapacidad: algunos temas nuevos», en Len Barton, *Discapacidad y Sociedad*, Op. cit.

¹³ Agustina Palacios, *El modelo social*, Op. cit.

¹⁴ FJ, p. 173.

¹⁵ FJ, p. 105.

de una concepción de la justicia social y otro que, en sentido contrario, se dirige desde el enfoque de las capacidades, como teoría de la justicia social, hasta el problema concreto que está estudiando.

En este estudio se enfrenta Nussbaum con algunas dicotomías, señaladas también por el modelo social, que considera insostenibles. A nuestro entender, constituyen algunas de las claves desde las que la autora cuestiona la concepción contractualista de la justicia de Rawls y sobre las que se elevará su propia concepción de la justicia social. Podemos encontrar las siguientes:

1ª) Distinción natural/social:

El modelo médico afirma que la insuficiencia biológica o natural es la causa directa de la discapacidad (concebida como las limitaciones funcionales del individuo) y la causa fundamental de la incapacidad (de las limitaciones en su vida diaria o de las restricciones que tiene en su participación social). Para el modelo social, por el contrario, la discapacidad (que englobaría tanto lo que el modelo médico denomina discapacidad como lo que denomina incapacidad o minusvalía) no se origina directamente por la insuficiencia natural, sino por las limitaciones y restricciones impuestas por la sociedad (por ejemplo, las barreras arquitectónicas). Si la discapacidad es un producto social, ¿por qué, sin embargo, es vista como algo *natural*? *Natural* se utilizaría, en este contexto, como sinónimo de *inevitable*, por lo que la respuesta de Nussbaum es clara: esto ocurre porque de «este modo parecía posible evitar los costes de rediseñar los espacios públicos para adecuarlos a estas personas». ¹⁶ Si, como se ha señalado desde el modelo social —a modo de simplificación— «no es la incapacidad de caminar lo que discapacita sino los escalones del edificio», entonces la discapacidad resulta variable, siempre que el contexto social también varíe. ¹⁷ Es la sociedad la que tiene, entonces, la responsabilidad de asumir los costes económicos necesarios para variar esta situación. Lo mismo ocurre en el caso de la *productividad*, que —en numerosas ocasiones— podría ser mayor en estas personas si la sociedad se organizara de una forma no discriminatoria. ¹⁸ Para Nussbaum, en suma, los individuos ven limitadas sus capacidades, en gran medida, por la influencia de la estructura social y no meramente por factores naturales.

2ª) Distinción público/privado:

Esta dicotomía es propia del pensamiento liberal. Concebida la discapacidad —de acuerdo con el modelo médico— desde una perspectiva puramente individual, se la entiende como un *problema personal* que atañe al ámbito familiar. Siguiendo un planteamiento similar al feminismo, que rechaza la ruptura entre lo personal y lo político, el modelo social viene a colocar la discapacidad en el terreno de los *asuntos*

¹⁶ FJ, p. 193.

¹⁷ FJ, p. 109. «Un discapacitado no existe simplemente «por naturaleza», si eso significa independiente de la acción humana /.../ un impedimento en algún área o áreas de la función humana puede existir sin intervención de la actividad humana, pero sólo se convierte en discapacidad cuando la sociedad lo considera de cierta manera», *El ocultamiento de lo humano*, Katz, Barcelona, 2006, p. 350.

¹⁸ FJ, p. 125. Nussbaum establece una analogía con el género: al igual que es una discriminación de género no dar una baja de maternidad a las mujeres, también es una discriminación hacia las personas con diversidad funcional no ofrecerles dispositivos que contribuyan a aumentar su productividad, lo cual permitiría su inclusión laboral. La base de la analogía la sitúa Nussbaum en hechos biológicos que afectan, en exclusiva, a determinadas personas.

públicos,¹⁹ elevando la responsabilidad al conjunto de la sociedad. Nussbaum, que —aunque liberal— también es feminista, ha cuestionado esta división entre lo público y lo privado, atacando dos ideas tradicionalmente admitidas:²⁰ a) La familia es una institución privada, al margen de lo público. Para Nussbaum —por el contrario— la familia es una institución política, en la medida en que está modelada por leyes e instituciones públicas y b) La tendencia de las mujeres al cuidado es algo natural. Nussbaum cuestiona dicho carácter *natural*, afirmando que el cuidado de los miembros de la familia responde, más bien, a la fuerza de las costumbres sociales.

La revisión de estas ideas tiene importantes consecuencias:²¹ 1º) Los problemas en el seno de la familia —entre los que se encuentra el cuidado de personas con diversidad funcional— no son meros problemas privados, sino que su resolución también es responsabilidad, en gran medida, de las políticas públicas en relación a los asistidos. El enfoque de las capacidades, como concepción social de la justicia, pretende ofrecer un conjunto útil de criterios para orientar tales políticas públicas. 2º) También hay una responsabilidad social en relación a las personas asistentes. Es habitual que haya una injusta distribución de las tareas de cuidado, que recaen mayoritariamente en la mujer. También se ignora que las tareas de asistencia constituyen un trabajo no remunerado o, cuando lo están, carecen de un salario adecuado y están faltas de suficiente reconocimiento social.²²

Una concepción adecuada de la justicia necesita atender esta doble perspectiva. El enfoque de las capacidades de Nussbaum considera a cada persona como un fin, como sujeto de la justicia. Tratará, en consonancia con lo anterior, de promover las capacidades de *todas y cada una de las personas* relacionadas con la asistencia.

3ª) Distinción normal/anormal:

Una de las nociones que han sido claramente rechazadas por el modelo social ha sido la noción de *normal* y su diferenciación de lo *anormal*. Tales términos encierran una cierta ambigüedad, en la medida en que pueden ser entendidos de dos formas diferentes: a) En un sentido descriptivo, *normal* hace referencia a aquello que es común o habitual, aquello que se encuentra en la mayoría de los casos. El criterio utilizado es un criterio estadístico: se toma por *normal* aquello que resulta frecuente. Por *anormal* se entenderá, por contra, aquello que es estadísticamente infrecuente; b) El término *normal* puede ser usado también de forma valorativa: lo normal sería —en este otro sentido— aquello que es tal y como debe ser, el ideal que debe ser alcanzado. Lo *anormal* sería, en consecuencia, aquello que debe ser rechazado. Esta confusión de sentidos tiene importantes consecuencias para el modo en que la sociedad ve a la personas con diversidad funcional.

¹⁹ Anne Borsay, «¿Problema personal o asunto público? Hacia un modelo de políticas para las personas con discapacidades físicas y mentales», en Len Barton (comp.), *Superar las barreras*, Op. cit., p. 172.

²⁰ *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002, Capítulo IV. Como es sabido, esta es una crítica fundamental del feminismo a la teoría rawlsiana de la justicia, que obligó a Rawls a matizar su planteamiento.

²¹ FJ, pp. 215-218.

²² Nussbaum se centra en lo que ocurre en Estados Unidos, aunque señala los programas implementados en Europa para la asistencia. En España se ha corregido, con la conocida como *Ley de la Dependencia*, esta injusta situación aunque, como ocurre en el contexto estadounidense, el trabajo de asistencia también carece del suficiente reconocimiento social.

Nussbaum reconoce claramente este desplazamiento en el uso de los dos sentidos.²³ Los seres humanos tienen, en general, numerosos impedimentos: algunos de ellos son *típicos* (problemas de vista, dolores, problemas de memoria, etc.) y otros impedimentos son *atípicos* (imposibilidad de ver, de caminar, etc.). Las personas con impedimentos atípicos, en virtud de su carácter minoritario, son consideradas *anormales*. Este desplazamiento en el significado, a juicio de Nussbaum, obedece a que la categoría de *normalidad* ha de ser interpretada como una forma de ocultamiento:²⁴ cuando los seres auto-considerados *normales* tratan de desmarcarse de aquellos grupos de seres humanos a los que consideran *anormales*, lo que en realidad buscan es ocultarse a sí mismos su carácter imperfecto y vulnerable. En el fondo lo que buscan es «la ilusión de la seguridad», y eso se alcanza mediante la estigmatización de la diferencia:

«Los normales saben que sus cuerpos son frágiles y vulnerables, pero cuando pueden estigmatizar a los físicamente discapacitados se sienten mucho mejor respecto de sus propias debilidades humanas».²⁵

La consecuencia social de diseñar el espacio público, por acción o por omisión, sólo para atender los casos típicos es la exclusión social. «El espacio público es —afirma Nussbaum— una proyección de nuestras ideas sobre la inclusión».²⁶

MacIntyre ha recordado que «existe una escala de discapacidad en la que todos ocupamos un lugar. La discapacidad es, en su grado y en su duración, una cuestión de más y menos».²⁷ Siguiendo esta sugerencia, trata Nussbaum de romper la discontinuidad «normal»/«anormal», mostrando que lo que hay, en relación a los impedimentos típicos y los atípicos, es una línea continua,²⁸ gradual, por lo que dicha distinción, cuando se realiza —como en el caso del liberalismo político de Rawls—, resulta un tanto arbitraria.

Una adecuada concepción de la justicia, cuestionando tal discontinuidad, ha de tener en cuenta los siguientes aspectos: a) la estigmatización de las personas con diversidad funcional y b) la exigencia del (re)diseño del espacio público para atender las necesidades de estas personas. El enfoque de las capacidades de Nussbaum pretende, pues, poner fin a la ficción de la *normalidad* asumiendo, desde un enfoque distributivo de la justicia, esta doble tarea.

4ª) Independencia/Dependencia:

Esta diferenciación va aparejada con la anterior, aunque ahora en el plano social. Las personas con diversidad funcional son consideradas *dependientes*, a diferencia del resto de los ciudadanos, caracterizados por su *independencia*. Se entiende que un ser humano *independiente* es aquél que puede realizar las tareas cotidianas que se propone sin necesidad de asistencia. En una sociedad dominada por el individualis-

²³ M. Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano*, Katz, Barcelona, 2006, p. 350.

²⁴ *Ibid.*, p. 257.

²⁵ *Ibid.*, p. 256.

²⁶ M. Nussbaum, *FJ*, p. 129.

²⁷ A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 91. Nótese que aquí sería más adecuado utilizar el término *diversidad funcional* (impedimento), en lugar de *discapacidad* (o desventaja social).

²⁸ *FJ*, pp. 110-113 y 137.

mo, se maneja —como apunta el modelo social— un concepto estrecho de independencia, ligado a una percepción negativa de la asistencia. Ed Roberts, persona con discapacidad e iniciador del Movimiento de Vida Independiente en Estados Unidos, propone una acepción más amplia. La *independencia* se refiere ahora, más bien, al «control que una persona tiene sobre su propia vida».²⁹ Desde esta otra perspectiva, la asistencia puede ser fundamental para alcanzar una vida de calidad, una vida independiente. En cualquier caso —y dado que no toda persona con diversidad funcional puede lograr el autocontrol vital— una vida con la dignidad merecida. Desde el modelo social se ha llegado a señalar, además, un término más adecuado para referirse a la realidad de la vida humana: la inter-dependencia.

La ficción del adulto *independiente* es, para Nussbaum, una variante de la ficción de la perfección, cuya finalidad es ocultar las necesidades atípicas, evitando los costosos cambios que la sociedad habría de afrontar. La teoría del contrato social de Rawls, moralmente más rica que otras versiones del contractualismo, concibe a los ciudadanos como «miembros de la sociedad que cooperan plenamente a lo largo de toda su vida», ocultando etapas de dependencia asimétrica por las que atraviesa la vida de todos los ciudadanos.³⁰ Una concepción de la justicia requiere, en consecuencia, sustituir esa imagen ficticia de la ciudadanía, centrada en el paradigma del adulto *independiente*. Cuando la sociedad se organiza en función de las necesidades de ese ciudadano ficticio se está impidiendo a algunas personas el reconocimiento de su «derecho a ser tratado como un ciudadano, como aquel para el que está diseñado el espacio público y en cuyo interés se lo mantiene».³¹

Resumiendo, podemos decir que la concepción de la justicia de Nussbaum refleja, a grandes rasgos, el núcleo de las ideas básicas del modelo social de la discapacidad, de forma que su aplicación del enfoque de las capacidades, como teoría alternativa a la concepción contractualista de la justicia, responde claramente a los retos lanzados desde este modelo: la visión de la diversidad funcional como cuestión de justicia y la inclusión como objetivo político de una sociedad justa.³²

5. EL ENFOQUE DE LAS CAPACIDADES COMO ENFOQUE INCLUSIVO

Puede entenderse la tarea de Nussbaum como un ejercicio de pensar la sociedad política desde el punto de vista de los excluidos, tratando de mostrar los límites de la teoría contractualista de Rawls. Para Nussbaum la importancia que tiene la teoría contractualista radica en la influencia «amplia y profunda en nuestra vida política».³³ No tiene sólo un mero valor teórico sino que sus ideas han tenido un amplio calado social, por cuanto han contribuido a configurar, en gran medida, nuestro modo de autocomprendernos —como seres «libres, iguales e independientes»— y el modo en que, para amplias capas de la población, se concibe la sociedad y su finalidad —un acuerdo orientado hacia el beneficio mutuo. El problema del trato justo a las

²⁹ Agustina Palacios y Javier Romañach, *El modelo de la diversidad*, Op. cit., pp. 52-55.

³⁰ *El ocultamiento de lo humano*, Katz, Barcelona, 2006, p. 356.

³¹ *El ocultamiento de lo humano*, Katz, Barcelona, 2006, p. 353.

³² «El enfoque de las capacidades no ve problema para partir de una concepción de la cooperación para la cual la justicia y la inclusividad constituyen fines con un valor intrínseco», FJ, p. 166.

³³ FJ, p. 24.

personas con diversidad funcional constituye una anomalía clara para la teoría del contrato social, no sólo porque la lógica del contrato, al concebir la cooperación social como instrumento para el mutuo beneficio, sugiera la exclusión de aquellos contratantes que no estén en disposición de contribuir adecuadamente al beneficio social general,³⁴ sino porque, además, no los considera sujetos primarios de justicia.³⁵ Ello se debe, a juicio de Nussbaum, a un rasgo estructural compartido por todas las teorías del contrato: la confusión entre los que eligen los principios de justicia de la sociedad, esto es, los contratantes y aquellos a quienes se dirigen tales principios, es decir, los ciudadanos que vivirán en dicha sociedad. Si las personas con diversidad funcional son excluidas en cuanto contratantes, entonces esto supondrá, simultáneamente, que resultarán excluidas como ciudadanos a los que se debe un trato justo. A lo sumo, sólo quedará espacio para el trato benevolente.

El enfoque de las capacidades retoma el problema allí donde Rawls lo había dejado. No pretende ser una teoría completa de la justicia social, sino una concepción «parcial y mínima»³⁶ que sirva de criterio para determinar cuando una sociedad es, en niveles mínimos (generosamente amplios), justa con sus ciudadanos. Desde este enfoque se enfrenta al problema ético-político de la *inclusión*, esto es, extender la igualdad como ciudadanos a las personas con diversidad funcional. El enfoque de las capacidades aborda, pues, dos conceptos ético-políticos básicos:

a) el concepto de ciudadanía: el ciudadano ya no es visto como un ser humano ficticio, siguiendo el paradigma del adulto *independiente*. El enfoque de las capacidades reemplaza esta ficción por una imagen más compleja del ciudadano: se concibe como un ser que, en el despliegue temporal de su vida, puede ser tanto capaz como necesitado. El enfoque de las capacidades reconoce la diversidad de funcionamientos de los ciudadanos.³⁷ Lejos de ocultar, reconoce abiertamente la condición humana,³⁸ marcada por la animalidad, la vulnerabilidad y la mortalidad. La realidad de la diversidad funcional queda, pues, incorporada a la noción de ciudadanía. O, viceversa, cabe decir que todos los ciudadanos somos «temporalmente válidos».³⁹

b) el concepto de igualdad: La idea de igualdad es una idea clave en el enfoque de las capacidades. Como indica Nussbaum en «Las mujeres y el desarrollo humano», su teoría mínima de la justicia entronca con el *enfoque de la igualdad humana*,⁴⁰ por cuanto el enfoque de las capacidades promueve una mayor igualdad material que la existente en las sociedades actuales. Por ello, resulta necesario implementar políticas redistributivas tendentes a que todos los ciudadanos puedan alcanzar los mínimos de justicia necesarios para lograr un auténtico funcionamiento humano. A su vez, esta idea de la igualdad material se funda en la idea de igual dignidad de los ciudadanos.⁴¹ La garantía en el reconocimiento de la igual dignidad de las personas

³⁴ FJ, p. 39.

³⁵ FJ, p. 36.

³⁶ FJ, p. 83.

³⁷ FJ, p. 99

³⁸ *El ocultamiento de lo humano*, Katz, Barcelona, 2006, p. 391.

³⁹ Expresión utilizada en el mundo anglosajón, recogida por Marta Allué, que nos transmite una concepción universalista de la diversidad funcional, presente en el planteamiento de Nussbaum.

⁴⁰ *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002, p. 130.

⁴¹ FJ, 289-293. Lo cual no significa, según Nussbaum, que todas las capacidades tengan que ser satisfechas en igual grado, pues en algunas otras bastaría el criterio de suficiencia

con diversidad funcional queda, pues, en manos de las favorables circunstancias sociales y políticas.

La concepción de la justicia que Nussbaum construye, a partir de las ideas de Amartya Sen, no se centra en los recursos de que dispone una persona, sino en las capacidades, esto es, en lo que las personas son realmente capaces de hacer y ser, a partir de la intuición de la idea de dignidad humana.⁴² Desde esta concepción puede entenderse la discapacidad como la variedad de obstáculos que, por acción o por omisión, presenta la sociedad a las personas con diversidad funcional y, por tanto, como las limitaciones a lo que tales personas son capaces de hacer y ser; en suma, como limitaciones a las capacidades humanas.⁴³

El enfoque de Nussbaum se centra en la distribución de *capacidades combinadas*,⁴⁴ entendiendo por tal la combinación de factores internos y de condiciones sociales necesarias para un funcionamiento humano. Nussbaum no se refiere aquí sólo a un funcionamiento típico, sino también a los funcionamientos atípicos. Así, por ejemplo, una persona puede desplazarse caminando, mientras otra habrá de utilizar silla de ruedas. Lo relevante, en ambos casos, es que, con independencia de las diferencias en los factores internos, las condiciones sociales han de permitir a ambos alcanzar un mínimo en dicha capacidad. De ahí que los factores externos requeridos, para los casos señalados, sean distintos, dado que distintos son los obstáculos con que tropieza la persona con un funcionamiento atípico. La estructuración del espacio público habrá de hacerse, por tanto, teniendo en cuenta tanto las necesidades típicas como las atípicas. Nussbaum utiliza implícitamente el principio distributivo marxiano: se distribuirá a cada uno de acuerdo con sus necesidades,⁴⁵ con el objetivo de lograr un mínimo social común, esto es, la igualdad en las capacidades. Lo cual supone, en el fondo, que en su noción de capacidad, como combinación de factores internos y condiciones sociales, queda expresada la transición de la necesidad a la libertad.

Nussbaum propone, a diferencia de Sen, una lista de diez capacidades, heterogéneas aunque interrelacionadas, que deben ser —todas ellas— garantizadas constitucionalmente, en un umbral mínimo (que no especifica), al conjunto de todos los ciudadanos, si es que una sociedad ha de ser considerada justa. Dicha lista está basada en la *norma de la especie*,⁴⁶ es decir, en una concepción *éticamente evaluativa* de la naturaleza humana: selecciona aquellos aspectos normativamente básicos en una vida humana digna, de forma que si falta alguno de estos aspectos podremos decir que no es una vida plenamente humana. Esta lista, y los umbrales mínimos que

⁴² FJ, p. 83, p.163.

⁴³ FJ, p. 174. Para una visión de esta cuestión en Amartya Sen puede consultarse Mario Toboso y M^a Soledad Arnau, «La discapacidad dentro del enfoque de las capacidades y funcionamientos de Amartya Sen», Araucaria, Año 10, n^o 20, 2008.

⁴⁴ *El ocultamiento de lo humano*, Katz, Barcelona, 2006, p. 390; *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 128-129.

⁴⁵ «Insistimos en la total interconexión de la necesidad y la capacidad.../ y en que la dignidad del ser humano es la dignidad de un ser necesitado y encarnado», FJ, p. 278. En este principio marxiano, en relación a las personas con diversidad funcional, coinciden tanto el planteamiento liberal de Nussbaum, como el comunitarista de MacIntyre, y también la ética dialógica de Apel o Habermas, en tanto que todas las necesidades humanas (socialmente reconocidas) deben ser consideradas *exigencias éticas*, siempre y cuando puedan justificarse mediante argumentos.

⁴⁶ FJ, pp. 184-198.

señala, es única para todos los seres humanos, incluyendo a las personas con diversidad funcional, pues constituyen «derechos sociales innegociables» necesarios para el desarrollo de todos los seres humanos. Se trata aquí, en línea con el modelo social, de que las personas con diversidad funcional no sean atendidas exclusivamente en sus necesidades médicas o de rehabilitación, sino en la pluralidad de necesidades que tienen en común con los demás ciudadanos, hasta abarcar el conjunto de funcionamientos humanos. En ese sentido, en tanto que las capacidades no pueden ser meramente traducidas a recursos, el enfoque prohíbe cualquier forma de compensación⁴⁷ entre las diferentes capacidades, impidiendo que las personas que funcionan atípicamente en un aspecto puedan obtener algún tipo de compensación, en sustitución de las capacidades que dejan de promoverse. Si ocurriera esto, se produciría una pérdida de libertad y un menoscabo de la dignidad humana. Esta idea de Nussbaum es especialmente relevante por cuanto las personas con diversidad funcional deben ser atendidas en el específico funcionamiento atípico, y en los diferentes grados que individualmente presentan, hasta abarcar el espectro completo de funcionamientos humanos. La vida de las personas con diversidad funcional será una vida acorde con la dignidad humana en la medida en que sean atendidas todas las capacidades de la lista, incluyendo, por tanto, aquellas en las que presentan, individualmente, un funcionamiento atípico. En caso contrario, habría un déficit de justicia. En suma, la existencia de una lista única es normativamente⁴⁸ relevante porque enfatiza la necesaria inclusión social, fomenta el respeto a las personas con diversidad funcional y pretende evitar la estigmatización social.

En su exposición del enfoque de las capacidades como enfoque aplicado Nussbaum plantea, en concordancia con el modelo social, algunas cuestiones de especial importancia para las personas con diversidad funcional:

1) Postula una concepción amplia de la asistencia: en la medida en que el enfoque de las capacidades insiste en la libertad para adoptar diferentes estilos de vida, la asistencia no puede quedar reducida a ser un mero sustituto de un espacio público inadaptado a las necesidades atípicas. En ese sentido, Nussbaum considera⁴⁹ que, si el espacio social estuviese bien diseñado, ciertas personas dispondrían de mayores opciones. En ese caso, la asistencia, para muchas personas con diversidad funcional, no resultaría necesaria o querida, sino más bien forzada o sujeta a preferencias adaptativas.

En los casos en que resulta necesaria, propone Nussbaum una concepción holística de la asistencia, en la línea de lo apuntado por el modelo social. La asistencia, que debe entenderse de modo individualizado, no ha de ser concebida, según Nussbaum, como un elemento más de la lista de las capacidades, sino que la introduce en cada una de las capacidades humanas básicas:

Entender bien la asistencia significa remitirla a un amplio abanico de capacidades de la lista, tanto del asistido como del asistente.⁵⁰

⁴⁷ FJ, p. 96.

⁴⁸ FJ, pp. 194-195

⁴⁹ FJ, p. 193.

⁵⁰ FJ, p. 175.

Frente a la concepción social mayoritaria, considera Nussbaum que la necesidad de la asistencia no debe ser entendida como pérdida de libertad, sino como un reforzamiento de la misma, en tanto que fomenta las diferentes capacidades y ayuda al desarrollo de la autonomía humana, al tiempo que es necesaria para lograr la inclusión social.

2) Propone un nuevo modo de entender la tutela: las personas con diversidad funcional cognitiva tienen dificultades para desarrollar una vida autónoma por cuanto tienen limitaciones para tomar decisiones. Ese hecho hace necesaria la tutela. Ahora bien, Nussbaum no concibe la tutela como respuesta a la incompetencia, sino como una «forma de facilitar el acceso de esa persona a todas las capacidades básicas»,⁵¹ respetando su dignidad y su libertad⁵² (en el grado máximo posible en cada caso), y promoviendo su participación en las decisiones.

6. ALGUNAS LIMITACIONES DEL PLANTEAMIENTO DE NUSSBAUM

Para finalizar cabría apuntar algunas, a nuestro juicio, limitaciones del planteamiento de Nussbaum, tanto en lo referido a aspectos globales, como a cuestiones más puntuales:

a) La inconsistencia en los fundamentos:⁵³ como señala Conill, la fundamentación del enfoque de las capacidades que realiza Nussbaum no está exenta de inconsistencias, como la que supone, por un lado, partir de una concepción aristotélica del ser humano como ser social y político, y, por otro, terminar refiriendo su concepción de la justicia a un revisado liberalismo político rawlsiano, estableciendo una lista no metafísica de derechos. El enfoque de las capacidades, según pretende Nussbaum, puede convertirse en objeto de un «consenso entrecruzado» entre ciudadanos con distintas concepciones comprensivas del bien. Pero la base aristotélica no parece, aunque Nussbaum no lo reconozca, compatible con el liberalismo político.

b) La concepción aristotélica de la dignidad: Nussbaum utiliza el principio de «cada persona como fin» de inspiración kantiana de modo que, frente al utilitarismo, los derechos de las personas con diversidad funcional no pueden quedar sacrificados al beneficio social de la mayoría. Sin embargo, rechaza la concepción kantiana de la dignidad de la persona y la sustituye por una concepción aristotélica de la dignidad, propia de animales racionales y dependientes, en aras de la inclusión de las personas con diversidad funcional cognitiva o mental. Cabe preguntarse, más allá de lo acertado de su crítica a la metafísica kantiana de la dualidad del mundo natural y del mundo racional, si el cambio es acertado o termina por restar valor al conjunto de los seres humanos. Tiene razón Nussbaum cuando rechaza la idealización de la razón y la vincula con la corporalidad animal, propia de un ser vulnerable y temporal. Pero

⁵¹ FJ, p. 202. Nussbaum recoge este planteamiento de las legislaciones más protectoras de los derechos de las personas con diversidad funcional. Su propuesta está en consonancia con lo establecido en la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad. Como señala Agustina Palacios, el cambio de paradigma se produce desde un «modelo de sustitución en la toma de decisiones» a un «modelo de asistencia en la toma de decisiones». Op. cit.

⁵² El enfoque de las capacidades «mantiene una concepción flexible y diversificada de la libertad, capaz de apreciar la capacidad para la libertad de los ciudadanos con deficiencias mentales», FJ, p. 219.

⁵³ J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2006.

esto no significa, a nuestro juicio, que la dignidad humana sea una «dignidad animal más en el mundo», sino la dignidad de un animal *personal*. La dignidad personal brota de una libertad protegida por las relaciones de reconocimiento recíproco, del trato justo que encontramos en las relaciones humanas.⁵⁴ Sólo desde el reconocimiento recíproco de los derechos, que nos permiten alcanzar la autonomía, se logra la dignidad. Las personas con diversidad funcional cognitiva o mental tienen, por tanto, dignidad porque son «personas a las que es preciso ayudar para que puedan vivir al máximo»⁵⁵ las capacidades propias de la norma de la especie.

c) El umbral extremo: Nussbaum se enfrenta a una cuestión compleja y espinosa al referirse a la situación extrema de personas (como en el caso de las personas en estado vegetativo permanente o los niños anencefálicos) con un grupo amplio de capacidades que no pueden ser ejercitadas. De acuerdo con la norma de la especie considera Nussbaum que calificar la vida de tales personas como una vida humana sería puro dogmatismo, basado sólo en el hecho de que tienen cuerpo humano y sus padres son humanos. ¿Significa esto que la norma de la especie nos conduce, según Nussbaum, a que la sociedad cese en el empeño de mantener dicha vida? ¿Aún en el supuesto de que exista un testamento vital, en el cual se exprese libremente la voluntad de seguir permaneciendo en dicha situación? Si los padres u otros cuidadores decidieran libremente hacerse cargo de tales situaciones, ¿tampoco debería la sociedad establecer para tales personas las condiciones para que pudieran alcanzar las capacidades de la lista? En suma, en esta cuestión, relativa a las fronteras entre la vida humana y la muerte, Nussbaum entra en una cierta contradicción. Pero si atendemos a la dignidad kantiana más que a la dignidad aristotélica, podríamos decir que, si una persona está «integrada en una red de relaciones humanas» protegidas por el reconocimiento recíproco, también es de justicia tener en cuenta a todos los afectados, incluyendo a las personas en situación extrema de vulnerabilidad.

d) Predominio del plano político: Nussbaum se centra en el plano político, en el establecimiento constitucional de los derechos, siendo insuficiente su tratamiento de otros planos de la ciudadanía⁵⁶ en los que tales personas han sido relegadas. Tal es el caso de la ciudadanía económica, dado su escaso acceso al trabajo o su mera posición de clientes de servicios asistenciales. Lo mismo ocurre con la ciudadanía cultural, en la medida en que la cultura dominante los sigue ocultando o distorsionando en su imagen social. Por otra parte, se ha centrado en el terreno de las políticas públicas, que necesitan ser complementadas en otros campos también relevantes: la responsabilidad social de las empresas o el papel de las asociaciones solidarias.

A pesar de estas limitaciones, puede decirse, sin embargo, que el enfoque de las capacidades de Sen y Nussbaum constituye un potente enfoque para evaluar el nivel de justicia en relación a las personas con diversidad funcional, apuntando a los obstáculos que impiden su desarrollo humano, en continuidad con el resto de los ciudadanos. Supone, pues, una buena orientación para implementar políticas de justicia hacia tales personas, buscando reducir al máximo las discapacidades, como obstáculos sociales para el ejercicio de su autonomía, y contribuir a la mejora de su calidad de vida.

⁵⁴ J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2009, pp. 50-51.

⁵⁵ A. Cortina, *Las fronteras de la persona*, Taurus, Madrid, 2009.

⁵⁶ A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Alianza editorial, Madrid, 2005.

«LA NATURALEZA SE HA IDO PARA SIEMPRE». ESBOZO DE UNA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE A PROPÓSITO DE FREDRIC JAMESON

Francisco Martorell Campos
Filiación académica

Abstract: My talk explores, explains and discusses the disrepute of Nature for Post-Modernity or, to put it in Fredric Jameson's terms, the fact that 'Nature has gone for good'. Taking advantage of some notions developed by Clement Rosset and taking into account some representative instances of the dystopian genre, I review different anti-naturalist recent manifestations that would verify Jameson's dictum, especially the most radical among them, i.e. transhumanism, and then address their consequences for the thinking of utopia.

Keywords: Nature, Artifact, Capitalism, Naturalism, History, Utopia, Transhumanism.

INTRODUCCIÓN

De entre las muchas definiciones de postmodernidad diseminadas en la literatura especializada destaca la formulada por Fredric Jameson en 1991: «La postmodernidad es lo que queda cuando el proceso de modernización ha concluido y la naturaleza se ha ido para siempre».¹ Subrayemos la segunda parte del enunciado; «la naturaleza se ha ido para siempre». A simple vista, la verosimilitud empírica de tamaña afirmación es cuanto menos discutible, pues la naturaleza, entendida en términos rutinarios, acostumbra últimamente a comparecer a la tremenda (inundaciones, maremotos, terremotos y demás catástrofes), como si quisiera, precisamente, ridiculizar de la peor manera los anuncios de su declinar. Mi artículo pretende, empero, rebatir esta primera impresión, mostrar cómo la desnaturalización del mundo o la despedida de la naturaleza (veremos a renglón seguido qué significa eso) sigue vertebrando el presente, quizás con mayor ahínco que cuando Jameson se hizo cargo del evento. Cuatro apartados estructuran las páginas que siguen. En el primero delinearé el contexto filosófico del problema confrontando a Jameson y Rosset. En el segundo pasaré revista a la miscelánea de fenómenos culturales que prueban que «la naturaleza se

¹ F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 10. Jameson notificó la marcha de la naturaleza años antes, en 1984; «el heideggeriano 'camino del campo' ha sido destruido irrevocable e irremediamente..., convirtiendo la 'casa del ser' de Heidegger en territorio público, cuando no en fríos y miserables edificios de alquiler infestados de ratas. En este sentido, lo *otro* de nuestra sociedad ya no es... la naturaleza, sino otra cosa que aún debemos identificar». F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 78.

ha ido para siempre». En el tercero, conectaré la despedida de la naturaleza con el otro lance postmoderno por antonomasia, el final de la historia. Finalmente, valoraré las implicaciones políticas de la desnaturalización escrutando sus repercusiones en la utopía.

1. LA TESIS DE LA DESNATURALIZACIÓN

La tesis de la desnaturalización (de un mundo enteramente desnaturalizado en tanto que enteramente humanizado), cuenta con precursores ilustres. Spengler, por ejemplo, le imprimió tono agorero en *El hombre y la técnica*, ensayo que ubica la plena realización de la despedida de la naturaleza en la cultura fáustica, sucursal del reinado racionalista, utilitarista, industrialista y burgués de la máquina; «Todo lo orgánico sucumbe a la creciente organización. Un mundo artificial atraviesa y envenena el mundo natural... Hoy se piensa en caballos de vapor. Ya no se ven y contemplan las cascadas sin convertirlas mentalmente en energía eléctrica».² Desde un ángulo diferente, Löwith impugnó a los dos grandes adversarios de la naturaleza y a la disyuntiva que constituyen; el pensamiento científico, encargado de esclavizar técnicamente a la naturaleza, y el pensamiento histórico, encargado de someter, auxiliado por la ciencia, la naturaleza a la historia. A consecuencia, pensó Löwith, de la aguda exaltación moderna de lo histórico, mana la desnaturalización del espíritu y de la naturaleza, la alienación; «El llamado historicismo sería inofensivo si se hubiera limitado a ‘historizar’ y relativizar el llamado mundo espiritual y no hubiera convertido a la naturaleza en algo relativo a nosotros, de tal modo que, de hecho, ya no queda nada natural, nada que sea por naturaleza. Lo que queda de naturaleza parece ser un mero resto aún no dominado por el hombre. Esta apropiación histórica del mundo natural es en igual medida una alienación de él».³ García Bacca entonó la exégesis optimista (cuasi tecno-utópica) de la cuestión. A su juicio, la técnica electrónica lleva al extremo el desplante renacentista al imperativo aristotélico, a saber; circunscribir la acción técnica a los fines de la naturaleza. En lugar de ello, emprende la labor de *crear* la naturaleza, antigua Dueña (Madre) trocada, ahora, en *invención* del ser humano. Inmerso en la supremacía de la historia derivada del ocaso de la naturaleza, consciente de que todo es producto suyo y municionado con una técnica que no se limita a prolongar sus órganos el hombre vive la hazaña de ser, al fin, de sí mismo (no de Dios, de la Ley o de la Naturaleza), humanizando el universo, forjando «el ‘primer paisaje artificial’ que ha habido».⁴

El diagnóstico jamesoniano de la despedida de la naturaleza se encuadra, es de dominio público, en la tradición marxista. Proclive al bagaje postestructuralista, Jameson sostiene que el detonante de la desnaturalización radica en las transformaciones recientes protagonizadas por el capitalismo, no en cualesquiera otras variaciones culturales, filosóficas o tecnológicas, simples reflejos de aquél. Al igual que Spengler, Löwith y Bacca, el filósofo norteamericano atribuye a la tecnología (informática/cibernética/virtual/genética en este caso) un papel fundamental en el hecho de que la naturaleza se haya ido para siempre, si bien supeditándola a los desarrollos del

² O. Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pág. 67.

³ K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1998, pág. 167.

⁴ G. Bacca, *Elogio de la técnica*, Madrid, Anthropos, 1987, pág. 48.

capital. Es así que la desnaturalización corre paralela a la mercantilización sistémica de lo real ejecutada por el *capitalismo tardío o multinacional*, proceder que profana la autonomía de la cultura. Tradicionalmente refractaria a los intereses del mercado, la cultura muta en bien comercial de primerísima necesidad, dada la preponderancia del sector terciario en el orden económico postfordista (moda, *marketing*, imagen, servicios, espectáculos...). Simultánea a la transición de la cultura en mercancía suprema, la instauración, declara Jameson, de un orbe plenamente culturalizado, de una *naturaleza-artificial* que, dejando a la razón instrumental sin materia bruta que modernizar, reemplaza a la *naturaleza-natural*, atávica y primigenia, independiente de la actividad humana.

Rosset publicó en 1973 —año en el que arranca la postmodernidad y la marcha de la naturaleza conforme al veredicto marxista.⁵ *La anti-naturaleza*, exploración de los entresijos metafísicos de la cultura occidental de obligado comentario. Obligado, pues conforma un análisis de la temática que nos ocupa, amén de portentoso, opuesto a los reseñados hasta aquí. La tesis de Rosset pregona que la auténtica desnaturalización todavía no se ha producido, y que no hay signos de que vaya a producirse. Lamentablemente, arguye, Occidente continúa subyugado al «fantasma ideológico» de la naturaleza y cautivo del *prejuicio naturalista*, «idea según la cual subyace una oscura diferencia, invisible pero esencial, entre lo que se hace ‘por sí mismo’ (naturaleza) y lo que se produce, se fabrica (artificio)».⁶ Nunca cuestionado con éxito, el prejuicio naturalista adquirió continente y contenido teórico con Aristóteles, conociendo en siglos ulteriores retoques puntuales (Epicuro, Descartes, Rousseau, Schopenhauer, Marcuse) que dejaron intacto el programa de inicio; glorificar lo natural (tildado de original, intrínseco, salubre y real) y estigmatizar lo artificial (tildado de derivado, accidental, tóxico y aparente). Dos breves interludios *artificialistas* desplegados tras sendas crisis (ruina del animismo y del aristotelismo respectivamente) interrumpieron semejante empresa; A) La filosofía presocrática, en especial Heráclito, Empédocles y los sofistas; B) La filosofía precartesiana, con nombres del fuste de Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Pascal. Estos instantes fugaces alentaron secuelas tardías (Lucrecio, La Mettrie, Nietzsche), transgresiones infructuosas ante la diamantina hegemonía naturalista.

El desdén de Rosset hacia el naturalismo parte de la certidumbre (compartida en varios aspectos con Bacca) de que la idea de naturaleza «puede ser considerada como una de las principales ‘sombras de Dios’, si no como el principio de todas las ideas, que contribuyen a ‘divinizar’ la existencia (y, de esta manera, a depreciarla como tal)».⁷ Ello es así porque la naturaleza, tal y como ha sido concebida por el pensamiento naturalista, pivota (Bacca también acentúa el pormenor) sobre la capacidad de «hacerse a sí misma», de ser creadora, no creación, productora, no producto. Fue en virtud de estos magnos atributos —transferidos antiguamente a la divinidad y, Hegel mediante, a la Historia en tiempos contemporáneos— que la Ilustración encomendó a la naturaleza una función crítica (secularizadora) respecto a lo sobrenatural. A fin de cuentas, pensaban los allegados, «si es la naturaleza la que hace todo,

⁵ Véase; D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Madrid, Amorrortu, 2004.

⁶ C. Rosset, *la anti-naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 14.

⁷ *Ibid.*, pág. 9.

Dios resulta inútil y la religión ha pasado».⁸ Pese al supuesto desafío, la Ilustración estuvo, puntualiza Rosset, muy lejos de desencantar nada, entre otras cosas porque el arma que blandía (la naturaleza *autopoietica* y *creacionista*) representa, ni más ni menos, la condición de posibilidad de cualquier religión. Impregnada de ortodoxo naturalismo (Bacca se aleja de Rosset en este punto del diagnóstico al asignar cualidades desnaturalizadoras a la técnica moderna), la Ilustración instaló a la naturaleza en el lugar otrora ocupado por Dios, prolongando con envoltorio engañosamente materialista la moralización del devenir y la negación del azar. La hipótesis (lanzada en su día por Cicerón) de que la *ideología naturalista* y la *ideología religiosa* se repelen mutuamente es falsa. Sucede lo inverso. Una y otra comparten presupuestos esenciales; hay un mundo «hecho» (*ergo* no azaroso) por algo (Dios o la naturaleza) que se «hace a sí mismo» (que no es hecho por el hombre), algo que impone orden y necesidad, principios y fuerzas (una normatividad) a lo existente (a sus fabricaciones). El auténtico desencantamiento pasa, vistas las cosas de tal guisa, por negar (no por loar o despreciar) la naturaleza. Pasa, a nivel teórico, por desmontar el repertorio de presupuestos indicado. Si no ocurre eso, Occidente seguirá arrodillado ante la sombra de Dios, y la tecnología dedicada a los quehaceres de reparar o perfeccionar la naturaleza.

2. SÍNTOMAS DE LA DESNATURALIZACIÓN

Si Jameson está en lo correcto y «la naturaleza se ha ido para siempre», ¿no deberíamos declarar agotado el naturalismo y concebir la postmodernidad como una época artificialista y desencantada? Veamos. A nadie escapa que asistimos al severo cuestionamiento del prejuicio naturalista en infinidad de campos. Milenios de potestad (filosóficamente cimentada sobre el dueto *physis-nomos*) no salvan a esa «oscura diferencia» de la imposibilidad de ejercer con la firmeza de antaño. Abundantes teóricos, científicos, ingenieros y artistas se han especializado, de hecho, en atacarla, tramando, es el *tic* frecuente, la típica inversión de jerarquías donde el elemento históricamente vituperado se vuelve imperial y goza del desquite. De ahí que se declare con tanta insistencia, a modo de Buena Nueva, ostentando, no pocas veces, vocación emancipatoria (las políticas de la identidad) que todo es cultural o artificial, inclusive (diríase que ante todo) la naturaleza, una «construcción social» entre otras.⁹ Mas la lección nietzscheana acerca del descalabro de la dualidad real-aparente aconseja ir más allá de la inversión cuando de desmontar dualismos metafísicos se trata. Aplicada al naturalismo, la lección sonaría así; al eliminar lo natural eliminamos al mismo tiempo lo artificial, habida cuenta de que la existencia de éste dependía de la existencia de aquel, de un antagonista en relación al cual especificarse dentro de un campo de desavenencias. Duque asevera al hilo del matiz que en el momento actual «el *artificio*, el mundo técnico, deviene planetario..., y ni siquiera... pueda hablarse

⁸ *Ibid.*, pág. 35.

⁹ Sobre la propensión constructivista del postmodernismo; I. Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001. Eagleton acusa al *culturalismo* de ser tan reduccionista como el biologicismo o el economicismo. E ideológicamente tan ambiguo como éstos. T. Eagleton, *La idea de cultura*, Barcelona, Paidós, 2001: *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997 (capítulo 4).

de mundo artificial, porque la naturaleza ya no se o-pone».¹⁰ Latour observa que cada día «se hace un revuelto con toda la cultura y toda la naturaleza».¹¹ Ondeando los lemas del paradigma computacional, Sloterdijk se suma al registro del incidente; «caduca, asevera, la distinción metafísica de naturaleza y cultura». Y añade; «Habrá que armarse de paciencia..., ya que la comprensión de estas ideas va a ser particularmente difícil para los intelectuales que han vivido de esta antítesis».¹² Moravec, afamado especialista en robótica, pronostica que «cuando la maquinaria aumente en flexibilidad e iniciativa, la colaboración entre las máquinas y los seres humanos se podrá describir como... una simbiosis en la que ya no se apreciarán las diferencias entre el socio 'natural' y el 'artificial'».¹³ Haraway comparte entusiasmo ante la voladura tecnológica del prejuicio naturalista; «Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial... No existe separación ontológica, fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, de lo técnico y lo orgánico».¹⁴

En «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», Derrida escrutó el estupor que la prohibición del incesto despertó en Levi-Strauss. Natural y cultural al unísono, la prohibición del incesto recibió, en función de ello, el calificativo de *escándalo* por parte del autor de *Las estructuras elementales del parentesco*, aventajado naturalista de última hornada entrampado en el prejuicio correspondiente.¹⁵ Pues bien, la postmodernidad multiplica la producción de escándalos, tanto que dejan de serlo por habituación e institucionalización. Mientras la teoría postmoderna deconstruye la idea de naturaleza revelando que lo natural jamás existió, la tecno-ciencia postmoderna (nanotecnología, inteligencia artificial, realidad virtual, biotecnología, cibernética...) *crea* escándalos vivientes, sea manipulando los ingredientes de la vida o manufacturando nuevos ingredientes *ex nihilo*. Engendrando *híbridos* de plural ralea ratifica, a la postre, las diagnosis de Bacca y Jameson; que el don creacionista ha cambiado de propietario, y que la naturaleza-natural «se ha ido para siempre». Animales genéticamente alterados, bacterias industriales, robots con sensores, alimentos transgénicos, ordenadores neuronales, embriones congelados, clones, miembros protésicos, cuerpos reparados por la cirugía estética, cerebros criogenizados y un largo etcétera socavan la credibilidad del prejuicio naturalista. ¿Cómo lo socavan? Fundiendo lo biológico y lo tecnológico, lo orgánico y lo sintético, gestando la *interfaz* tecno-carnal que, desbordando la simple combinación de extremos, Sterlac, Antúnez y Orlan llevan a escena y el *ciberpunk* al papel y la pantalla. A resaltar el signo de la maniobra. Los prebostes de la *ingeniería de la hibridación* (More, Jastrow, Brooks, Moravec, Kurzweil, Sturm, Warwick, Minsky...) se precian de transgredir la frontera natural-artificial. Y conste que lo hacen. Sin

¹⁰ F. Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 13.

¹¹ B. Latour, *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993, pág. 13.

¹² P. Sloterdijk, «El hombre auto-operable», <<http://www.otrocampo.com/3/sloterdijk.html>>.

¹³ H. Moravec, *El hombre mecánico*, Barcelona, Salvat, 1993, pág. 87.

¹⁴ D. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, Valencia, Eutopías, 1995, págs. 4 y 33.

¹⁵ Repesco el colofón derrideano de la peripecia; «Evidentemente sólo hay escándalo en el *interior* de un sistema de conceptos que preste crédito a la diferencia entre naturaleza y cultura... Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto». J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 390.

embargo, leyendo sus textos y declaraciones el objetivo que les mueve parece ser otro; operar (gesto que decepcionaría a Rosset) la apología máxima del artificio y la deshonra máxima de la naturaleza (no la negación de la susodicha, reservada al futuro). Para Jameson esta tendencia no admite discusión en la práctica; «el tira y afloja entre el organismo y la máquina cada vez se inclina más hacia la preponderancia de la segunda..., tiende mucho más a transformar lo orgánico en una máquina que a dar una cualidad orgánica a la máquina. Así la tecnología posmoderna o cibernética se vuelve... todavía más ‘antinatural’».¹⁶

A pesar de los pesares, el naturalismo permanece activo, movilizandole a legiones de fieles, dispensándoles, a cambio de fidelidad a la sombra de Dios, orden, necesidad, principios. «La naturaleza se ha ido para siempre», pero su marcha promueve, acentúese, una demanda masiva de naturaleza. Jameson anota en relación al suceso (equiparable, reivindicaría Baudrillard, a la demanda de realidad derivada de la precedencia de los simulacros) que «la postmodernidad es también el momento de una profusión de notables y dramáticos *revivals* de la naturaleza, que no son sino retornos de lo reprimido en sentidos codificados o sintomáticos».¹⁷ Ejemplos dispares de *revivals* de la naturaleza; la ecología, la homeopatía, el turismo rural, la energía limpia, el determinismo genético, la comida orgánica, los derechos de los animales, la crianza natural, el anarco-primitivismo, *Unabomber*, el orientalismo, los *best-sellers* rotulados con la teoría *Gaia* y las exitosas producciones anti-artificialistas del cine de ciencia ficción, caso de *Wall-E* (2008) y *Avatar* (2010). Sea como fuere, el naturalismo persevera, y cohabita junto a la turba de manifestaciones artificialistas o *pseudo-artificialistas* que colapsan la cultura postmoderna. Jameson tropieza con su particular escándalo (él habla de «antinomía irresoluble»), y reconoce «que tenemos que seguir sorprendiéndonos de la coexistencia de estos dos movimientos... aparentemente incompatibles: el uno, implacablemente hostil a los restos naturales y a la supervivencia de cualquier forma de naturalidad, el otro, demasiado receptivo a un sentido renovado de naturaleza».¹⁸

La incompatibilidad entre ambos movimientos es de suyo ilusorio en el contexto contemporáneo. El capitalismo tardío fuerza, ciertamente, la marcha de la naturaleza durante la culturalización/mercantilización planetaria. No obstante, sus mecanismos de legitimación prenden en la retórica naturalista (sección tremebunda) del egoísmo innato, según la cual «la pecaminosidad y la agresividad de la naturaleza humana... solo puede equilibrarse y domesticarse por una propensión igualmente natural de los seres humanos a hacer negocios y ganar dinero».¹⁹ Intereses del sistema vigente al margen, el naturalismo compatibiliza con el artificialismo en suelo postmoderno porque sus demandas (renovadas o no) suelen impulsar la

¹⁶ F. Jameson, *Arqueologías del futuro*, Madrid, Akal, 2009, pág. 87.

¹⁷ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, págs. 51-52. Spengler demuestra que la sociedad industrial también suscitó su particular *revival* de naturaleza; «El pensamiento fáustico comienza a hartarse de la técnica... Siéntese el atractivo de formas vitales más sencillas, más próximas a la naturaleza. Los jóvenes se dedican al deporte en vez de dedicarse a los ensayos técnicos. Cunde el odio a las grandes ciudades». O. Spengler, *El hombre y la técnica y otros ensayos*, págs. 69-70.

¹⁸ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág. 56. Pin examina las secuelas antropológicas de la coexistencia de naturalismo y artificialismo; V. G. Pin, *Entre lobos y autómatas*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

¹⁹ F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág. 55.

artificialización de la naturaleza en un grado comparable a los ingenieros de la hibridación. De botón de muestra, la conversión de la naturaleza en destino turístico, espectáculo de feria y objeto de consumo para las masas. Masas sedientas (¡a buena hora!) de paraísos perdidos en los que aplacar el estrés urbanita sumergiéndose en rutas de montaña, safaris nigerianos, destinos exóticos y urbanizaciones sitas en «entornos de ensueño», lugares, huelga indicarlo, de cartón-piedra, nada naturales, hechos por y para el hombre.

No menos reveladora que la *naturaleza turística* se alza la *naturaleza conservada*. Con la vocación, a priori encomiable, de salvarla de la extinción y enmendar los abusos de la modernidad, la naturaleza es realojada por los Ministerios y Consejerías pertinentes en zoos, jardines botánicos, parques y reservas, entornos planificados, delineados y legislados (nada naturales tampoco) donde la naturaleza-natural deviene artificio a manos de la obsesión conservacionista en boga. En el aforismo 74 de *Minima moralia*, Adorno (al que Rosset no dudaría en catalogar de «naturalista revolucionario») arremete contra el conservacionismo de forma contundente y preclara; «Sólo en la propia irracionalidad de la cultura, en... las vallas, torres y bastiones de los parques zoológicos dispersos por ciudades, puede conservarse la naturaleza. La racionalización de la cultura, que abre sus ventanas a la naturaleza, la absorbe por entero eliminando junto con la diferencia el principio mismo de la cultura, la posibilidad de la reconciliación».²⁰ La paradoja (referida a un anhelo irrefrenable de naturaleza que incrementa y apunta la desnaturalización/culturalización) evoca a *grosso modo* la descrita en *Edicto siglo XXI*,²¹ distopía malthusiana de 1971. A causa de los efectos devastadores de la «Era de la Química», la naturaleza agoniza. Sus últimas migajas (unas cuantas parejas de gatos, varios puñados de helechos, algún insecto...) conforman el reclamo estelar de los mejores *MusEst*, instalaciones estatales sitas tras enormes muros y custodiadas por pelotones policiales (los *PolEst*) que registran, previa solicitud formalizada con cuatro años de antelación, decenas de miles de visitantes diarios. Los *MusEst* peor dotados (la mayoría) deben contentarse con mostrar a la clientela animales embalsamados, árboles de plástico, aromas sintéticos de flores y diapositivas de praderas. Reclamamos, con todo, suficientes para calmar la morriña colectiva de naturaleza. Ultimando el *tour*, loas al pasado histórico en forma de reproducciones minuciosas de viviendas de mediados del siglo XX, hábitats donde mora, ajeno a las ciudades ultra-masificadas y ultra-polucionadas, el selecto personal autorizado. Aunque *Edicto siglo XXI* adopte los estilemas del subgénero catastrofista sin pizca de originalidad e ignore que la marcha de la naturaleza ni precisa ni se reduce a la extinción medioambiental, brinda con el concepto de *MusEst* tres apreciaciones decisivas: A) Que el conservacionismo, además de llegar tarde y subordinarse a los tejemanejes políticos de marras, encarna las malas artes de la nostalgia y la culpabilidad; B) Que naturaleza e historia comparten sepelio; C) Que la reserva, el jardín y el zoo son a la naturaleza lo que el museo a la historia; su cementerio.²²

²⁰ T. Adorno, *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1997, pág. 115.

²¹ M. Ehrlich, *Edicto siglo XXI*, Barcelona, Grijalbo, 1976.

²² Debo a Duque la comparación; «¿No estará el jardín botánico, al igual que ocurre con las relaciones entre el Museo y la Historia, a punto de convertirse en algo así como el *cementerio de la naturaleza*?». F. Duque, *Habitar la tierra*, Madrid, Abada, 2007, pág. 31.

3. DE CÓMO LA DESPEDIDA DE LA NATURALEZA ACOMPAÑA A LA DESPEDIDA DE LA HISTORIA (Y VICEVERSA)

De acuerdo al dictamen jamesoniano, la postmodernidad, aparte de abrigar la desnaturalización, abriga, de la misma manera, la deshistorización, «la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de modo activo».²³ La ligadura entre desnaturalización y deshistorización, el hecho de que naturaleza e historia compartan sepelio medra en la esfera económica como sigue; el capitalismo tardío fulmina a la naturaleza mercantilizando hasta el último resquicio del mundo. Secuela mayor de la artimaña, la fulminación de cualquier alteridad externa a la lógica del capital. Nada, ni siquiera el inconsciente (colonizado por la publicidad), queda fuera del capitalismo, mutado en forma ubicua de vida, o mejor, indistinguible de la vida. Germina así su categórica primacía. Hegemonía mundializada y sin precedentes que, favorecida por el fracaso del socialismo real y la muerte de los metarrelatos, detiene, en pos de la autoconservación ilimitada, el curso histórico, o sea; la sucesión de cambios imprevistos en el orden económico-político-ideológico que pudieran perturbarle, desencadenando, dice Baudrillard, la «huelga de acontecimientos» circundante y, alerta Jameson, la resignada incapacidad de pensar alternativas a lo dado que nos define. A ojos de Perry Anderson, «algo semejante al fin de la historia hegeliano surge tácitamente cuando los límites del Estado liberal existente y de la economía de mercado se consideran insuperables».²⁴ Algunos, vale la pena recordar, consideraron finalizado o cuanto menos cuestionado el fin de la historia (incluso la postmodernidad)²⁵ a raíz de los atentados del 11-S, acontecimiento, supusieron, que reactivaba el devenir y daba carpetazo al estancamiento temporal instaurado por el capitalismo tardío. Se equivocaron. El acontecimiento del 11-S no reactivó la historia, entre otros menesteres porque tuvo lugar más allá de ésta. Post-histórico y, en consecuencia, post-revolucionario, sirvió, mantiene Baudrillard, para incrementar los dispositivos disuasorios destinados a neutralizar la amenaza acaecida y garantizar que todo siga igual.²⁶

Corolario de la deshistorización, el trueque de lo diacrónico por lo sincrónico, el establecimiento de «una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente»,²⁷ quedando *ipso facto* a merced del *presentismo*, experiencia temporal típicamente postmoderna que reproduce en lo social la experiencia temporal fragmentaria, privada de continuidad y rendida a la instantaneidad del esquizofrénico, individuo «condenado a vivir en un presente perpetuo con el que los diversos momentos de su pasado tienen escasa conexión y para el que no hay ningún futuro concebible en el horizonte».²⁸ La estampa mimetiza formalmente la retratada por Orwell en *1984*. Winston escribe; «La Historia se ha parado en seco. No existe más que un intermina-

²³ F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág. 52.

²⁴ P. Anderson, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 96.

²⁵ F. Duque, *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, págs. 10-11; E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias*, Barcelona, Paidós, 2002, págs. 12 i ss.

²⁶ J. Baudrillard, «Lo virtual y lo acaecido», *Revista Archipiélago*, nº 79, 2007, págs. 85-98.

²⁷ F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 9.

²⁸ F. Jameson, «Posmodernismo y sociedad de consumo», H. Foster (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1998, pág. 177. Bauman desvela la pauta presentista; «Abolir el tiempo en todas sus formas salvo la de ensamblaje laxo, o secuencia arbitraria, de momentos presentes; aplanar el flujo del

ble presente».²⁹ Y eso ha ocurrido, sin duda, pero al margen del Todo Unitario planificado desde los despachos del Gran Hermano, en sociedades abiertas y pluralistas, adversas a la regularización y la estandarización.

El presentismo conforma, efectivamente, una temporalidad hostil al futuro, emblema de la modernidad liquidado por la suspensión temporal sistémica y la exigencia narcisista de inmediatez.³⁰ «Pocas veces el futuro ha parecido un territorio tan desacreditado; el presente es el único elemento que funciona».³¹ Ya no hay fe en el progreso, ni esperanza en el porvenir. El futuro, se oye decir, ya está aquí. «Ya no tenemos ningún futuro ante nosotros»,³² y la política emancipatoria, el proyecto reivindicativo a largo plazo, agoniza a los pies de los plazos electorales. Es tanta la incertidumbre existente en las sociedades del capitalismo tardío que a las gentes únicamente les atañe, para jolgorio de aquél, salir del paso, vivir en *tiempo real*; «Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, al que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita».³³ Dos citas extraídas de la literatura de ciencia ficción, víctima señera, por cierto, de la temporalidad instantaneísta vigente, dilucidan el contraste entre el futurismo moderno y el presentismo postmoderno. La primera pertenece a *Venus más X* (1960), relato centrado en las bondades de Ledom, civilización utópica postcapitalista sita en el mañana remoto. Philos, habitante del idílico lugar, le espeta al visitante del siglo XX llegado hasta allí; «Nosotros adoramos el futuro. Adoramos lo que ha de venir... Mantenemos ante nosotros la imagen de lo que es maleable y está creciendo... de lo que podemos mejorar».³⁴ La segunda procede de *Lo que será el mundo en el año 3000* (1846), distopía primeriza (y dadas las circunstancias infinitamente más incisiva que la corriente orwelliana del género) acerca de un mundo venidero (la «República de los Intereses Unidos») donde los estados han desaparecido y el capitalismo se ha vuelto soberano. Doña Fácil, personaje de la novela, proclama; «¿Qué nos importa el porvenir cuando tenemos el presente? ¿Que nos interesan los hombres que vengan después? ¿Tenemos otro interés que el de lo que podemos ver y sentir? El porvenir es lo desconocido, y lo desconocido es el vacío».³⁵

El presente perpetuo y la huelga de acontecimientos se retroalimentan en el seno de un escenario donde las novedades relativas al consumo se suceden vertiginosa e indefinidamente bajo la ley del «usar y tirar». Nada está hecho para durar, sino para caducar y ser suplantado cuanto antes por alguna mercancía nueva. El capitalismo tardío bloquea la historia para blindar el orden económico-político-ideológico ante

tiempo en un *continuo presente*». Z. Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, pág. 114.

²⁹ G. Orwell, *1984*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1984, pág. 141.

³⁰ La ensambladura de narcisismo y presentismo es soldada canónicamente en; C. Lash, *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999, págs. 254-256.

³¹ V. Verdú, *El estilo del mundo*, Barcelona, Anagrama, 2003, pág. 261.

³² J. Baudrillard, *La ilusión del fin*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pág. 32.

³³ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1992, pág. 51. El descrédito del futuro en la postmodernidad cuenta con un abordaje recomendable y discutible al unísono; D. Innerarity, *El futuro y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2009.

³⁴ T. Sturgeon, *Venus más X*, Barcelona, Adiax, 1982, pág. 152.

³⁵ E. Souvestre, *Lo que será el mundo en el año 3000*, Madrid, Folletín de el Cronista, 1876, pág. 230.

potenciales novedades. Mientras, colma el mercado de productos novedosos. En esta coyuntura, aclara Vattimo, «la renovación continua (de vestimenta, de utensilios, de edificios), está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de ‘revolucionario’, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera».³⁶ Bruckner es de análogo parecer; «La novedad se ejerce esencialmente en lo que se refiere a los accesorios, a las pequeñas modificaciones (cuya variedad constituye a veces un obstáculo paradójico a la hora de comprar). Esta agitación equivale en última instancia casi a una inmovilidad, y cuanto más se suceden las modas y los chismes a una velocidad vertiginosa, más estático parece todo en su conjunto».³⁷

Tratamos, queda claro, con la domesticación de la novedad, en adelante inofensiva, incapaz de provocar innovaciones de calado o rupturas subversivas. Jameson se hace cargo del entuerto rastreando el panorama estético, espacio en el que la novedad digna de ese nombre periclitó tiempo ha en favor del *pastiche*, combinación no satírica de estilos anteriores. La muerte del sujeto y la sensación, inequívocamente presentista, de que todo ha sido ya inventado dieron al traste con el objeto artístico original, único e inimitable, inaugurando la era de la cita, el bricolaje y el *collage*. El vuelco toca un aspecto nodal de la despedida de la historia. A entender de Jameson, «en un mundo en el que la innovación estilística ya no es posible, todo lo que queda es imitar estilos muertos», gesto que entronca con la directriz cultural idiosincrásica del posmodernismo; «el fracaso de lo nuevo, el encarcelamiento en el pasado».³⁸ Y es que el desprecio que dispensa el hombre posthistórico al porvenir es directamente proporcional a la atención obsesiva que dispensa al pretérito. Si la desnaturalización origina la reacción conservacionista, la deshistorización origina la reacción *conmemorativista*. Reparemos en la invasión actual de homenajes, onomásticas y jubileos, en el apogeo de *remakes*, secuelas y *revivals*. Cualquier excusa (el desembarco de Normandía, el centenario de Freud, el aniversario de *El planeta de los simios...*) sirve a las instituciones para celebrar por todo lo alto el aniversario de turno y a la industria cultural para reeditar o reponer por enésima vez el clásico de marras. A falta de futuro, la innovación expira y cunde la regresión y la arqueología, la fetichización del pasado *en* la única superficie disponible, el presente. Paralizados en el bucle de un aquí/ahora sin mañana, desertores del *tictac* lineal, progresivo, miramos, no hay otra salida, al ayer, ahogando la imaginación a golpe de memoria, la instauración a golpe de restauración, lo inédito a golpe de «moda retro» (moda que absorbe al propio futuro; *retrofuturismo*). Baudrillard avisa que «con esta obsesión retrospectiva y necrospectiva, estamos perdiendo las oportunidades de que los acontecimientos lleguen a su fin».³⁹ «Lo fantástico, añade, es que nada de lo que se creía superado por la historia ha desaparecido realmente, todo está ahí, dispuesto a resurgir, todas las formas arcaicas, anacrónicas, intactas e intemporales, como los virus en lo más hondo de un cuerpo».⁴⁰ Manuel Cruz reproduce la lectura baudrillardina, remarcando, de paso, el sello presentista del «pasado» resucitado por el conmemorativismo;

³⁶ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 14.

³⁷ P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama, 2005, pág. 51.

³⁸ F. Jameson, «Posmodernismo y sociedad de consumo», pág. 172.

³⁹ J. Baudrillard, *La ilusión vital*, págs. 29-30.

⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 47.

«Que todo se re-presente una y otra vez, que en cierto sentido nada desaparezca por completo impide seguir pensando en el pasado de la misma manera que antaño. Este pasado sin patina, sin aura, termina siendo no un pasado-pasado (esto es, abandonado, superado), sino una modalidad, apenas levemente anacrónica, del presente».⁴¹

Llegados a este punto, podemos cerrar el frente que quedó abierto con *Edicto siglo XXI* y aquilatar la intersección de conservacionismo y conmemorativismo en torno a la nostalgia y la culpabilidad. Padecemos *nostalgia de naturaleza* y *nostalgia de historia*. A fin de aplacarla, componemos sucedáneos de ambas acatando la *ideología del reciclaje*, eliminación por defecto —reciclar antiguallas, que nada caduque— del ímpetu rupturista de la novedad («usar y tirar», eliminación por exceso; que todo caduque en un periquete). Y padecemos, en mayor medida, sentimiento de culpa. ¿De qué nos sentimos culpables? De haber asesinado a la naturaleza y a la historia. Según Marina Benjamin, «nuestra fetichización de una reproducción de un pasado desempolvado y arreglado para que parezca nuevo tiene más que ver con el arrepentimiento que con la nostalgia»:⁴² «Si dejamos la historia y nos volvemos hacia la naturaleza encontraremos las mismas obsesiones sobre arrepentimiento y resurrección dando forma a una elaborada fantasía de rescate. El mundo natural debe preservarse, conservarse y reciclarse, extendiéndose más allá de su fecha de caducidad en un desafío al tiempo, al igual que los residuos del pasado».⁴³ Mientras el conservacionismo persigue encubrir el asesinato de la naturaleza a base de reservas naturales, el *conmemorativismo* persigue encubrir el asesinato de la historia a base de retrospectivas. De las entrañas de la mala conciencia postmoderna cuaja la proliferación de museos, parques temáticos y excavaciones arqueológicas, así como la proliferación de ecosistemas protegidos, jardines botánicos y zoos. Objetivo; aplacar el remordimiento, instalar a las multitudes en el espejismo de que naturaleza e historia están presentes, más presentes que nunca. Y lo están, si bien destiladas e higienizadas, desempolvadas y asépticas, reducidas a la condición de clones que palian las dolorosas ausencias de los modelos originales sin duplicar ninguna de sus facetas enojosas, trátase de las heridas consustanciales al paso del tiempo (el pasado luce sin arrugas) o de la ferocidad de lo salvaje (bestias *light*, postradas a distancia segura).

Propongo revisar lo expuesto en este apartado retomando el enfoque de Rosset. Que el destino de naturaleza e historia sea idéntico hubiera sorprendido a Vico, Hegel, Dilthey, Ortega, Löwith y Bacca. Naturalistas a su pesar (o no), ignoraron que «la historia es la forma moderna de la idea de naturaleza»,⁴⁴ «promesa de una naturaleza desplegada en el tiempo»⁴⁵ que compensa su ausencia actual estacionándola en el pasado o en el futuro. Así las cosas,

el artificialismo es un pensamiento del presente, es decir, de lo que existe; el naturalismo es un pensamiento del pasado y del futuro, es decir, de lo que no existe... La naturaleza es ciertamente alabada sin reservas, pero hay que restaurarla (naturalismo conservador) o instaurarla (naturalismo revolucionario):

⁴¹ M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado*, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 21.

⁴² M. Benjamin, *Viviendo el fin del mundo*, Barcelona, Seix Barral, 1999, pág. 269.

⁴³ *Ibid.*, pág. 270.

⁴⁴ C. Rosset, *La anti-naturaleza*, pág. 290.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 289.

únicamente el pasado y el futuro retienen la atención naturalista, no representando la existencia presente sino un accidente pasajero y desventurado. El hombre del artificio, aprobador de lo real, limita, por el contrario, su aprobación solamente al presente.⁴⁶

Respondamos al interrogante volcado al inicio del apartado segundo extrapolando el contenido del extracto. ¿Es la postmodernidad artificialista? La dominancia presentista anexa a la deshistorización indica (junto a los escándalos hostiles al prejuicio naturalista) que sí. No obstante, la presencia del conservacionismo/comemorativismo (restaurar la naturaleza/historia pasada) indica que el artificialismo («pensamiento del presente») consumado no es completo, ya que subsisten restos del «naturalismo conservador», flanco nostálgico del movimiento latente a los *revivals* de naturaleza. De lo que no subsisten restos, y a las pruebas me remito, es «del naturalismo revolucionario», del proyecto (Rosset piensa en Marcuse) encaminado a emancipar la naturaleza de la represión cultural e instaurarla en el futuro.

4. EL TRANSHUMANISMO, O LA UTOPIA CONTRA LA NATURALEZA

En el confín inverso a la nostalgia de naturaleza asoma el *transhumanismo*, congregación científicista de ingenieros de la hibridación, activistas de la *cibercultura* y escritores de ciencia ficción *hard* que obsequia al desnortado individuo postmoderno algo excepcional en nuestros días; un *pensamiento fuerte*,⁴⁷ equipado, para más inri, con un metarrelato de emancipación henchido de fe en el futuro que desemboca de *motu proprio* dentro de la tradición utópica occidental. Su paradero genérico no tiene pérdida. La utopía transhumanista adopta el propósito eugenésico de la utopía estándar (perfeccionar la especie humana) empuñando los medios específicos de la utopía tecnológica (o tecno-utopía). Advirtamos la transgresión decisiva que procede. A diferencia del linaje tecno-utópico anterior, el transhumanismo no vincula el perfeccionamiento y la emancipación de la humanidad al dominio tecnológico de la naturaleza, sino a la supresión tecnológica de la misma, naturaleza humana incluida. Ray Kurzweil, exponente mayúsculo del transhumanismo, lució el plan en una entrevista concedida al periódico *The Independent* el 27 de septiembre de 2009: «La naturaleza y la condición humana natural generan mucho sufrimiento, tenemos intención de superar eso, de dejarlo atrás». El sufrimiento aludido por Kurzweil y sus camaradas designa a la enfermedad, la senectud y la muerte, fatalidades orgánicas que podremos, vaticinan, empezar a desbaratar cuando embarquemos en el viaje de no retorno hacia la *cyborgización* abierto por las tecnologías emergentes. Entonces llegará la hora de modelar tecnológicamente el metabolismo del *sapiens* a libre voluntad, al margen de las directrices biológicas, en pos de la salud, la juventud y la duración eternas. Saturando el cuerpo de *neurochips*, correctores de ADN, prótesis biónicas y *nanobots* (haciéndose uno con la máquina) el hombre gozará de los parabienes de la desnaturalización. Prolongará, primero, la duración de su vida en perfecto estado de salud más allá de los confines naturales, para acceder, después (cuando las técnicas

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 314.

⁴⁷ J. Molinuevo, *La vida en tiempo real*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pág. 67.

cyborgizadoras lo permitan) a estadios evolutivos superiores donde, «más emparentado con el ordenador binario que con la neurona protoplasmática»⁴⁸ y tecno-amplificado a niveles hoy inimaginables dejará de ser hombre y dejará de morir.

La tecno-utopía transhumanista notifica que en los dominios del capitalismo tardío lo hasta hace poco substancialmente distópico (manipular/modificar tecnológicamente el cuerpo humano por mor de la prolongación vital) se vuelve substancialmente utópico. Bruno, antihéroe de *Las partículas elementales* (1998), cavila sobre este giro apelando a *Un mundo feliz* (1932), precursora de las distopías anti-transhumanistas anteriores al transhumanismo;⁴⁹ «Sé muy bien... que se intenta hacer pasar ese libro por una denuncia virulenta; pura y simple hipocresía. En todos los aspectos, control genético, libertad sexual, lucha contra el envejecimiento, cultura del ocio, *Brave New World* es para nosotros un paraíso..., el mundo que estamos intentando alcanzar».⁵⁰ Sabido es, debe admitirse, que la prolongación vital siempre contó con un hueco dentro del repertorio utopista clásico. La literatura utópica abunda en ejemplos. Sin ir más lejos, la «Casa de Salomón» al mando de la *Nueva Atlántida* utiliza las gélidas cavernas de la «Región Inferior» «para la curación de enfermedades y para prolongar la vida de algunos ermitaños».⁵¹ Los atlantes cuentan, asimismo, con el «Agua del Paraíso», «magnífica para la salud y la prolongación de la vida».⁵² Campanella informa, por su parte, que los residentes de *La Ciudad del Sol* «viven al menos cien años y hasta ciento setenta o doscientos»⁵³ gracias a la planificación de la dieta. Además, «conocen un secreto para renovar la vida cada siete años, sin aflicción y con buen arte».⁵⁴ En *Sinapia* (utopía española anónima del Siglo de la Luzes) «han hallado un modo de renovación de la complexión envejecida con la edad, con que si no prohíben la muerte, a lo menos la dilatan».⁵⁵ Suscrito ya a la ciencia ficción, Stapledon narra retrospectivamente las vicisitudes de «La Quinta Humanidad», especie futura genéticamente mejorada «cuya natural longevidad se extendía a los tres mil años, y al final de su época hasta los cincuenta mil».⁵⁶ De longevidad más humilde, los integrantes de la civilización tecno-comunista perfilada por Efremov en *La nebulosa de Andrómeda* (1957) emplean una farmacología que les lleva «hasta los ciento setenta años, y ya se vislumbra, añade el narrador, que los trescientos no son el límite de la vida humana».⁵⁷ El pensamiento utópico no ha sido inmune al atractivo de la muerte postergada. Con los avances hipotéticos de la medicina en mente, Descartes decía «no poder prometer hacer inmortal a un hombre», pero esta-

⁴⁸ La cita es de *Playa de acero*, utopía transhumanista de ciencia ficción; J. Varley, *Playa de acero*, Barcelona, Ediciones B, 1997, pág. 131.

⁴⁹ *Limbo* (1951), *Moderan* (1971), *Materia gris* (1971), *Zardoz* (1974), *Los dioses de Foxcroft* (1970) y *Sadrac en el horno* (1976), portavoces de un alegato; morir es terrible, pero si dejamos de hacerlo será a cambio de edificar una pesadilla tecnológica donde, derogada la naturaleza biológica del ser humano, cundirá la deshumanización y no valdrá la pena vivir.

⁵⁰ M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Barcelona, Anagrama, 2001, pág. 158.

⁵¹ F. Bacon, *Nueva Atlántida*, Barcelona, Abraxas, 1999, pág. 175.

⁵² *Ibid.*, pág. 177.

⁵³ T. Campanella, *La ciudad del sol*, Barcelona, Abraxas, 1999, pág. 61.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 64.

⁵⁵ M. Aviles (ed.), *Sinapia*, Madrid, Editora Nacional, 1976, pág. 129.

⁵⁶ O. Stapledon, *La primera y la última humanidad*, Barcelona, Minotauro, 2003, pág. 261.

⁵⁷ I. Efremov, *La nebulosa de Andrómeda*, Barcelona, Planeta, 1975, pág. 201.

ba «completamente seguro de que era posible alargar su vida hasta alcanzar la de los Patriarcas», unos mil años.⁵⁸ Condorcet interpeló; «¿Sería absurdo suponer... que ha de llegar un tiempo en que la muerte ya no sea sino el efecto, o bien de accidentes extraordinarios, o bien de la destrucción cada vez más lenta de las fuerzas vitales, y que... la duración del intervalo medio entre el nacimiento y esta destrucción no tiene ella misma ningún término asignable?». ⁵⁹ No menos ilusionado, Godwin presagió que «se podrá prolongar la duración de la vida humana gracias a las obras del intelecto más allá de cualesquiera límites». ⁶⁰

No obstante su comparecencia en el pensamiento utópico, el logro de postergar la muerte apenas merecía un par de menciones (las extractadas y poco más). Ítems como la humanización del trabajo, la regularización demográfica, la planificación arquitectónica, la transmisión del saber y la abolición de la propiedad privada aca-paraban el decurso del relato. Con la llegada del transhumanismo cambia el *modus operandi* tradicional. La temática de la inmortalidad o la prolongación vital pasa a vehicular la utopía en detrimento de los *topoi* habituales. De ahí que el impulso de proteger el *cuero social* de la injusticia capitule ante el impulso de proteger el *cuero biológico* de la muerte, y que el desprecio a la opresión política pase a un tercer plano en favor del desprecio a la naturaleza. ⁶¹ Los títulos de ciencia ficción reciente afines al *giro transhumanista* son innumerables. Un gesto caracteriza a la mayoría; dilucidar al pormenor los fundamentos científicos de las tecnologías inmortalizadoras o semi-inmortalizadoras, así como las implicaciones metafísicas derivadas de la desnaturalización y la *cyborgización*, sin cuestionar (salvo para reivindicar de soslayo mayores cotas de sociedad abierta) la vigencia en el porvenir de un régimen económico-político-ideológico igual al actualmente existente. Es como si lo antaño inevitable (morir) hubiera mutado de pronto en contingencia, y lo contingente (el modo de producción capitalista) en inevitable. Jameson toca el meollo del pormenor: «Parece ser que hoy día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo; puede que esto se deba a alguna debilidad de nuestra imaginación». ⁶² Visto lo visto, la cita debería reescribirse así; hoy día nos resulta más fácil imaginar la abolición de la muerte que el derrumbe del capitalismo. ⁶³

La utopía transhumana cuaja sobre el antojo narcisista de eterna juventud que involucra al conjunto de la cultura postmoderna. No niega la naturaleza, pero ansía erradicarla, literalmente. Lidera, con todo, la voladura del prejuicio naturalista. En cuanto a la historia, aunque utilice reclamos futuristas sin pausa, deriva, en último término, de ansiedades rematadamente presentistas. Lash señala al respecto que

⁵⁸ R. Descartes, *Oeuvres XI*, París, 1962, pág. 671.

⁵⁹ Condorcet, *Esbós d'un quadre històric dels progressos de l'esperit humà*, Barcelona, Laia, 1984, pág. 238.

⁶⁰ Citado en; R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981, pág. 302.

⁶¹ Hay excepciones que confirman la regla. La mejor, el grupo de novelas incluidas en la saga de «La Cultura» (Ian Banks), instantáneas de una civilización utópica sita medio millón de años en el futuro que conjuga marxismo y transhumanismo. James Hughes defiende, por su lado, una suerte de transhumanismo socialdemócrata basado en el acceso universal a las tecnologías inmortalizadoras bajo la tutela del Estado.

⁶² F. Jameson, *Las semillas del tiempo*, pág. 11.

⁶³ P. Anderson, «El río del tiempo», *Revista New Left Review*, n° 26, 2004, pág. 42.

«el hombre siempre ha temido a la muerte y anhelado vivir para siempre. Pero ese miedo adquiere novedosa intensidad en una sociedad que se privó de la religión y que muestra escaso interés en la posterioridad».⁶⁴ Manuel Cruz llega más lejos. Según su planteamiento, poco importa la verosimilitud de las predicciones transhumanistas o similares. Lo importante es lo que tienen de indicador. Y lo que indican es que se está extendiendo en el imaginario popular la convicción de que la muerte puede ser derrotada gracias a la tecnología. Futuro y progreso, añade, fueron concebidos para hacer soportable la finitud y sedar el pavor a morir. Unidos tejían «la proyección en lo inmanente del ancestral sueño de vida ultramundana».⁶⁵ El motivo nuclear de la deshistorización salta, por ende, a la vista; futuro y progreso han dejado de ser necesarios.

5. CODA

La debilidad de la imaginación mencionada por Jameson nos devuelve al principio. «La naturaleza se ha ido para siempre», dejándonos huérfanos de otredad a la que apelar para reivindicar alternativas a lo dado, totalidad sin afuera, negatividad ni antagonista cuya categórica supremacía evita la irrupción de novedades propiamente dichas, llevándose por delante a la historia y a la facultad de imaginar futuros socioeconómicos diferentes. «La naturaleza se ha ido para siempre», y todo parece cultural y artificial, convencional y accidental. Todo menos el capitalismo tardío, proveído de una naturalización suprema que lo indultan del cuestionamiento público radical. Por muy demoledoras que sean las crisis que su dinámica interna genera, nadie ignora que seguirá estando ahí. Es lo que tienen las despedidas de la naturaleza y la historia. Cristalizan la disolución de las alteridades, la suspensión del cambio y la repetición de lo mismo. No es extraño que el transhumanismo tenga éxito. Permite (también las políticas de la identidad) conjeturar, a la manera presentista señalada, un mañana mejor sin pasar por la crítica al capitalismo ni por el esfuerzo (infructuoso en las condiciones presentes) de perfilar el régimen social que le sucederá. En lugar de negar el sistema, el trahumano lo toma como modelo a seguir. Su proyecto codicia desnaturalizar y deshistorizar nuestros cuerpos para dotarlos de la virtud que el capitalismo parece haber conseguido tras edificar un mundo sin naturaleza ni historia; la inmortalidad, o el conservacionismo *summum* de sí mismo, esto es, allende el paso del tiempo.

⁶⁴ C. Lash, *La cultura del narcisismo*, pág. 253.

⁶⁵ M. Cruz, *Hacia dónde va el pasado*, pág. 28.

EL TEMPRANO INTERÉS DE DILTHEY POR LA ÉTICA DE SCHLEIERMACHER

Luca Giancristofaro
Universitat de València

Abstract: This paper presents an analysis of the early confrontation of Dilthey with the hermeneutics and the ethics of Schleiermacher. His studies led him to write some important articles and the PhD thesis on «The ethics of Schleiermacher» in 1864.

Keywords: Dilthey, Schleiermacher, ethics, hermeneutics, Bildung.

1. INTRODUCCIÓN

El año 1864 es sin duda un momento decisivo en la formación y en la carrera de Dilthey, ya que a esta época se remontan la tesis sobre la ética de Schleiermacher y el escrito de habilitación sobre la conciencia moral. En 1864 se concluye por tanto, no sólo simbólicamente, la formación diltheyana previa a la carrera académica, lo cual nos permite intentar un primer balance sobre la producción diltheyana hasta la fecha.

Como han señalado ya varios estudiosos, los primeros intereses de Dilthey al acercarse a la filosofía fueron de carácter ético,¹ y lo demuestra la elección del tema tanto para la tesis doctoral como para el ensayo de habilitación a la docencia. El propósito de mi contribución es analizar, ante todo, algunos artículos sobre Schleiermacher que Dilthey publicó entre 1858 y 1859, fruto de sus años de investigaciones en el *Nachlaß* schleiermacheriano. A partir de estos artículos pretendo destacar el interés de Dilthey por la ética de Schleiermacher, relacionada con el concepto de individualidad, así como por la hermenéutica.

Estos primeros artículos constituyen el material preparatorio para la tesis doctoral sobre los principios de la ética de Schleiermacher (*De principiis ethices Schleiermachers*), y también para la futura obra magistral sobre la vida del teólogo (*Leben Schleiermachers*). En la tesis doctoral Dilthey hace hincapié en el concepto de individualidad y en la idea schleiermacheriana de una *bildende Ethik* en contraposición a la ética formal kantiana. La ética material schleiermacheriana, que se propone expresamente rescatar la ética de los antiguos actualizándola, postula la exigencia de una unidad entre *razón y naturaleza*: principio que, a mi juicio, reaparece sustancial-

¹ Con respecto a la ética en Dilthey, remito al capítulo que Jesús Conill dedica al filósofo en su *Ética hermenéutica*, donde señala numerosos estudios críticos. Cfr. Jesús Conill, *Ética hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 2006), pp. 80-90.

mente en los mismos términos en el ensayo diltheyano sobre la conciencia moral, en el que Dilthey sostiene la necesidad de unión entre *sentimiento* y *razón* como tarea moral del hombre.

2. EL ESTUDIO SOBRE SCHLEIERMACHER: HERMENÉUTICA Y *BILDENDE ETHIK*

2.1 Antecedentes: el estudio del *Nachlaß* y los primeros artículos sobre Schleiermacher

En 1853 Dilthey decidió abandonar, después de tres semestres, la Facultad teológica de Heidelberg para estudiar Filosofía en Berlín, donde se quedará casi ininterrumpidamente hasta 1867. Aquí, el encuentro con los representantes de la Escuela histórica coincidió para Dilthey con un momento de crisis en su formación cultural, sobre todo por las crecientes dudas y por las críticas que en él iban surgiendo con respecto a una teología que, como aquella de sus maestros en Heidelberg, se había totalmente alejado de las exigencias espirituales de la época.² Por otro lado, dicho encuentro significó también un momento positivo, constituido por el aprendizaje de los métodos de investigación de los últimos representantes de la Escuela histórica; además, aquellos maestros constituirían para el joven Dilthey el trámite directo con la cultura de la edad clásica, en particular con la generación de Humboldt y de Schleiermacher, exponentes representativos de la *Goethezeit*. También el encuentro con el filólogo clásico Böckh, discípulo de Wolff y de Schleiermacher, fue relevante en la formación cultural diltheyana, sobre todo en cuestiones metodológicas; justo los métodos filológicos de Böckh jugaron un papel importante en el interés del joven Dilthey para la hermenéutica schleiermacheriana. Entre los maestros de Dilthey en Berlín, probablemente Adolf Trendelenburg, renombrado estudioso de Aristóteles, fue el más importante, como demuestra el hecho de que él sería el director de la tesis sobre la ética de Schleiermacher y del escrito de habilitación sobre la conciencia moral.³

Otra figura importante para Dilthey durante el periodo berlinés fue sin duda L. Jonas: teólogo y pastor, además de discípulo y yerno de Schleiermacher. Jonas ejerció una gran influencia sobre el joven Dilthey, introduciéndolo en el *Nachlaß* schleiermacheriano, que tanta importancia tendría en su formación filosófica.

2.1.1 *Schleiermacher*

El primer artículo diltheyano sobre *Schleiermacher* (título homónimo) fue publicado en los «Westermanns Monatshefte» en 1858-59,⁴ artículo que en su estructura historiográfica representa una anticipación de la biografía intelectual de Schleiermacher de 1870. Aparecido bajo el seudónimo de W. Hoffner, es la primera de muchas contribuciones publicadas a lo largo de casi veinte años en la prestigiosa revista alemana. Dilthey busca en su investigación compaginar las instancias historiográficas con las especulativas, una exigencia que sentirá a lo largo de toda su producción. Esta

² Cfr. Giovanni Ciriello, *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey* (Napoli: Liguori Editore, 2001), p. 30.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ Artículo recogido en *GS XV*, pp. 17-36.

impostación histórico-biográfica, o histórico-genética, es evidente también en este artículo, en el análisis de la primera fase de la vida y de la obra del teólogo alemán. Para Dilthey, en la formación de Schleiermacher es fundamental la experiencia en Berlín después de su regreso en 1796, y su relación con el mundo científico-filosófico y literario del naciente romanticismo alemán, que en Berlín tenía su máximo exponente en Friedrich Schlegel. Son los años en que Schleiermacher, gracias a la creciente difusión que la filosofía de Spinoza iba experimentando, se acercaba a los sistemas panteístas y al mismo tiempo planeaba, junto con F. Schlegel, una traducción de los diálogos platónicos.

2.1.2 El sistema hermenéutico de Schleiermacher

Cuando en 1859 la *Schleiermacher-Stiftung* convoca un concurso, Dilthey decide participar con un ensayo sobre la hermenéutica schleiermacheriana, titulado *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*.⁵ Para este escrito, Dilthey emplea el método genético-sistemático que utilizará también en la tesis doctoral de 1864 y en otros estudios. Este ensayo de 1859, articulado en tres partes, pretende demostrar cómo la hermenéutica schleiermacheriana constituya una disciplina autónoma, con un estatus epistemológico propio. A partir de esta idea, es posible por tanto identificar ya algunos elementos de la reconstrucción histórica y sistemática de la ética schleiermacheriana, que la disertación doctoral analizará más detalladamente.

El objetivo de este ensayo no es solamente el de mostrar cómo el intento teórico schleiermacheriano de fundamentación de la hermenéutica se apoya en un punto de vista *ético-estético*, sino también el de alumbrar cómo Schleiermacher utiliza la misma «técnica hermenéutica», aplicada originalmente a la traducción de Platón, también para su *Kritik der Sittenlehre*, es decir, en la misma época de la traducción de los diálogos platónicos.⁶

En la primera parte del escrito premiado, Dilthey sostiene, después de un recorrido sobre los orígenes antiguos de la hermenéutica, que a Schleiermacher tocó la tarea de una fundamentación rigurosa de la misma. La segunda parte del ensayo encuentra en la «*Wissenschaftslehre* de Fichte» las raíces de la hermenéutica de Schleiermacher y del «método genético» que ella utiliza en contraposición a la tradicional «precedente explicación pragmática».⁷ A juicio de Dilthey, Schleiermacher asumió el sistema fichteano transformándolo en sentido ético-estético (*GS XIV*, 663-664).

A través de esta visión estética del universo, que Schleiermacher comparte con los otros exponentes del romanticismo y en particular con F. Schlegel, era posible, entonces, pensar la subjetividad humana como un universo de *valores individuales e irrepetibles*, y al mismo tiempo como un ente constitutivamente *intersubjetivo*. Sin esta estructura dinámicamente intersubjetiva no sería posible realizar, en efecto, ni el proceso de *comprensión* ni, por consiguiente, la acción moral misma entendida como

⁵ Este escrito, a pesar de ser premiado por la comisión del concurso, que solicitaba su publicación, se mantuvo inédito por voluntad de Dilthey, que quería reelaborarlo en algunas partes. El escrito premiado está publicado integralmente en *GS XIV/2*, pp. 595-787.

⁶ Cfr. G. Ciriello, ob. cit., 96-97. Todas las traducciones del italiano son mías.

⁷ *GS XIV/2*, pp. 660-662; cfr. G. Ciriello, ob. cit., p. 98.

el saber relacionarse con los otros a través de la comprensión del otro como ser parecido pero no idéntico a mí mismo. El universo ético es determinado, ante todo, por la comprensión recíproca. Por tanto, intereses éticos y hermenéuticos en Schleiermacher encuentran un punto de coincidencia, representado por el proceso de comprensión.

En síntesis, dos son los aspectos determinantes para la hermenéutica schleiermacheriana: por un lado, la tendencia a la *interpretación estética de las individualidades* y de las obras, basada en la transformación de los conceptos fichteanos, por otro lado, la crítica literaria de F. Schlegel. Esta influencia schlegeliana, afirma Dilthey, conduciría a Schleiermacher al umbral de la filología, que él perfeccionó justamente gracias a la *técnica hermenéutica* aplicada a la traducción de Platón.⁸ Una técnica en que el procedimiento de *interpretación* es entendido como «comprensión de las formas internas de una obra y de su relación con el autor y con el todo de sus obras» (GS XIV/2, 678).⁹

Sin embargo, es sobre todo en la parte inicial de la tercera sección de este ensayo, que Dilthey esclarece más detalladamente la relación entre ética y hermenéutica. «Nosotros sabemos que la hermenéutica de Schleiermacher fue fundada desde el principio en la intuición de lo individual como una forma de lo universal humano», es decir, en la oposición entre universal e individual. La cuestión es entonces:

¿En qué modo la ética desarrolla esta oposición como base de la hermenéutica? La ética parte de la unidad en devenir de razón y naturaleza. De esta unidad deriva de inmediato la relación de lo particular y de lo universal [...] el hecho de que en todo producto del individuo debe estar contenida tanto la universalidad como su peculiaridad. (GS XIV/2, 693)¹⁰

Según la interpretación diltheyana, por tanto, el mundo moral se origina y se sustenta para Schleiermacher gracias a la actividad singular del individuo en su tensión hacia la universalidad; la tarea del sujeto ético es realizar la *unidad de razón y naturaleza*, base de la individualidad. Dilthey analizará más en detalle este principio moral en la tesis sobre *De principiis ethices Schleiermacheri* del 64.

2.2 La tesis de 1864: *De principiis ethices Schleiermacheri*

En enero de 1864 Dilthey presentó en Berlín su tesis sobre la ética de Schleiermacher.¹¹ Después de haber madurado la decisión de emprender la carrera académica en

⁸ Cfr. G. Ciriello, cit., pp. 99-101.

⁹ Sobre este artículo temprano de Dilthey, y la relación entre *forma* y *todo*, cfr. también: Frithjof Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1969), pp. 52-57. «So wird für Friedrich Schlegels und Schleiermachers Hermeneutik die Idee des Ganzen zum Mittelpunkt» (*ibid.*, pp. 53-54).

¹⁰ Todas las traducciones del alemán, si no se indica diversamente, son mías.

¹¹ La disertación fue escrita en latín y publicada por Berolini en 1864. No existe una traducción completa en alemán (ni en castellano), por tanto nos basamos en la traducción italiana de Franco Bianco: Wilhelm Dilthey, *L'etica di Schleiermacher* (Napoli: Guida Editori, 1974). Todavía hoy la tesis no está incluida en las *Gesammelte Schriften*, pero a las páginas 340-357 de GS XIV/1 se encuentra el texto de la versión en alemán de la segunda parte de la disertación, levemente ampliado por Dilthey mismo respecto a la redacción original en latín.

la facultad de filosofía en vez de en la de teología, Dilthey pensó durante un tiempo centrar sus estudios en la Edad Media, para concluirlos con una disertación sobre los orígenes de la escolástica.¹² Fue tal vez por una enfermedad de los ojos, que le impidió durante un tiempo la lectura de los códigos medievales,¹³ y por la contemporánea publicación del segundo volumen de la *Geschichte der Logik im Abendlande* de K. Prantl, de argumento en parte análogo al que Dilthey había elegido, que nuestro filósofo decidió aprovechar sus estudios sobre Schleiermacher para escribir una tesis que le permitiera no aplazar el comienzo de la carrera académica, a la que Trendelenburg también le animaba.¹⁴ Fue, por tanto, casi seguramente por su convicción de haber ya alcanzado un nivel satisfactorio en su elaboración crítica de la ética schleiermacheriana, que Dilthey decidió desarrollar para la tesis su «crítica de la ética de Schleiermacher». En ella Dilthey no sólo utilizaba ampliamente aquel material inédito que, algunos años más tarde, habría empleado para su *Leben Schleiermachers*, sino que anticipaba también muchas de las teorías críticas que determinarían el éxito de aquella obra y que marcarían un giro radical en las perspectivas de investigación sobre Schleiermacher.¹⁵

Enfrentándose entonces como filósofo a la ética schleiermacheriana, Dilthey se propone poner en evidencia la plena autonomía de la actividad intelectual de Schleiermacher, utilizando el punto de vista crítico que había elaborado en los años anteriores y empleando el *método genético-sistemático* que ya había utilizado en un ensayo sobre Hamann y en los artículos sobre Schleiermacher que hemos mencionado anteriormente.

2.2.1 Desarrollo de los principios de la ética de Schleiermacher

En la primera parte de la tesis hay que destacar, ante todo, como el interés de Dilthey se dirige al periodo juvenil del pensamiento ético de Schleiermacher, según una línea interpretativa que se confirmará también más tarde, en el *Leben Schleiermachers* de 1867-70. A Dilthey le interesa sobre todo el momento de la «representación intuitiva» de la visión schleiermacheriana del mundo, convencido de que en ella esté presente, aunque sea sólo *in nuce*, todo el sucesivo desarrollo de su pensamiento. Por eso Dilthey, después de haber dividido en tres periodos la actividad realizada por Schleiermacher en el ámbito de la reflexión ética, se limita a tomar en consideración, en la parte histórica, solamente los dos primeros, analizando en la parte sistemática las tesis de la *Kritik der bisherigen Sittenlehre* y, en menor medida, de las *Lecciones de ética*.¹⁶

El análisis histórico-genético empieza con los escritos compuestos por Schleiermacher durante el periodo de sus estudios universitarios en Halle, entre 1787 y 1789,¹⁷ destacando cómo, desde el principio, él no era un metafísico, sino un estudio-

¹² Cfr. Clara Misch Dilthey, ed., *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern (1852-1870)* (Stuttgart-Göttingen: Teubner, 1960). En adelante *DJD*.

¹³ *DJD*, pp. 180-181.

¹⁴ *DJD*, p. 181. Cfr. Franco Bianco, «Introduzione» a *L'etica di Schleiermacher*, de Wilhelm Dilthey, cit., pp. 11-12.

¹⁵ Cfr. F. Bianco, ob. cit., pp. 14-15.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 17.

¹⁷ Entre los escritos citados por Dilthey señalamos: *Escritos sobre la ética y la política de Aristóteles*, los ensayos *Die Religion* (perdido), *Das höchste Gut*, *Gespräche über die Freiheit* o, según el título

so del mundo humano que en la ética encontraba «el estímulo fundamental al propio filosofar». En este periodo Schleiermacher concordaba con Kant en considerar que la ley moral está fundada a priori en la razón humana, y que puede ser deducida solamente de ella, al contrario de lo que pretende hacer la ética material empirista deduciéndola de las experiencias.

Schleiermacher se preguntaba cómo el deseo puede concordar con la obligación, y llegaba a concluir que debe haber un *instinto* que, expresándose en forma de *sentimiento*, nos relaciona directamente con la ley moral y por ende con el bien:

A estas alturas es necesario preguntarse cómo la facultad del deseo debiera ser estructurada para permitir que ella concuerde con la idea de obligación, si es verdad que en todo caso debe ser posible realizar el imperativo de la razón. Entra aquí en juego un *sentimiento* y, a través de ello, un *instinto* que se relaciona inmediatamente y de manera exclusiva con la razón práctica, representándola —por así decir— en la facultad del deseo.¹⁸

A mi juicio, el instinto o sentimiento del que habla Schleiermacher tiene cierta analogía con la idea kantiana de los «sentimientos irresolubles del bien» que Dilthey recupera para su análisis de la conciencia moral.

La idea de obligación, en la interpretación schleiermacheriana, descansaría por tanto en la existencia de dicho instinto, que haría posible la convergencia de razón y deseo. Esta convergencia no es más que el «sentido moral», el cual, según Schleiermacher, es un instinto intrínseco a la razón.¹⁹

2.2.2 La idea de una bildende Ethik

A través del análisis de las *Philosophische Rapsodien*, y precisamente de los ensayos *Über die Freiheit des Menschen* y *Über das höchste Gut*, además del fragmento titulado *Über den Werth des Lebens*, el joven Dilthey delinea al principio de su ensayo aquella *psicología de la voluntad* de origen wolffiano, que constituye el punto de partida de la ética de Schleiermacher, para luego indicar en el empleo del concepto de *razón práctica* la prueba de un evidente influjo de Kant y la causa de la inicial adversidad de Schleiermacher respecto a una ética material.²⁰ Las dificultades encontradas en su intento por introducir dentro del esquema determinista la idea principal de la doctrina moral kantiana, es decir, el principio de autonomía, llevarían a Schleiermacher a reconsiderar su propia posición respecto a la ética material, como resulta evidente, según Dilthey, en el escrito inacabado *Über den Werth des Lebens*. En ello se bosqueja la idea de un posible acuerdo entre *apetito* e *intelecto* como principio en función del cual guiar nuestras acciones, es decir, un principio no

que Schleiermacher declaró preferir, *Über die Natur der moralischen Handlungen*, *Über den Werth des Lebens*. Para el elenco completo de estos escritos cfr. W. Dilthey, *L'etica di Schleiermacher*, cit., pp. 49-51.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

²⁰ *Ibid.*, pp. 19 y 54-55.

solamente *formal*, sino *material* de la ética misma,²¹ un principio que revela, señala Dilthey, el influjo del pensamiento aristotélico en el joven Schleiermacher. A través de la superación del contraste entre intelecto y naturaleza, el género humano puede educarse y levantarse hacia fines más altos. Pero Schleiermacher, afirma Dilthey, no se atrevió a construir sobre esta idea la doctrina de su «ética formativa» (*bildende Ethik*) y, a pesar de haber ya encontrado la unidad del principio ético, «cayó en el error de admitir dos principios» de la acción moral: es decir, el de la virtud y el de la felicidad, que corresponden respectivamente a la observancia de la ley moral y a la acción impulsada por el sentimiento de placer.

El cuadrienio 1793-96 constituye, en la interpretación diltheyana, el segundo periodo de la evolución filosófica de Schleiermacher,²² en la cual el teólogo se libera definitivamente de la influencia del pensamiento de Wolff y de Kant y puede así desarrollar su idea personal de una *ética material*. Al respecto es interesante observar cómo Dilthey reconduce la génesis de los elementos constitutivos de dicha idea a una especie de «intuición mística», afirmando que sólo más tarde Schleiermacher se habría preocupado por dar una forma filosóficamente rigurosa a esos principios.²³ Este esfuerzo de fundamentación, realizado en la *Kritik der Sittenlehre*, a la luz de los principios «hallables en Platón y Spinoza», caracteriza también los escritos más significativos de este segundo periodo, y especialmente los inéditos.

En esta segunda fase de su pensamiento, Spinoza y los mayores exponentes del idealismo alemán, como Fichte y Schelling, se convierten en el punto de referencia crítico de la reflexión schleiermacheriana. Bajo el influjo de Spinoza, Schleiermacher se habría convencido definitivamente, en este periodo, de la necesidad de sostener una ética no limitativa sino *formativa*, y esto sobre la base del reconocimiento de que «la naturaleza no debe ser coartada, de modo que sus energías congénitas sean limitadas o reprimidas», sino que es oportuno más bien que dichas energías «sean plasmadas según las leyes de la naturaleza misma».²⁴ La razón de esta defensa de una ética formativa es, en última instancia, «de carácter metafísico» y se encontraría ejemplificada, a juicio de Dilthey, justamente en el ensayo sobre Spinoza (*Kurze Darstellung des spinozistischen Systems*).

A pesar de una cierta debilidad interna, afirma Dilthey, los fundamentos metafísicos que Schleiermacher había encontrado se revelarían lo bastante sólidos como para poder sostener su *bildende Ethik*. La tesis schleiermacheriana postulaba, por consiguiente, «que el hombre puede alcanzar una efectiva libertad sólo a través de normas que no constriñan y repriman su naturaleza, sino que la plasmen y la

²¹ Dilthey citando a Schleiermacher escribe: «Un fin semejante existe y todo me induce a considerar válida la idea que yo tengo respecto a ello. Conocimiento y deseo no deben ser dos cosas en mí, sino una sola. Humanidad es la perfecta coincidencia de una con la otra, unidad de ambas en el fin y en el objeto: éste es el fin extraordinario dado al ser humano». Cfr. W. Dilthey, *L'etica di Schleiermacher*, cit., p. 59.

²² Entre los escritos inéditos de Schleiermacher citados por Dilthey señalamos: *Über den historischen Unterricht, Kurze Darstellung des spinozistischen Systems, Diarios, Antilebnitz* (dos cuadernos de la obra en contra de Leibniz que Schleiermacher preparaba con F. Schlegel), *Ethische Rapsodien, Über die gute Lebensart, Fragmentos del «Athenäum»*. Para el elenco completo de estos escritos cfr. W. Dilthey, *L'etica di Schleiermacher*, cit., pp. 69-71.

²³ *Ibid.*, pp. 21 y 67.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

orienten al fin al que está destinado: a un fin, es decir, no externo sino inherente a él». ²⁵ Schleiermacher había sostenido, desde los años de juventud, que el fin al que deben dirigirse las acciones humanas hay que buscarlo en la naturaleza del hombre. Y esta instancia, tendente a hacer converger el conseguimiento del fin con un sentimiento de placer, es posibilitada y fundada en la definición de la tarea, para el hombre, de «promover la unidad de razón y naturaleza», que Schleiermacher formuló por primera vez, aunque con aproximación, en un pasaje de los *Diarios* del 1797. ²⁶ La idea que Schleiermacher sólo bosqueja, es decir, el principio de la unidad de *naturaleza* y *razón* como tarea moral, Dilthey la retomará luego en su ensayo sobre la conciencia moral, sosteniendo la unidad de *sentimiento* y *razón*: según nuestro filósofo, tiene que haber un punto de coincidencia entre estos dos ámbitos, no pueden ser incompatibles.

2.2.3 Crítica de los principios éticos de Schleiermacher

Dejando la parte histórico-genética para adentrarse en la sistemática, Dilthey amplía su análisis desde los escritos menores a la «gran obra crítica», la *Kritik der bisherigen Sittenlehre* que tenía la virtud de ofrecer una visión global y orgánicamente estructurada de la problemática ética schleiermacheriana. Por un lado, Dilthey trata de examinar, basándose en el descubrimiento del principio de una ética material, los términos del contraste entre este tipo de ética y la formal, sobre todo de derivación kantiana; en segundo lugar, intenta examinar y criticar desde dentro los principios de la ética material schleiermacheriana. ²⁷

Según la interpretación diltheyana, Schleiermacher había en un primer momento considerado que el verdadero criterio del juicio ético pertenece a la esfera de la *intuición* (*Anschauung*), influido en este aspecto por Fichte. Schleiermacher habría de hecho instituido una especie de círculo entre filosofía práctica y filosofía teórica, haciendo por un lado depender la ética de la imagen del hombre, cuya intuición es el resultado último de la filosofía teórica, pero subordinando luego la misma filosofía especulativa a la *Gesinnung*. ²⁸ En contra de las críticas de Herbart sobre este punto, Dilthey se esfuerza por evidenciar el nexo de dicha doctrina con la *Dialéctica*, mostrando cómo la justificación del principio ético fundamental, que afirma *la unidad de razón y naturaleza*, acontece mediante una dúplice argumentación, que es necesario tener en cuenta si se quiere entender el punto de vista sostenido por Schleiermacher en la *Kritik der Sittenlehre*. El primer argumento sostiene que estos conceptos, naturaleza y razón, no pueden ser reconducidos el uno al otro, y que por tanto hay una antítesis ineludible entre los dos. Esta antítesis hace necesaria la postulación de una antítesis suprema: «La suposición de esta antítesis suprema», dice Schleiermacher en un paso de la *Dialéctica* citado por Dilthey,

²⁵ *Ibid.*, p. 75.

²⁶ *Ibid.*, pp. 22 y 75-76.

²⁷ Para esta segunda parte de la disertación véase el texto alemán, revisado y ampliado por Dilthey mismo respecto a la redacción originaria, contenido en el *Leben Schleiermachers*. Zweiter Band, cit., pp. 339-357.

²⁸ Cfr. *GS* XIV/1, pp. 349-350.

descansa para nosotros simplemente en el hecho de que los dos elementos están puestos en el pensamiento como independientes y éste es, en última instancia, [...] objeto de la disposición interior [*Gesinnung*]. Quien quiere encontrarse a sí mismo y dar a sí mismo una consistencia debe aceptar esta duplicidad, porque si la actividad racional deriva de aquella orgánica, nosotros no somos más que puntos de transición en el juego del Ser escindido. (GS XIV/1, 350-351)

Si esta primera referencia a la *Dialéctica* puede servir entonces para esclarecer la naturaleza y los caracteres del círculo instaurado por Schleiermacher entre filosofía práctica y filosofía teórica, el segundo pasaje citado por Dilthey vale no solamente para corroborar las tesis precedentes, sino también para evidenciar la exigencia de descubrir dentro de dicho contraste alguna unidad posible. «Nosotros necesitamos», afirma Schleiermacher, «un fundamento trascendental tanto para nuestra certeza en el querer, como para aquella en el saber, y ambos no pueden ser diferentes». Por tanto, «el fundamento de esta convergencia de nuestra voluntad con el ser [...] está puesto no en la especie, sino sólo en la pura identidad trascendental del ideal con lo real» (GS XIV/1, 351). Este fundamento, concluye Dilthey, es entonces de carácter ético.

Con dicho esclarecimiento Dilthey confuta, por un lado, las acusaciones de arbitrariedad dirigidas por Harenstein y por Thilo a la fundamentación schleiermacheriana de la ética; por otro lado, reconoce que la influencia ejercida sobre ella por Fichte ha empujado a Schleiermacher a limitar entre confines demasiado angostos la problemática de la propia filosofía moral. La tesis diltheyana subraya, de hecho, que la perspectiva en que la *Ética* pone la relación entre razón y naturaleza concierne tan sólo la *posibilidad* de algún influjo de la razón en la naturaleza, mientras resulta problemático fundamentar como *necesario* y valioso dicho influjo. La argumentación schleiermacheriana, en otros términos, si bien sostiene la hipótesis de un influjo de la razón sobre la naturaleza, se prestaría, según Dilthey, a la tesis opuesta: es decir, el dominio de la naturaleza sobre la razón. En la argumentación de Schleiermacher, por tanto, falta una prueba efectiva de la primacía de la razón misma.²⁹

Según Dilthey, sin embargo, hay que reconocer «la gran influencia que el principio de la unidad de razón y naturaleza, principio que no es más que el concepto explícito de la ética formativa, ejerció sobre la moral de su época», que era esencialmente de derivación kantiana y fichteana. «No como una idea abstracta», subraya Dilthey, «sino como una nueva fuerza de la vida moral» (GS XIV/1, 352). El proceso de unificación entre razón y naturaleza, es pensado por Schleiermacher como una tríplice manifestación de la actividad por parte de la *razón* misma. Estas tres formas serían virtudes, bienes y deberes (*Tugenden, Güter und Pflichten*).

El ensayo de habilitación sobre la conciencia moral, redactado en la misma época de esta tesis doctoral, refleja claramente el esfuerzo de Dilthey por superar las deficiencias de la doctrina moral de Schleiermacher, partiendo de la «esencia peculiar del hombre» que el teólogo desatendió; en efecto, como Dilthey dirá con una máxima goethiana, «el auténtico estudio de la humanidad es el hombre» (GS VI, 55). Por otro lado, es evidente el influjo que la idea schleiermacheriana de una posible

²⁹ Cfr. GS XIV/1, p. 351.

unidad entre razón y naturaleza tendrá en la instancia diltheyana de unidad entre razón y sentimiento, como auténtica tarea moral del hombre. Además, los objetivos de una *bildende Ethik*, es decir, de una ética que promueva la formación y educación del hombre, resuenan a mi juicio también en la primacía que Dilthey otorgará, en el ensayo de habilitación, a la síntesis del *valor interno* de la persona: síntesis que para nuestro filósofo es el fundamento del comportamiento práctico de las personas.

3. CONCLUSIONES

De los estudios sobre Schleiermacher, en los que Dilthey analiza la hermenéutica y la idea de una *bildende Ethik*, emerge la teoría de una posible unidad entre *razón* y *naturaleza* como fundamento de una ética formativa. En la ética de Schleiermacher, sin embargo, la relación entre razón y naturaleza se da tan sólo como posibilidad de algún influjo de la primera en la segunda, mientras resulta problemático fundamentar como necesario y valioso dicho influjo.

La idea que Schleiermacher sólo bosqueja, es decir, el principio de unidad entre *naturaleza* y *razón* como tarea moral, Dilthey la retomará en su ensayo sobre la conciencia moral, en que se confronta críticamente con la ética kantiana y los planteamientos de otros filósofos modernos. Consciente de que la filosofía moral ya no puede prescindir de Kant (como dirá también en su lección inaugural en Basilea en 1867), según Dilthey se trata ahora de ir con Kant más allá de él mismo, intentado superar el formalismo riguroso y ciertos rasgos idealistas. Esta exigencia teórica y vital configura ya, en esta época temprana, un enfoque de tipo antropológico-hermenéutico en el pensamiento de Dilthey.

BIBLIOGRAFÍA

- BIANCO, FRANCO, WILHELM DILTHEY, *L'etica di Schleiermacher*. Napoli, Guida Editori, 1974.
- CIRIELLO, GIOVANNI, *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey*. Napoli, Liguori Editore, 2001.
- CONILL, JESÚS, *Ética hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2006.
- DILTHEY, WILHELM, *Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Gesammelte Schriften XIV*. Stuttgart-Göttingen, Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- , *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Gesammelte Schriften XV*. Stuttgart-Göttingen, Teubner / Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- MISCH DILTHEY, Clara (ed.), *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern (1852-1870)*. Stuttgart-Göttingen, Teubner, 1960.
- RODI, FRITHJOF, *Morphologie und Hermeneutik. Diltheys Ästhetik*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1969.

RAONS PER LA RAÓ

Òscar Llorens i Garcia
Filiación académica

Abstract: Departing from a philosophical argument between Paul Feyerabend and Imre Lakatos about reason and how to base it, we first propose the way that the argument could have been developed if Lakatos wouldn't have died, then we wonder if we could find some reasons to base reason; that's what we tried to do: find arguments to justify the use of reason from logics, ontology, epistemology, philosophy of language, philosophy of science and technology, ethics and politics... every domain of philosophy, used as study of reason, which can help us. We will finish taking a overview on the Feyerabend's «everything goes» and trying to solve Albert's trilema.

Keywords: Reason, Feyerabend, Philosophy of Science, Epistemology.

En el seu *Tratado Contra el Método*, Paul Feyerabend descriu un debat diacrònicament mantingut amb el seu rival acadèmic i sembla que bon amic Imre Lakatos, recentment desaparegut en aquell moment. Sempre segons Feyerabend, Lakatos havia assolit que l'anarquisme epistemològic no podia ser atacat «mitjançant l'argumentació», però considerava que aquest era «absurd»¹ ja que cap anarquista epistemològic se tirava, a través de la finestra, de dalt baix d'un edifici en lloc d'emprar l'ascensor. Feyerabend considerava que havia trobat la resposta «definitiva» per a rebatre aquest argument de Lakatos: Això únicament demostraria que existeix una por, desconfiança o covardia a fer altra cosa que la costum, però que tal actitud no justifica de cap manera que hi haja un fonamentat criteri racional que permeta decidir quina de les dues actituds, botar per la finestra i emprar l'ascensor, és la conseqüent amb la raó.

Malauradament, Lakatos mai no va poder llegir la resposta de Feyerabend ni, per tant mirar de rebatre-la; la seva mort fou el motiu.

D'aquesta manera, me preguntava jo quina haguera pogut ser la resposta que hom (no necessàriament Lakatos ni ningú que compartira el seu pensament) donara per a contradir l'argument de Feyerabend. El primer raonament que se me va ocòrrer és que admetre que no saltar per la finestra era un acte de covardia, reconeixia implícitament la racionalitat de no botar, atés que botar feia por a l'anarquista epistemològic; però Feyerabend havia deixat amb antelació rebatuda aquesta tesi: El fet que l'anarquista saltador tinguera por, no implica que no saltar fora una decisió racional. «Lo que se está negando es que (l'anarquista epistemològic) pueda ofrecer razones de su

¹ Tot i que no aconsegueix trobar la diferència entre atacar un argument i mostrar que aquest és absurd.

miedo que estén de acuerdo con los criterios de alguna teoría de la racionalidad, de modo que esté actuando realmente de acuerdo con sus criterios. *Éste* es el punto en debate y no lo que el anarquista hace o deja de hacer» (pàgs. 212-213 de l'apèndix 4). De manera que podria donar-se que l'anarquista epistemològic no botara no per admetre que fer-ho és irracional i que agafar l'ascensor és l'antònim racional, sinó per qualsevol motiu de tipus innat o après; calia buscar millors raons per rebatre el punt de vista de Feyerabend.

Podríem situar l'anarquista epistemològic en una situació on ni els instints, ni la intuïció, ni allò après ni res semblant pogueren mai aconsellar una decisió determinada, sinó que fora presa per motius, doncs, estrictament racionals. El romandre dintre d'un edifici en flames per esperar prudentment els bombers enlloc de deixar-se dur pel pànic en forma de fugida o el dispersar-se en una acció de guerra quan la tendència irreflexiva és trobar refugi en el grup podrien ser algunes d'aquestes situacions. Això, però, no resoldria el principal assumpte qüestionat: De fet hi ha gent que bota per la finestra considerant que és la millor opció,² com també podríem trobar gent que, raonadament, poguera no esperar els bombers (tal volta perquè se retrassaren massa) o romandre en grup en una acció militar sota foc enemic (per no voler deixar sols els companys ferits, per exemple). Feyerabend té raó en dir que el que l'anarquista fera o deixara de fer no és la qüestió, sinó que puga haver criteris anomenats racionals que fonamenten la presa de decisions.

Deixarem per al final d'aquest article l'anàlisi dels problemes que veu Feyerabend en enunciar una teoria de la racionalitat ben definida, però abans de fer-ho voldria repassar una mica qué entenc per racionalitat i fer-ne una defensa.

Corren mals temps per a la racionalitat. D'una banda postmoderns, essotèrics de tot color, historicistes,³ sociologistes⁴ i tota mena de relativistes anuncien la fi de la raó; no perdré el temps en mirar de rebatre les tesis d'aquestes tendències perquè no estic del tot segur que continguen res paregut a tesis, almenys cap tesi que no siga inconseqüent amb allò enunciat per ella mateixa.⁵ D'altra banda hi ha una sèrie d'intellectuals des del camp de les ciències naturals generalment, però no sols, que defensen la raó atacant des d'una raó materialista que acabarà amb les creences religioses (que han de ser falses) i que arribarà a explicar tota la realitat en una hipèrbole de l'issomorfisme entre realitat i coneixement. La defensa que farem de la raó no comparteix aquesta darrera postura, però sí que considera preocupant que fins i tot des de sectors acadèmicament formats, no sols se'ns avise del fracàs de la raó i de la seva incapacitat, sinó dels seus perills.

Comencem per definir la raó que pretenem defensar ací. La raó l'entendrem com la facultat per a conèixer.⁶ Tal facultat no s'identifica amb qualsevol tipus de coneixement que siga veraç, de fet la raó no garanteix la veritat, sinó que se distingeix

² Bé perquè considera que el suïcidi és una opció racional, per la influència d'estupefaents que el feren raonar de forma extravagant o bé perquè du un paracaiguda i l'edifici se'n ve avall.

³ Anomenarem així als que consideren la veritat com una construcció històrica i res més que això.

⁴ Idem però com una construcció social.

⁵ Vorem més endavant com se poden rebatre aquestes tesis.

⁶ Entenent que l'actuar és també coneixement en la mesura en què també és una relació entre un subjecte i un objecte, la qual cosa és el que entenem ací per «saber».

d'altres maneres d'obtenir coneixement per una sèries de trets (sis) que la defineixen de forma bastant clara; són aquestos:

- a) El saber racional és autònom: Açò és, que no diposita llur validesa més enllà d'ella mateixa. Per contraposició, les creences solen recolzar-se en incomprovades entitats superiors que revelen les veritats.
- b) El saber racional és universal: És a dir, vàlid per a tot el món; no necessàriament pel que fa a les conclusions i sí pel que fa als arguments emprats. Així que la Terra està en el centre de l'univers ha resultat inseqüent amb la medicció dels fets que l'astronomia ha ficat de manifest, però els arguments⁷ que s'empraven per a defensar tal pretensió aristotèlica eren assolibles per tothom... no així les qüestions de fe o aquelles on hom ho «ha de sentir i no es pot pas explicar».
- c) El saber racional és lògic: On «lògic» és fonamentalment absent de contradiccions. No així el discurs religiós on hom pot enunciar que Déu és una cosa i tres alhora.
- d) El saber racional és laic: No recorre a entitats sobrenaturals per a explicar la realitat. Açò és conseqüent amb a), ja que el recórrer a forces per damunt de la natura per a donar compte d'allò real, esdevindria un coneixement heterònom i no pas un d'autònom.
- e) El saber racional és natural: Que vol dir que s'adapta a la natura de les coses i no les força per a que les coses diguen el que hom desitja que diguen. Altrament, és fàcil trobar endeviadors enumerant un bon grapat d'arguments ad hoc per a explicar la seva manca d'encert en lloc d'admetre tal mancança.
- f) Per damunt de totes les coses, el saber racional és crític. Crític amb l'autoritat, el prejudici, la superstició, la mera legalitat i, el que és al meu parer la més important de les característiques del saber racional: la raó és crítica amb si mateixa, se reqüestiona la seva validesa i el seu alcanç, alhora que accepta els seus límits... cosa que la distingeix fefaentment dels altres tipus de relacionar-se amb la realitat com la fe, el saber ordinari, la religió, etc.

Així que la raó ens permet obtenir un tipus de coneixement que, en complir els anteriors trets podem adjectivar de racional.

Deixant de banda la qüestió de la circularitat per a més endavant, hom podria objectar que la defensa de la raó que ací farem se fa des de la pròpia raó i, per tant, la dona per sentada. El que ocorre és que la raó se qüestiona a si mateixa, cosa que ni la religió ni les supersticions o quelcom menys extravagant com ara el saber popular són capaços de fer. Crec que dita objecció se podria esgrimir contra la física quan es pregunta per la seva pròpia essència, o la història, o la biologia...⁸ però no crec que siga un argument vàlid pel que fa a l'anàlisi de les possibilitats de la raó atés que aquest anàlisi el du a terme la filosofia per a la qual, preguntar-se per si mateixa no

⁷ Per exemple que si la Terra es menejava, se crearien vents i mareas que causarien terribles catàstrofes.

⁸ Vull dir, el problema de la validesa de la biologia com a ciència no és, de fet, un problema biològic i hom (no és el meu cas) podria acusar els biòlegs i les biòlogues d'anar més enllà de les seves competències o de recolzar-se en la biologia per a defensar-la.

és sols desitjable, sinó que resulta inexcusable atesa la més completa generalitat dels objectes que estudia: no de bades la tal volta obra més famosa de la història de la filosofia, la Crítica de la Raó Pura, és precisament un examen de les condicions de possibilitat de la raó, dut a terme des de la pròpia raó. Així, considerant la raó tal i com l'hem definida adès, que la defensa de la racionalitat se realitzi des de la pròpia racionalitat no sols no s'esdevé una circumstància atacable sinó que se pot revertir en un argument a favor de la seva solidesa atés que la raó se qüestiona a si mateixa no només pel que fa al seu alcanç... sinó en la línia que el propi Kant va desenvolupar, pel que fa als seus límits.

Així les coses, situant la filosofia en el nucli d'una defensa de la racionalitat i fent jugar les seves diverses àrees, voldríem proposar raons per a la raó des de la filosofia de la tecnologia, la filosofia de la ciència, la filosofia del llenguatge i l'ontologia, l'ètica, la lògica, la política o l'epistemologia:

1. ÈXIT DE LA TECNOLOGIA

La raó, deia encertadament Kant, pot ser teòrica o pràctica. Aquella descriu la realitat, aquesta la transforma; la primera descriu les coses, la segona les adapta a com vull que siguen. La raó pràctica, com també deia Aristòtil, pot ser productiva i perseguir bens condicionats mitjançant el que solem anomenar tècnica. De la interacció entre aquesta i la ciència⁹ en sorgeix la tecnologia que passem a avaluar.

Se preguntava Rousseau si el desenvolupament de la ciència i la tecnologia havia conduït a un desenvolupament moral i tothom coneix la resposta. Tanmateix no sempre resulta adient la crítica destructiva de la tecnologia. Cert és que les amenaces de risc ecològic fruit de la nostra activitat industrial i tècnica, de canvi climàtic associat amb tot el ventall de conseqüències negatives per a la vida al planeta o de deshumanització de les relacions de producció i consum contemporànies són derivacions monstruoses de l'activitat industrial humana la qual, és el que és, amb l'aportació de la ciència i la tècnica com a condició *sine qua non*. Tampoc és cap mentida que el desenvolupament de la tecnologia ha estat conseqüència habitual del desenvolupament militar i que, la guerra, tal i com suggereix el director de cine Stanley Kubrick a 2001, de tota la vida ha sigut gairebé el principal àmbit d'aplicació de les noves tecnologies amb els evidents costos de destrucció consubstancials als horrors que hi comporta. No cal abundar en les nombroses activitats humanes on el desenvolupament científic i tècnic ha estat una poderosa ferramenta per a l'explotació de l'ésser humà a mans de l'ésser humà. Sí, en canvi, caldria insistir en que quan se parla de ciència i tecnologia no se tracta de limitar llur significat al camp de les ciències naturals o les màquines o els productes sintètics; les altres també ciències, les socials amb les pròpies tecnologies que han desenvolupat (com ara les relacionades amb l'àmbit del dret) s'han convertit en poderosos instruments de domini humà amb una molt dubtosa rendibilitat moral.

⁹ Cal recordar que aquesta interacció no és unívoca en el sentit de que els principis de la ciència s'empren en la construcció d'aparatets, sinó que el desenvolupament de la tecnologia permet el progrés de la ciència mitjançant nous instruments de medicació, experimentació, observació, etc. Per això hi ha que prefereix (tampoc és el meu cas) parlar de desenvolupament científic-tècnic.

El sistema de ciència i tecnologia global han estat un èxit instrumental en una mesura molt superior al seu rendiment moral. Sembla que ningú no nega l'eficàcia de la tecnologia per a dominar la natura o adaptar-la als propis interessos, també és significativa la seva funció per a controlar o administrar les societats i, amb totes les seves mancances, jo crec que s'ha mostrat si més no interessant cara al progrés humà en general.¹⁰ En tot cas, que la tecnologia és eficaç, on no ho és la màgia ni tampoc els remeis casolans (no en tots els casos) sembla difícilment rebutjable, com tampoc que el seu ús té conseqüències poc desitjables o directament immorals (quan no abominables), però resulta curiós que se presente com a alternativa a la tecnologia la manca de racionalitat, quan és precisament la manca de racionalitat en l'ús de tecnologies (racionals en quant a la seva eficàcia poètica, però no pas en la fronètica per emprar termes aristotèlics) la que ha conduït a les dites immoralitats. Invalida la racionalitat i l'enorme potencial ontològic, epistemològic i ètic en els plànols de descobriment de la realitat, millora dels models científics i contribució de millora de les condicions de vida del seu vessant pràctic productiu, açò és la tecnologia, l'ús destructiu que se n'ha fet? No, evidentment, si jo assassine al meu veí amb l'ajuda del contrapés d'un telescopi amb montura equatorial no resta cap validesa a l'astro-nomia a l'hora de calcular el calendari, no és un argument contra la tecnologia i la seva eficàcia ni, per tant, tampoc contra la racionalitat que hom puga emprar la tecnologia per a la destrucció. La tecnologia funciona i permet adaptar el medi ambient al nostre interès, llur bondat o maldat moral dependrà de que aquest interès estiga degudament raonat... la qual cosa no fa sinó demanar més racionalitat i no menys. La construcció de pous d'aigua potable, les telecomunicacions o les pròtesis mèdiques, són bens que mostren com la tecnologia és a més d'eficaç, potencialment idònia des d'un punt de vista ètic.

2. ÈXIT DE LA CIÈNCIA

La tecnologia s'avalua al voltant de la seva eficàcia, la ciència al voltant de quanta veritat s'hi pot dir que assoleix. Tot i la seva funció tècnica, el tarannà predictiu de la ciència, la seva capacitat per anticipar el que va a ocórrer al món,¹¹ és un èxit teòric: s'explica amb èxit el que va a ocórrer amb el món, no se produeix necessàriament llur transformació. D'aquest èxit predictiu se beneficien totes les ciències incloent-hi les socials (fins i tot aquelles amb molt modestos èxits predictius com ara la història o l'economia) per participar dels trets del saber racional adés explicats. Fins i tot les ciències idiogràfiques o la mateixa filosofia teòrica poden presumir de que l'èxit confirma el seu model de racionalitat.

Aquest èxit, sumat al de la pròpia tecnologia que, si bé no resulta difícil de separar essencialment de la ciència en el context de descobriment se donen sempre en íntima associació de forma que el sistema de ciència i tecnologia arrossega en la seva funcionalitat des de la lògica a l'economia, no és l'única conseqüència afortunada de la racionalitat científica. Independentment del seu encert predictiu,

¹⁰ L'enorme increment de l'esperança de vida en base a la medicina en les societats avançades crec que és un bon (i suficient) exemple.

¹¹ Sembla que aquesta capacitat d'anticipació que permet la raó, compleix una funció adaptativa bàsica en l'espècie humana.

crec que no és cap abús afirmar que la ciència és el tipus de coneixement que ofereix una descripció més exacta de la realitat, del món, d'allò que és al marge de la nostra voluntat.

Pel que fa a les ciències empíriques, la potència de la descripció científica de la realitat rau en l'experiència i en la contrastabilitat com a pedra de toc inexcusable per a qualsevol filosofia de la ciència que no se n'oblidi del tot del món dels fenòmens.¹² No és aquest el lloc per a ocupar-se de les filosofies que consideren la ciència com un constructe social i no més que això; me resulta curiós que afirmacions aixina se facen des de ciències socials i no s'insistesca en fins a quin punt invalidaria l'argument el fet que també aquestes ciències socials, evidentment, serien no altra cosa que constructes socials. En tot cas, ací entendrem que la ciència empírica rep aquest adjectiu precisament per molestar-se en contrastar amb l'experiència (siga una experiència real, virtual o com siga però experiència)¹³ els seus enunciat, cosa que realitza com cap altre tipus de saber. Al marge del que considere una exageració relativista, no hi ha cap filosofia de la ciència que no contemple la contrastació (en forma de verificació, de validació o de falsació) amb els fets per a les ciències anomenades de fets.

Cert és que la contrastació amb els fets és una condició no exigible a les ciències formals, però això no vol dir que no existesca el control racional sobre aquestes: la coherència, l'absència de contradiccions, és condició sempre exigible en aquestes ciències en la mateixa mesura en que se viola sovint en el sabers popular, religiós, poètic, intuïtiu, etc.

En definitiva i com a important (que no única) representant de la raó, la ciència, les ciències, se reqüestionen constantment a sí mateixes, exercint el tret del saber racional que se reconeix com a autocrític; la qual cosa té una conseqüència que, tot i que sembla afeblir el saber científic, des de la meua opinió constitueix el principal argument que demane, per damunt de l'eficiència predictiva, per a determinar l'èxit de la ciència en cadascuna de les seves vessants: la constant reelaboració de teories. Bé per inconsistència amb els fets, bé per inconsistència amb si mateixa (bé per l'esgotament del paradigma o del programa d'investigació en la filosofia de la ciència de Kuhn i Lakatos respectivament) la ciència se reelabora i se revisa, cosa que, atesa la seva història, la pot situar més a prop del que se pot entendre per veritat. No és estrany trobar-se, als mitjans de comunicació, qui defensa cert saber, com ara les pràctiques dels xamans, per arrossegat milers d'anys d'història quan, en canvi el que s'hauria de fer és sospitar d'un tipus de coneixement que no proporciona cap mecanisme per a qüestionar allò que se diu.

¹² Considerant aquestos conformats amb una certa objectivitat que impedeix la seva tematització com a mera construcció social. L'obra de Husserl ha mostrat molt clarament que la pròpia estructura de la consciència apunta cap a les coses pensades, a eixa objectivitat ens podem referir quan se tracta de contrastar. Per a arguments a favor de l'existència del món exterior <<http://revistadefilosofia.com/24-27.pdf>, apartat cinc>.

¹³ Per al sentit d'experiència virtual consultar la referència bibliogràfica de Moreno, C.: «Filosofia y Realidad Virtual» i per a una tematització de l'experiència en sentit ample la de Conill, J.: «El Enigma del Animal Fantástico», ambdues en la bibliografia.

3. L'HORROR MORAL HA VINGUT DE LA MANCA DE RAÓ

Des de sectors postmoderns se'ns ha avisat de la impossibilitat de l'ètica (i, d'afeïgitó, de tota la raó) arran l'experiència d'Auswitz.¹⁴ Suppose que afirmacions així esdevindrien una conseqüència de la contemplació historicista de la pròpia raó, una raó tal volta impura, que com a producte social de la il·lustració hauria fracassat miserablement i caldria bé replantejar-la, bé erradicar-la; declarant, en tot cas, nuls els propòsits d'emancipació i justícia que la raó pràctica hauria pretés.

Front l'historicisme que, en sentit fort, és un tipus de relativisme, escau l'ús d'arguments com els que emprarem en la conclusió o el ja emprat en el punt anterior; i, si aquestos són vàlids, la pretensió d'historicitat de la raó no ho és. Si la raó no és un pur producte social i històric, aleshores no podem avaluar el seu èxit o fracàs per circumstàncies històriques i, en tot cas, el fracàs del projecte il·lustrat en forma de guerres, opressió, pèrdua de valors o mercat alienant no guarda cap relació teòrica amb cap teoria ètica que proporcione fonament per a la dignitat normativa de l'ésser humà. Hume va deixar molt clar el diferent ús de la raó quan se tracta de descriure o quan se tracta de prescriure, de forma que, per molt que les normes morals que l'ètica pot enunciar no se compleixen,¹⁵ la seva validesa roman inalterada.

És exagerat demanar a l'ètica que canvie el món, com també ho és demanar a la metafísica que ens revele l'essència darrera de la realitat; la seva definició sol ser com aquella branca de la filosofia que fonamenta un punt de vista moral, és a dir, que done arguments a favor d'una guia que permeta determinar la bondat o maldat de les normes morals. I, si açò és així, resulta que en els horrors (com ara Auswitz) el que tenim és una manca de compliment de cap guia moral que la praxis pugua proporcionar amb èxit i, per tant, acusar la raó pràctica de fracàs en una situació producte de la seva absència, tal volta pugua ficar de manifest la feblesa del pensament racional cara a l'orientació moral de la història però denuncia a grans veus que l'horròr és conseqüència de l'absència de la raó, no del seu ús i que, en lloc de qüestionar la validesa de la raó en el seu vessant pràctic, la que resulta òbvia és la necessitat de l'ètica tant més aguda com major és el nivell moral de l'horròr.

4. LA RAÓ PERMET ORGANITZAR-NOS EN SOCIETAT

El tret universal de la racionalitat és un avantatge de cara al saber teòric en la mesura en què hom pot compartir coneixements sense la necessitat d'estar inclòs en una determinada tradició cultural¹⁶ o forma de vida. En canvi, de cara al saber pràctic, és més que això: és una condició transcendental per a una praxi que no estiga condemnada al fracàs, a no poder organitzar l'acció de forma justa. Adés hem vist la

¹⁴ Curiosa opinió en tant que etnocèntrica ja que sembla voler dir que, abans de la il·lustració no hi havia pas de racionalitat i que les monstrositats que els humans hem fet als humans en el passat i en altre llocs de la geografia mundial no han sigut dignes de considerar-se el fracàs de la raó.

¹⁵ De fet, si se compliren les normes dels sistemes morals, no tindria sentit la filosofia moral més que com a descripció del que ja ocorre. El sentit i validesa de l'ètica és, precisament, que les normes no se compleixen.

¹⁶ Quan no es tracta de la raó sinó de dogmes on hom ha de fer l'esforç de la fe, no és possible l'acord o la comprensió si no es produeix aquest esforç com a condició prèvia.

necessitat de l'ètica com a guia per a evitar el horror, ara vorem la necessarietat de la raó per a la política.

Si la política és la consecució i conservació del poder, la raó instrumental ha proporcionat una tecnologia social en forma de control de la publicitat i de l'opinió tant fructífera com poc desitjable èticament; si en canvi la política l'entendem (com solem fer en filosofia política) com a la recerca del bé comú, aleshores cal una reflexió del qué entenem per tal «bé»; una reflexió que ens situa front a conceptes com ara «justícia», «democràcia», «llibertat» o «dret». Des del liberalisme fins el socialisme, la política ha proporcionat teories d'organització social més o menys d'acord amb allò que anomenem racionalitat i que ha estat objecte de delimitació al principi d'aquesta comunicació. Totes elles tenen, per racionals, una propietat que les fa intel·ligibles: la possibilitat de comprendre-les i sometre-les a crítica. Aquesta és la propietat de que careixen els sistemes polítics irracionals com les teocràcies o els feixismes: les primeres perquè cal participar d'una determinada manera d'entendre allò sagrat no universalitzable per a fonamentar la seva legitimitat, els segons perquè aquesta legitimitat depèn del capriciós sotmetiment a la voluntat, racional o no, del dictador o dictadora.¹⁷ Sense la possibilitat de crítica interna, la crítica dels fefaents i freqüents abusos contra la dignitat humana sols se fa des de la raó i no precisament des de cap alternativa postmoderna. La postmodernitat impediria la possibilitat de criteris compartits de bona praxi política, d'acord sobre el bé. Sobre allò que no és compartit, universalment comprensible, no és possible cap acord.

Però no cal anar-se'n a les mancances morals dels sistemes polítics irracionals per a avaluar la conveniència de la raó: un sistema polític que mira d'aconseguir el bé comú ha de ser, com a tret irrenunciable, eficaç. I l'eficàcia està renyida d'una banda amb el caos i sol caminar de la mà de la raó. Canviar les dades per a presentar la declaració de la renda, que hom pague més o menys arbitràriament, confiar en els deus per a pujar els impostos o legislar que els gossos juguen a la petanca serien exemples d'organització social que no foren universals, lògics, laics o naturals, respectivament. En realitat un estat que no s'organitzara racionalment, no podria funcionar.

4.1. Una primera reflexió

Hom podria raonar que els arguments 1, 2, 3 i 4, que se fonamenten en l'èxit de la ciència i de la tecnologia i en la necessitat de l'ètica i la política com a activitats racionals respectivament, tenen tots un punt feble: Són arguments vàlids si la raó ho és, se defensa la racionalitat des de la pròpia racionalitat; ja que l'èxit de la ciència o de la tecnologia s'avaluen racionalment, igual que el ser adients de l'ètica i la política. Reconèixer que la raó compleix unes condicions que la caracteritzen no aporta res i que jutjar dites condicions en un discurs racional és donar per sentat que el discurs racional és l'ídoni i que, per tant, no s'escau una major defensa de la racionalitat en la mateixa mesura en què son fonament no passaria d'una petició de principi.

Ara bé, aquelles quatre raons no pretenen fonamentar metafísicament la raó, sinó mostrar la possibilitat que la raó siga epistemològica i pràcticament desitjable. Diferent seria si hom poguera validar la raó independentment d'ella, com per exemple

¹⁷ Curiosament, no hi ha massa exemples de dictadores.

intuitivament, aleshores les raons donades tindrien un valor metafísic més concloent. Evidenciar, però, que la raó, entesa des de la raó, és conseqüent amb sí mateixa és un argument i que, fins i tot admetent que s'empra la raó en la defensa de la raó, la coherència és un valor lògic i ontològic que no poden demanar per a sí els punts de vista irracionals.

Amb tot, se podria entendre que l'èxit transformador de la tecnologia, la facultat predictiva de la ciència, la necessitat de l'ètica o la idoneïtat de la política són enunciats vàlids només en el marc de la raó? Pot ser que el saber ordinari (quan aquest no compleixa alguns dels trets del saber racional) valide cadascun d'eixos enunciats? Si déiem que sí, aleshores l'èxit de la raó no necessàriament es recolza en la pròpia raó de forma que queda trencat el cercle viciós... si déiem que «no»... és que hi ha alguna alternativa a la raó? Eixa és la clau per oferir arguments metafísicament autònoms i lògicament no circulars que permeten un fonament de la raó com a fonament del coneixement. L'argument de l'ús de la pròpia racionalitat en la defensa de la racionalitat, es pot revertir com mostrarem tot seguit.

5. LA CRÍTICA IMPLICA LA RAÓ

Sempre que hom critica la raó ho pot fer de forma irracional o de forma racional. Si ho fa de forma irracional, no queda clar el sentit de la crítica, llur alçanç, fins on vol arribar... de fet si se fa una crítica de forma irracional no sóc capaç d'imaginar ni en quins termes se podria fer ni si se reconeixeria com a crítica. Cada interpretació de la crítica seria diferent, cada objecte de la crítica variable i en suma podria fer-se-li dir a tal tipus de crítica qualsevol cosa.

Si per contra, hom critica la raó de forma racional, aleshores queda evidenciat que la raó permet el seu replantetjament, que aquesta té límits i que en la crítica s'admet la validesa de la pròpia racionalitat! Vull dir, fer una crítica a la racionalitat sense la possibilitat de fer-la més enllà de la pròpia raó, si amb aquesta crítica se pretén la seva anulació, aleshores el que resulta és una contradicció performativa (fer el contrari del que se diu)¹⁸ en la línia desenvolupada per la filosofia del llenguatge d'Austin. Si jo dic: «la raó no val» i només ho puc fer des de la raó, aleshores la meua crítica perd el sentit, perquè pretenc que la raó no valga. Per pura definició, puc dir que la raó pot naturalment atacar-se a sí mateixa, però no se pot mai produir un atac que la invalide de forma absoluta perquè tal circumstància anulcaria performativament les condicions de possibilitat de l'atac.

Voldria anar una mica més lluny; en la mesura en què hom emet un enunciat qualsevol de l'estil de «el gat està damunt l'estora» o fins i tot completament abstractes com ara «la filosofia s'ocupa de tot el que hi ha», a) admet que tal enunciat és ell mateixa, b) exclou la seva negació i c) impideix una possibilitat intermèdia entre l'enunciat i la seva negació atés que tal possibilitat distaria de l'enunciat original, ergo no seria el mateix enunciat, la qual cosa és desestimada per a). Sí, estem parlant dels primers principis que, en el context de la filosofia del llenguatge compleixen una funció de transcendentalitat per a la possibilitat mateixa del emetre oracions

¹⁸ «Jo no sé escriure res en català» o «No diré que el meu mot de pas és tal» són exemples de contradiccions performatives en la mesura en que neguen fàcticament allò que enuncien.

però que, en la mesura en que el llenguatge i les paraules també són algun tipus de cosa, alguna realitat, la seva necessitat queda inserta al terreny de l'ontologia que és el terreny de conreu d'aquests tres principis. Així que, la crítica (l'intent, millor) de la raó, implica ontològicament els primers principis que serveixen de fonament a la racionalitat en la mesura en que li confereixen universalitat, logicitat i autonomia, respecten la seva naturalitat i laïcitat i permeten el seu vessant crític.

6. LA RAÓ ÉS COHERENT

De l'ontologia passem a la lògica. Déiem al principi que la raó era lògica i que tal tret consistia en la seva coherència, en la seva absència de contradiccions. Cert és, que no cap lògic donaria per vàlida aquesta tematització de la lògica, caldria afegir que la lògica permet determinar si un argument està ben construït en base a unes regles ben definides (com en la lògica formal) o no tant ben definides (com en els estudis de l'argumentació informal o també lateral). Amb tot, crec que els lògics acceptarien que el principi de no contradicció,¹⁹ $\neg(A \wedge \neg A)$, és indissociable de qualsevol filosofia lògica.

L'assumpte no és si la raó és lògica ni si la lògica es recolza en el principi de no contradicció, cosa força estudiada al llarg de la història de la teoria de l'argumentació; sinó que voldria parar atenció en quines conseqüències lògiques, si se pogueren dir així, se derivarien de l'absència de dit principi sense entrar en consideracions ontològiques com ara la difícil conciliació entre un món definit pel canvi i l'alcanc metafísic del principi que estem tractant. Únicament caldria detindre's a pensar sobre quins enunciats podrien ser emesos des d'un punt de vista lògic si admetem la validesa de la contradicció.

Com totes i tots sabem, segons la lògica formal proposicional, una contradicció implica qualsevol cosa. Però sense necessitat de considerar marcs d'argumentació ben definits com el d'aquesta lògica, queda clar que no hi hauria cap impediment per a formular qualsevol tesi amb la seva contrària: «Fa sol» i «No fa sol», «Plou» i «No plou»; però també «La raó és indefensable» i «La raó és defensable». Si hom no volguera adonar-se de la inconveniència de qualsevol sistema lògic semblant, voldria que se contemplara la completa indecidibilitat vital a la qual els humans, en absència de racionalitat en el seu component més lògic, ens hauríem d'enfrontar en totes les àrees de la nostra existència; la qual circumstància, per si sola, bastaria al meu parer per a defensar la raó d'altres formes de vida presents a la cultura dels humans com ara la superstició, la religió o l'emotivitat amb els perills de falsetat, domini o immoralitat que, entre d'altres, podem comportar.

7. LA RAÓ POT EXPLICAR LA INTUICIÓ

La intuïció és un coneixement immediat i no reflexiu. És una aprehensió directa de qualsevol objecte de consciència, des del resultat d'una suma fins a un obstacle perillós en la carretera, sense emprar els criteris de racionalitat explicats a l'inici del text. La raó coincideix amb les intuïcions quan aquestes són afortunades: així podem imaginar un senyor que surt d'un bar i, afectat el seu enteniment per la ingesta de

¹⁹ No així el principi de terç exclòs, rebutjat pel construccionisme en matemàtiques.

bourbon, no aconsegueix recordar on ha deixat el cotxe; aleshores té una intuïció: «el cotxe està en tal lloc» sense poder explicar racionalment per què és així. Finalment troba el cotxe i permet reconstruir racionalment per on havia conduït i per què havia aparcat en aquell lloc. Millor exemple encara que aquest és el que ens proporciona la música. Si qualsevol persona sense coneixement musical escolta un acord dissonant i un acord de triada qualsevol, notarà quin dels dos acords sona més harmònicament. El músic podrà oferir una explicació racional de com l'acord de triada sona com cal en base a la tonalitat. D'aquesta manera, que un coneixement independent de la raó coincideixa amb aquesta alhora d'obtenir informació del món, reforça la idea de que la raó permet la descripció afortunada de la realitat. Així, la raó pot validar les intuïcions que tenim en la mesura en que la intuïció fonamenta la raó mitjançant una font epistemològica diferent.

7.1. Tornant a Feyerabend

Paul Feyerabend és, probablement, el més agut, il·lustrat, conseqüent i raonable²⁰ dels crítics de la raó que jo he tingut l'oportunitat de llegir; tant és així, que dubte que se'l poga incloure entre els pensadors postmoderns com s'ha pogut suggerir. El grandiloqüent crit de «Tot hi val» en el coneixement, va estar ben matisat pel propi filòsof qui, des del meu modest punt de vista, no diu altra cosa sinó que els criteris de racionalitat poden canviar històricament i que, conseqüentment, el que entenem per «raó», no és fruit de patrons universals i absoluts, sinó que quelcom establert contextualment per consens (o no) de forma més o menys arbitrària i sovint per motivacions poc o gens racionals. Això crea almenys una disjunció en la mateixa línia del que hem exposat en l'apartat tercer:²¹

- a) Aquest «tot hi val» matisat, també és un d'eixos enunciats que poden canviar històricament. En aquest cas, quin criteri me pot donar alguna informació de que les condicions contextuais, històriques i geogràfiques, ací i ara, se mantenen o que se mantindran demà pel matí com per a poder seguir emprant adientment el «tot hi val»? És que la proliferació de teories de què parla Feyerabend no inclou també el qüestionar-se la pròpia necessitat de proliferació o que tot hi valga? Com puc saber que ací i ara encara tot hi val?
- b) La matisació del «tot hi val» no és un d'eixos enunciats que poden canviar històricament, aleshores; no tot hi val.

Naturalment que la meua crítica²² als arguments de Feyerabend són eminentment racionals i propers a la lògica formal proposicional; però és que, podrien ser d'alguna altra mena? Tal i com jo ho veig, no és possible emetre judicis en sentit sense tirar

²⁰ No és segur que això resultara quelcom desitjable per Feyerabend.

²¹ No és difícil observar que l'estructura de la crítica que s'explica en aquesta pàgina i l'emprada en l'apartat tercer és molt pareguda... no diria que igual però sí que ambdues comparteixen la necessitat de que els atacs contra una postura epistemològica determinada que utilitzen tal postura epistemològica, siguin lògicament inoperants.

²² No és que la crítica siga meua, en realitat és una versió de la crítica freqüentment esgrimida contra relativismes i escepticismes i, almenys en la meua curta experiència, mai no rebutada.

mà de la vella racionalitat, a no ser que se contemple l'opció poètica o aforística que el propi Nietzsche²³ va emprar; però tal opció permet que tot pugui ser dit que és tant com no dir res absolutament. Jo opino que el discurs de Feyerabend (almenys el de les seves obres més conegudes que són les que jo conec) és estrictament racional.

Insisteix Feyerabend en la denúncia de la concepció «prescriptiva» de la ciència front a la ciència tal i com és en realitat; al mateix temps critica que una concepció prescriptiva com, per exemple, la proposada pel falsacionisme de Popper, deslegitimaria una part essencial de la ciència contemporània en no poder superar el garvell del racionalisme crític. Deixant de banda la circularitat de «Què és ciència? El que fan els científics. I qui són els científics? Els que fan ciència», no entenc quin problema s'hi veu a que un bon tros, fins i tot que siga essencial, dels enunciats atribuïts a la ciència no se pogueren incloure dins de la categoria de ciència segons el model de racionalitat prescriptiva. Ací davant meu tinc una ampolla d'aigua; se suposa que dins conté aigua i que l'aigua és H₂O... ara bé, aquesta té sodi, calci i a saber quin tipus d'elements i o compostos químics difícils de detectar. Quan l'aigua deixa de ser ella mateixa? Quan l'aigua potable ja no ho és? És que no és així que cada volta que associem una idea, una paraula a un fenomen estem cometent una simplificació (abús segons Nietzsche) comparable a qui intenta aprehendre l'aire amb les mans? Puc anar caminant i vore un bosc; però tant fàcil és de definir? És complicat definir on comença un bosc i on acaba una màquia, on comença un arbre o on acaba un arbust; on tenim una formació secundària de coníferes o un clímax mediterrani. Per què és pitjor admetre que molta de la producció científica no passaria el criteri de científicitat (la prova de falsació, per exemple) que donar-se a un empirisme sense definir? El propi Popper comparava la tasca científica amb una xarxa que se mira d'anar teixint més prima per a pescar realitats. Jo faria extensible això al coneixement ordinari i a tota relació subjecte-objecte on el primer tria la idea més adient per donar compte de l'objecte que té davant i que mai no es deixa retratar del tot per la nostra xarxa de conceptes. M'agradaria presentar el criteri de demarcació com qualsevol altra xarxa conceptual que mira de definir amb major o menor èxit el que és la ciència. Si definirem «got» com una eina de vidre capaç de contindre líquids de la base fins a la part superior amb una ampla obertura que permet l'acció de beure, haurem d'admetre que els de fang o de metall, no són gots. Si definirem la ciència com allò falsable i deixarem fora algunes coses que voldríem que hagueren quedat dins, podem admetre que les coses que han caigut fora de la definició no són el que creïem que eren o refer millor la definició... no se m'ocorre cap altra opció.

Per últim, no compartesc l'opinió de Hans Albert al voltant de la impossibilitat de fonament últim del saber, almenys pel que fa al saber racional. Segons Albert qualsevol intent de fonamentació última de qualsevol concepció ha de trobar-se, necessàriament, amb tres, i només tres, alternatives totes elles inacceptables:

- a) Una seqüència infinita d'arguments com la fila de tortugues que subjectaven el món en algunes cosmovisions antigues.

²³ Encara que en «Así Habló Zaratustra» el propi Nietzsche atribueca a la raó (un poc d'ella) el ser la llavor de la saviesa.

- b) Una sèrie lògica que incloga com a fonamentadors, enunciats que no han sigut fonamentats o que formen part de la cadena d'enunciats per als que se demana fonamentació, tot cometent una circularitat.
- c) Una interrupció del procés sovint en nom de veritats intuïtives o autoevidents, invàlides en qualsevol teoria de la demostració.

Albert considera que tot mecanisme de fonamentació és necessàriament deductiu i se n'oblida d'almenys un parell de possibilitats que han estat esbossades ací:

- α) L'argument transcendent: La possibilitat mateixa d'emetre una opinió qualsevol implica els primers principis i la seva racionalitat. Dit d'una altra manera, els primers principis són transcendents per a que Albert se qüestionés si és possible una fonamentació darrera de qualsevol cosa. Si som estrictes, Albert se troba en que hi ha llenguatge; el llenguatge remet a la consciència que el pensa i ambdues coses, llenguatge i pensament, per ser quelcom i no no res, remetent a la ontologia, àmbit de tota fonamentació i lloc des d'on ens interroguem pels primers principis.
- β) L'argument per absurd: La impossibilitat de recórrer un camí diferent que la racionalitat quan hom emet un judici amb sentit, de manera que la raó és, en si mateixa, fonament. Així, al capítol V del llibre 11 de la seva *Metafísica*, ja el propi Aristòtil assenyala la impossibilitat ontològica de la negació del principi de no contradicció enlloc de la defensa transcendent que hem oferit en α). Aristòtil deixa el camí obert per a oferir fonament d'un principi, tot mostrant que la negació de tal principi és inviable.²⁴

7.2. Una darrera reflexió

En efecte els arguments 5 i 6 fiquen de manifest, al meu parer, la impossibilitat d'alternatives a la raó com no siga pagant l'alt preu de dir no res. Ambdós raonaments comparteixen una aire de família: el blindar un atac a la raó des de mostrar la inviabilitat del mateix. És, com ja hem comentat a les notes 21 i 22, el tipus d'argument que s'empra per a contradir els relativismes, escepticismes i ocurrencies postmodernes variades. Ací no se pot vessar l'acusació de que s'empra la raó per a defensar-la (si és que això pot esdevenir una acusació atés el que hem dit de la coherència) perquè el que se tracta és o bé l'ús de la raó en la pròpia crítica o bé la negació de la crítica si no hi ha raó. Si bé pot resultar problemàtic l'ús de la raó en llur defensa, emprar-la en son atac és tant greu com negar el mateix atac: la crítica queda metafísicament rebutjada.

Un cas curiós me sembla l'argument 7, ja que en lloc de la mera referència a que la raó permet una explicació de la intuïció; se n'adona de la possibilitat de que la intuïció se convertesca en un recolzament exterior per a la raó i que, tal volta, mereixeria major atenció en el futur tot i la seva difícil compenetració amb el tret d'autonomia de la raó. Efectivament, si la raó és autònoma, com hauria de trobar fonament fora

²⁴ Cal dir que aquesta inviabilitat és interpretable en tant que absurd, si i només si el considerem al marge del seu sentit en la lògica formal i simplement com a impossible o impensable, altrament, li donaríem la raó a Albert.

de sí mateixa²⁵ com per exemple mitjançant la intuïció? Jo crec que l'autonomia de la raó se pot circumscriure a l'àmbit de l'obtenció de saber, no necessàriament al de llur fonamentació (si bé en aquest article hem contemplat l'autonomia tot incloent-la en l'àmbit de la fonamentació) i així, compatibilitzar autonomia amb la possibilitat que la intuïció poguera fonamentar heterònomament la raó. De no ser aixina, caldria optar entre renunciar al recolzament intuitiu o al tret d'autonomia de la raó.

En tot cas, si no fora possible una defensa de la raó en els termes realitzats en aquesta comunicació, si no se pot demanar universalitat, autonomia, lògica, naturalitat, laicitat o crítica als arguments; aleshores reafirme²⁶ rotundament tot el que he dit abans.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÒTIL: *Metafísica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.
 AUSTIN, J.L.: *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Paidós, Barcelona, 1990.
 CONILL, J.: *El Enigma del Animal Fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
 FEYERABEND, P.: *Tratado Contra el Método*, Tecnos, Madrid, 1981.
 FEYERABEND, P.: *Los Límites de la Experiencia*, Paidós, Barcelona, 1989.
 NIETZSCHE, F.: *Así Habló Zaratustra*, Planeta-Agostini, Barcelona 1992.
 NIETZSCHE, F.: *Veritat i Mentida en Sentit Extramoral*, Diálogo, València, 2000.
 MARQUÈS, A.: *Coneixement i Decisió. Els Fonaments del Racionalisme Crític*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996.
 MORENO, C. Editor: *Filosofía y Realidad Virtual*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2007.
 SOLÍS I SELLES: *Historia de la Ciencia*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007.

²⁵ A les pàgines 10 i 11 hom pot plantetjar el mateix debat.

²⁶ No hi ha res que ho impidesca.

EL VALOR MORAL DE LA PARTICIPACIÓN EN LA EMPRESA¹

Patrici Calvo

Universitat Jaume I de Castellón

Abstract: La participación interna de la empresa muestra actualmente una marcada dimensión estratégica, como instrumento que permite satisfacer el interés particular de un determinado grupo. Sin embargo, el presente artículo plantea desde la perspectiva de la Ética Empresarial la existencia de una dimensión moral de la participación que también debería ser tenida en cuenta, pues de ello depende la posible resolución de conflictos internos que escapan al mero cálculo de los mejores medios y objetivos para alcanzar un determinado fin.

Para alcanzar el objetivo propuesto se abordarán cuatro pasos. En primer lugar, se concretará un concepto de empresa desde el punto de vista de la Ética Empresarial discursiva. En segundo lugar, se atenderá a las diferentes teorías que —desde la literatura de la Ética Empresarial— muestran el valor moral que mantiene la participación para la empresa. En tercer lugar, se abordarán las condiciones de posibilidad de la participación en la empresa. Y finalmente, en cuarto lugar se mostrarán las principales formas de participación que se dan en la empresa actual y, apoyándose en los puntos anteriores, se darán algunos apuntes para su potenciación y desarrollo.

Palabras clave: participación en la empresa, ética empresarial dialógica, beneficios comunicativos, RSE.

1. UN CONCEPTO DE EMPRESA DESDE LA ÉTICA EMPRESARIAL DISCURSIVA

La empresa puede definirse como aquel sistema donde se coordinan factores de producción, marketing y financiación con el objetivo de obtener unos determinados fines (1989:5). Esto quiere decir que:

1. En relación con los factores en juego, la empresa a) tiene los elementos necesarios para poder producir, ya sean naturales, técnicos o humanos; b) se sirve de la mercadotecnia para vender sus productos o servicios; y c) dispone de financiación para llevar a cabo las inversiones necesarias que permitan su actividad.
2. En relación a los fines, la empresa tiene unos objetivos que debe satisfacer, pues ellos constituyen la razón de ser de su existencia.
3. En relación a la coordinación, la empresa necesita para lograr sus fines que los factores de producción, marketing y financiación estén conectados y coordi-

¹ La presente comunicación ha sido posible gracias a la beca de Investigación Predoctoral del Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU/2008) concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

nados, y eso lo consigue la ‘dirección’ de la empresa, unificando los esfuerzos de cada uno de los factores para alcanzar los objetivos de la empresa.

4. En relación al sistema, los puntos anteriores nos muestran la empresa como un espacio donde interactúan un conjunto de subsistema con el objetivo de satisfacer determinados fines (Pérez, 1989:12).

Este tipo de definición de empresa se encuentra bastante aceptada dentro de la literatura económica. Sin embargo, deja algunas cuestiones relevantes sin contestar, como, por ejemplo, qué fines persigue la empresa, cómo logra la ‘dirección’ coordinar la acción para lograr esos objetivos o qué papel juegan los intangibles en la actividad empresarial.

A tales preguntas han intentado dar respuesta diferentes enfoques o modelos de empresa. Siguiendo a Salas encontramos que uno de los más seguidos es el modelo neoclásico (1987:45). Éste se caracteriza principalmente por: a) la capacidad de control y elección depende de un solo agente, el empresario, mientras que el resto simplemente ejecutan ordenes; b) las diferentes alternativas de elección sólo contemplan las cantidades de recursos a utilizar y el *output* a producir; y c) el criterio que se sigue para decidir entre las diversas posibilidades es la maximización del beneficio, calculado en relación a mayores ingresos y menores costes.

El enfoque neoclásico ha sido definido por García-Marzá como modelo ‘unitario’ de empresa (2004), pues no concibe más interés que el relacionado con los propietarios. Desde esta perspectiva, la empresa se visualiza como espacio donde acontecen diferentes acciones privadas con el propósito de lograr un determinado beneficio económico, lo cual deja la justificación de la actividad en la consecución y maximización de éste. La propia definición de empresa que ofrece la Real Academia de la Lengua Española se enriquece de este modelo, como ese «lugar donde se llevan a cabo actividades industriales, mercantiles o de prestación de servicios con un mero fin lucrativo».

Sin embargo, a mediados del s. XIX empieza a tomar forma un nuevo enfoque de empresa, al cual García-Marzá ha definido como ‘dual’ (2004:150). A diferencia del neoclásico, este modelo entiende que no existe un único interés en juego al hablar de empresa, sino dos. Por un lado el de los propietarios y por otro el de los trabajadores. Estos se conciben como antagonicos e irreconciliables, con lo cual, llegar a pactos y compromisos entre las partes implicadas es la única solución plausible para poder coordinar la acción y llevar a cabo la actividad empresarial. Así pues, la justificación de la empresa queda reducida al correcto seguimiento de las leyes o los pactos y compromisos alcanzados entre ambos (García-Marzá, 2004:148).

Como se comprueba, ambas propuestas no contemplan la necesidad de llegar a acuerdos o consensos entre los diferentes grupos implicados en la actividad empresarial (García-Marzá, 2004: 148-149). El ‘neoclásico’ porque ni siquiera entrevé otros intereses dentro de la empresa más allá del propietario, y el ‘dual’ porque el antagonismo presupuesto de los dos intereses en juego lo hace inviable. Este hecho se debe a que, en ambos casos, se parte de una idea de empresa amoral (García-Marzá, 2004: 149). Sin embargo, es muy poco realista (García-Marzá, 2005: 92), pues, al igual que los seres humanos, también la empresa posee un espacio de libertad desde el cual elige entre diferentes opciones, y, por consiguiente, también «está sometida al juicio y a la valoración moral» de todos los afectados por las acciones y decisiones que tome (García-Marzá, 2005: 92).

Por este motivo, la *Ética Empresarial* se aleja de estas posturas tan cerradas y entiende la empresa como una institución social con un fin social (Cortina, 2000: 22): satisfacer necesidades humanas a través de bienes y servicios. Partiendo desde este punto, surgen tres ideas importantes: 1) que el beneficio económico también juega aquí un papel muy relevante, pero no como fin, sino como medio para el logro del objetivo empresarial. Es crucial para la empresa no confundir ambas cuestiones, pues de lo contrario corre el peligro de perder su sentido para la sociedad y ésta darle la espalda; 2) que este modelo de empresa no permite dar la espalda ni a grupos tan necesarios para llevar a cabo su actividad —como los clientes y proveedores entre otros— ni tampoco a los posible afectados por ésta, ya sean presentes o futuros, y de los cuales también depende su posible legitimación.; y 3) que la participación en la empresa se percibe como necesaria para la correcta actividad empresarial, tanto por su valor tanto estratégico como también comunicativo.

En este punto entra en juego la teoría de los Stakeholders, la cual nos muestra una realidad empresarial plural (González, 2007: 208), centrada en un modelo de empresa donde convergen diferentes relaciones de intereses que posibilitan su existencia y en la cual quedan incluidos «todos aquellos individuos o grupos que, bien por motivos estratégicos o bien por motivos de legitimidad moral, son necesarios para el logro de objetivos de la empresa» (González, 2003: 57). A través de ello, es posible pensar en la justificación de las relaciones y las decisiones que en ella se dan y que hacen posible generar y potenciar recursos tan necesarios como la confianza o la reputación. La empresa se concibe así «como un asunto de todos los afectados e implicados en la gestión» (García-Marzá, 2004b: 84) que necesita no sólo pactos y compromisos para poder operar acorto o medio plazo, sino acuerdos y consensos que permitan pensar en su existencia a largo plazo.

2. EL VALOR COMUNICATIVO DE LA PARTICIPACIÓN EN LA EMPRESA

Por diferentes motivos, la participación se ha convertido actualmente en una de las mayores preocupaciones dentro de la empresa. En mayor o menor medida, todos sus Stakeholders internos —trabajadores, directivos, propietarios, accionistas y proveedores— muestran interés por participar, ya sea en la gestión, en el capital o en los resultados de la gestión. Sin embargo, tal interés suele estar tradicionalmente ligado a la realización de acciones meramente estratégicas, como recurso para conseguir satisfacer un interés particular de un determinado grupo interno.

Ahora bien, desde la literatura de la *Ética Empresarial* se apunta a que el valor actual de la participación en la empresa no es sólo estratégico, sino también comunicativo. Las acciones estratégicas son importantes para el buen funcionamiento de la empresa, pero centrarse sólo en éstas es limitar el potencial de la participación. Sobre todo porque la ésta también nos permite llegar a concretar acciones comunicativas que posibilitan el establecimiento de acuerdos y consensos entre las distintas partes implicadas y/o afectadas por su la actividad empresarial. Un hecho que hace posible, por una parte, la resolución de los distintos conflictos de interés existentes entre las partes implicadas que permitan coordinar la acción, y, por otra, la satisfacción de intereses compartidos. A continuación aporto tres argumentos que justifican el valor comunicativo de la participación en la empresa.

En primer lugar, desde la extensa literatura de la Ética Empresarial y de la sociología encontramos que el ejercicio de la participación en el seno de la empresa dignifica al ser humano (Cortina, 1998: 10), engrandece la ciudadanía (Cortina, 2005: 11), y posibilita el desarrollo de las sociedades hacia cotas cada vez más altas de igualdad, libertad y justicia (Cortina, 2005: 11; Fernández, 2002: 79; Tezanos, 1987: 23).

- La primera de estas afirmaciones apunta directamente a la idea kantiana de que todo ser humano tiene valor y no precio, digno de ser respetado en sí mismo y no como simple medio para la satisfacción de otros fines (Cortina, 1998: 13). Participar en la empresa dignifica al ser humano, pues, al involucrarlo en la actividad empresarial se le está valorando y respetando como persona y no como mero instrumento para satisfacer otros fines.
- La segunda de las afirmaciones tiene que ver con el reconocimiento de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de todo ser humano posee (Cortina, 2005: 11). En tanto que se ejerce la participación en la empresa, la persona o grupo favorece que la ciudadanía no quede al margen de la esfera económica y penetre, de esta forma, en el interior de la empresa.
- Y la tercera de las afirmaciones se encuentra relacionada con el desarrollo humano y social, con una economía que está al servicio de las personas y no al revés. Participando en la empresa, los agentes pueden trabajar en estos temas, pues el poder actual de la empresa la convierte en el motor de la generación de riqueza y, por consiguiente, del desarrollo humano y social.

En segundo lugar, la participación es un recurso al alcance de la empresa cuyo correcto ejercicio permite a ésta generar las condiciones propicias para potenciar y desarrollar los recursos morales necesarios para llevar a cabo su actividad, tales como la confianza o la reputación (García-Marzá, 2004: 166).

En este sentido, nos adentramos en la idea del contrato moral (García-Marzá, 2004: 160). Desde la Ética Empresarial se entiende la empresa como institución social que persigue un determinado fin social, en este caso la satisfacción de necesidades humanas a través de bienes y servicios (Cortina, 2000: 43). Ahora bien, para poder llevar a cabo esta actividad, la empresa necesita utilizar ciertos recursos materiales, técnicos, humanos, financieros, etc... La sociedad ofrece a la empresa la posibilidad de poder utilizar estos recursos, pero, a cambio, espera que la empresa se los devuelva convertidos en beneficios, ya sean económicos, sociales o medioambientales (García-Marzá, 2004: 169). Si lo hace, estará generando y potenciando otro tipo de recursos: los morales; recursos intangibles sin los cuales difícilmente la empresa puede pensar a largo plazo.

De esta manera nos introducimos en un concepto clave: la legitimidad, pues de ello depende precisamente poder optar a generar y potenciar los recursos morales necesarios para llevar a cabo correctamente su actividad (García-Marzá, 2004: 157). En tanto una organización logre satisfacer en la medida de sus posibilidades las expectativas legítimas —universalizables— de sus grupos de interés internos —de todos aquellos que son o pueden ser afectados por su actividad— y lo comunique, podrá pensar en un posible acuerdo cuya continua renovación permite la gestión de los recursos morales: confianza, responsabilidad, compromiso, reputación, etc... Precisamente, la participación ofrece a la empresa la posibilidad

de mantener vigente y válido este contrato moral, pues mediante el diálogo con todos sus diferentes Stakeholder internos puede conocer qué exigen los afectados a cambio y, de esta manera, ajustar sus respuestas con el fin de justificar su actividad ante la sociedad.

En tercer lugar, diferentes propuestas desde la Ética Empresarial también entienden la participación como un factor determinante en la creación y desarrollo de la cultura empresarial. Recoger aquellos hábitos y costumbres que posibilitan un actuar excelente (Cortina, 2006: 114), una manera de hacer las cosas acorde con lo que se espera de ella y coherente con la sociedad plural sobre la que está inserta, es sumamente importante para aquellas empresas que aspiren a intentar alcanzar su máxima potencialidad, el logro de la excelencia empresarial. La participación permite acercarnos a este objetivo deseable. Primero porque necesita establecer un proceso hermenéutico de autocomprensión crítica de sí misma, y en ese proceso no puede prescindir de ninguno de los grupos implicados, y segundo porque la puesta en reafición las valoraciones alcanzadas es básica para alcanzar un posible entendimientos con todos los grupos implicados, ya que permite conocer qué intereses comunes existen dentro de la empresa, qué valores y principios regulan y coordinan la praxis profesional concreta y qué posibles cambios se dan en ambos casos. De esta manera es posible para la empresa adaptarse más rápidamente las nuevas realidades gracias, en parte, a la generación de una cultura empresarial sólida, coherente y dinámica y a la altura moral de las sociedades plurales actuales.

Estas tres cuestiones desarrolladas muestran que el valor actual de la participación en la empresa no es sólo estratégico, funcional o motivacional, sino también comunicativo. A través de la participación se están generando las condiciones óptimas para entenderse con las partes implicadas y/o afectadas, un hecho que permite buscar su legitimación y, de esta manera, poder acceder a gestionar los recursos morales necesarios para pensar en una actividad a largo plazo. Ahora bien, una vez establecido el valor actual de la participación en la empresa, la siguiente cuestión a tener en cuenta es determinar cuáles son las condiciones racionales que permiten su implementación en la organización profesional; qué mínimos en definitiva posibilitan concretarla y, posteriormente, desarrollarla para recoger sus beneficios.

3. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA PARTICIPACIÓN: RECONOCIMIENTO, LIBERTAD Y COMUNICACIÓN

La Real Academia de la Lengua Española define la participación como ‘la acción de participar’, y ésta a su vez como un ‘tomar parte en algo’, ‘recibir una parte de algo’, ‘tener parte’ o, finalmente, ‘dar parte, noticiar o comunicar’. Aplicando estos posibles significados al ámbito concreto de la empresa, Álvarez de Mon entiende la participación como «todos aquellos medios y formas a través de los cuales las personas que trabajan en una determinada organización pueden influir en las decisiones que en ella se toman» (1998: 34). Pero para que estos ‘medios o formas’ que permiten influir en la gestión de la empresa o en cualquier otro lugar se materialicen, es necesario que se den tres condiciones básicas: reconocimiento, libertad y comunicación.

a) Primera condición de posibilidad de la participación: reconocimiento

Sin duda, la lucha por el reconocimiento fue y sigue siendo una de las más activas a lo largo de toda la historia de la humanidad. Nunca ha resultado fácil para las diferentes generaciones reconocer en los demás capacidades, semejanzas y particularidades. Sin embargo, es una cuestión que se adentra en el núcleo mismo de la dignidad humana y que provoca conflictividad cuando no es valorada en su justa medida. De ahí la importancia que ha tenido y sigue teniendo la búsqueda del reconocimiento para las personas. En tanto no se vean reconocidos como tales, como seres con dignidad y no precio, con semejanzas y con particularidades, y con capacidades para poder tomar parte de aquello que les afecta y les interesa, el conflicto se muestra en los diferentes ámbitos de actividad humana.

Tal hecho no es ajeno a la propia esfera económica. El acto mismo de reconocer es precisamente condición de posibilidad del acontecer de la participación en la empresa. Sin reconocimiento de capacidades es básicamente imposible encontrar colaboradores que se integren en el proceso participativo empresarial, aunque tal reconocimiento sea tan mínimo como el simple hecho de pensar en los demás como medios útiles para satisfacer un objetivo concreto y egoísta. Ninguna empresa en su justo quicio establece relaciones laborales si no intuye que existe alguna capacidad intrínseca a la propia persona que le pueda reportar algún tipo de valor a la relación. Por tanto, no existiría la empresa sin participación, ni tampoco la participación sin reconocimiento.

Sin embargo, la Ética Empresarial va más allá de esta posición estratégica. Desde este punto de vista, el reconocimiento de las capacidades, de las igualdades y de las diferencias de todos los implicados es fundamental para llevar a cabo satisfactoriamente una actividad concreta. Partimos de reconocer a los demás como seres autónomos, con valor y no precio y con capacidades para hablar y actuar en todo aquello que le afecta y en todos ámbitos por donde discurra su existencia. El no reconocimiento de tales cuestiones dentro de la empresa implica conflictividad y, por tanto, ataca el buen funcionamiento y el logro de los objetivos tanto para la empresa como para todos los implicados y/o afectados.

Todos los involucrados en la actividad empresarial, ya sean agentes —implicados— o pacientes —afectados—, tienen intereses depositadas en ella, intereses que, aun no siendo antagónicos, pueden en ocasiones chocar y generar cierta conflictividad. Esto es precisamente lo que pasa cuando la participación en la empresa se utiliza como mero instrumento para satisfacer un fin determinado de un grupo concreto. Ante tal situación, los diferentes involucrados no se sienten reconocidos y se genera un conflicto que no es bueno para ninguna de las partes.

Por este motivo, para abordar los diferentes conflictos de interés dentro de la empresa se requiere, en primera instancia, de un reconocimiento mutuo de las capacidades, de las igualdades y de las diferencias de todos los implicados y/o afectados por ésta, como interlocutores válidos dotados de habla y acción capaces de llegar al entendimiento para resolver todo tipo de conflictos que pueda surgir en relación con los demás. Sólo partiendo de este reconocimiento mutuo es posible pensar en un participación en la empresa que no sólo signifique ‘tomar parte de algo’, sino también ‘formar parte’ de ese algo.

b) Segunda condición de posibilidad de la participación: libertad

Entendía Ortega y Gasset que vivir significa ejercitar la libertad, decidir ante un cúmulo de posibilidades lo que vamos a ser en el mundo (1935: 68-69). En tanto que personas, somos seres libres, seres obligados por la razón a dirigir nuestras vidas, a decidir entre las diferentes alternativas que se nos presentan a lo largo de nuestra existencia (Ortega y Gasset, 1935: 68). Sin embargo, esta libertad muchas veces se ve condicionada por circunstancias, ya sean éstas naturales, sociales o incluso internas, las cuales no permiten en muchos casos el correcto ejercicio de la libertad, nuestro propia construcción como sujeto en relación con el mundo físico y social. Ahora bien, como también expresa Ortega y Gasset, las circunstancias no son el problema, sino el dilema, siempre nuevo, al cual tenemos que enfrentarnos para no abandonarnos a lo dado (1935: 69). Por tanto, podemos entender que «la libertad expresada desde el pensamiento orteguiano tiene que ver con el proceso que se produce en los agentes morales, tanto individuales como colectivos, de hacerse cargo de la realidad, de conocerla e incorporarla a su propia existencia» (González, 2004: 80).

Por todo ello, la libertad también se muestra como una condición de posibilidad de la participación. Podemos participar porque somos libres, porque tenemos nuestro espacio de libertad para poder decidir entre diferentes opciones que se nos presentan. Y participamos porque nuestra propia existencia depende de cómo nos relacionemos con nuestro entorno físico y social, de cómo nos hacemos cargo de las circunstancias y las incorporamos a nuestra realidad moral (González: 2004: 81). Por consiguiente, el ser humano puede y debe participar en todo aquello que les afecta e interesa, tanto para discernir las mejores acciones realizables como para tomar una decisión, justificarla, criticarla o responsabilizarse por sus consecuencias. En ello está implícita su manera de ser en el mundo.

Este hecho también se reproduce en la empresa. Ésta, en tanto que agente moral, también posee su espacio de libertad desde el cual poder decidir cómo quiere hacerse cargo de las circunstancias que la rodean e incorporarlas a su propia existencia (González, 2004: 81). Pero en este proceso no puede incluir a uno o dos grupos de interés y apartar al resto de implicados y afectados por su actividad, pues, en tanto que espacio en el cual toma y forma parte el ser humano, la manera en que ésta decida ejercer su libertad puede repercutir directamente en la forma en que éste pueda y quiera vivir. Por este motivo, todos deben ser tenidos en cuenta por la empresa.

c) Tercera condición de posibilidad de la participación: comunicación

Etimológicamente, comunicar viene del latín ‘comunicare’, cuyo significado es ‘compartir’. En este sentido nos encontramos con que la comunicación es otra condición de posibilidad de la participación, pues en tanto que se comparte se participa y se hace, al mismo tiempo, partícipes a todos los implicados y afectados por la acción.

Esta idea parece estar presente en diferentes teorías sobre la empresa moderna. Elías y Mascaray, por ejemplo, resaltan su importancia para la empresa y afirman que toda comunicación «implica intercambio de informaciones, datos, ideas, opiniones, experiencias y sentimientos» (1998: 52) con el fin de «mantener unidos los distintos elementos componentes de la organización» (1998: 53). Este hecho supone que «sin comunicación las organizaciones no pueden vivir, se desintegran» (Elías y

Mascaray, 1998: 52). Por consiguiente, una empresa que no tenga en cuenta la comunicación es una empresa que no comparte, encerrada en sí misma, sin contacto con la realidad que la envuelve y que trasmite, tanto interna como externamente, serias dudas de su posible existencia a largo plazo dadas las exigencias del mercado y la sociedad actualidad.

Pero además, durante los últimos años la preocupación de la empresa moderna por la gestión de los recursos humanos ha provocado que la comunicación no sólo se vea hacia fuera, sino también hacia adentro. Su potencial como instrumento que permite una correcta optimización de los recursos humanos disponibles dentro de la empresa, ha logrado que hoy no sólo se considere relevante la comunicación externa, sino también la interna, aquella que, según Morales, está relacionada con los diferentes grupos internos implicados en la actividad empresarial (2001: 219).

En este sentido, la comunicación interna persigue tres cuestiones básicas: decir a sus públicos internos qué está haciendo la empresa; conseguir un buen clima laboral que implique e integre a los implicados e interesados en su actividad; e incrementar la motivación y la productividad de éstos. Todo ello con el objetivo de conseguir «la máxima optimización de los recursos de las empresas y las instituciones, realizando los proyectos con mayor eficacia y menor coste posible» (Morales, 2001: 219).

También Elias y Mascaray apuntan en este sentido al hablar de comunicación interna, pero van un poco más allá al entender que ésta trata de «conseguir que los trabajadores conozcan, y sobre todo acepten las políticas y directrices de la empresa» para, de esta forma, «lograr que disminuya la conflictividad laboral y se incremente la productividad y la eficiencia del funcionamiento de la empresa» (1998: 54).

Esta definición sobre la comunicación interna permite introducirnos en el punto de vista de la Ética Empresarial respecto a la importancia que juega la comunicación para la empresa. Sobre todo por dos cuestiones básicas: por esa búsqueda de ‘aceptación’ por parte de los implicados y por la disminución de la ‘conflictividad’ laboral que ello implica. Cuestiones sobre las que incide precisamente la propuesta de Ética Empresarial que defiende la Escuela de Valencia y que aquí nos sirve como base del estudio.

La escuela de Valencia nos muestra una Ética Empresarial fundamentada en la ética discursiva de Apel y Habermas que no sólo ve el potencial estratégico que tiene la comunicación para la empresa, sino también su valor moral. Desde esta postura, nos acercamos a una comunicación que permita a la empresa estar a la altura de las expectativas generadas por sus Stakeholders, ya sean éstas generales, técnicas o morales (García-Marzá, 2004: 70). Una comunicación que posibilite, en definitiva, pensar en la posible resolución de ‘conflictos’ y la ‘aceptación’ de la gestión empresarial por parte de todos sus Stakeholders tanto internos como externos. Pero para explicar debidamente al alcance de esta propuesta, es preciso detenerse a continuación en al menos cuatro cuestiones importantes.

En primer lugar, es necesario destacar que, siguiendo la idea habermasiana (2001: 124), la Ética Empresarial en sentido dialógico entiende que las personas son seres dotados de habla y acción, con capacidades comunicativas para relacionarse con sus semejantes y llegar a entenderse intersubjetivamente sobre las mejores formas de coordinar la praxis social. Pero además, siguiendo la idea kantiana de ser humano —como seres dotados de valor y no precio—, la Ética Empresarial entiende que en aquellos espacios donde tomen parte —ya sea como agentes o como pacientes— de-

ben ser tenidos en cuenta como lo que son, fines en sí mismos, y no como instrumento para satisfacer un determinado objetivo empresarial.

Partiendo de esta consideración previa, el segundo punto que es necesario tener en cuenta es la importancia que cobra el lenguaje para la Ética Empresarial dialógica, pues, a partir de éste y en relación con las demás personas o grupos implicados y/o afectados, la empresa puede pensar en su credibilidad y legitimación y, por tanto, optar no sólo a la mejor manera de optimizar los recursos escasos, sino también de maximizar los recursos morales, aquellos que nacen fruto de la interacción entre personas y que no establecen límites para su desarrollo y potenciación.

Esta idea se fundamenta en la propuesta habermasiana de ‘acción comunicativa’, la cual muestra que el verdadero propósito del lenguaje, su uso primario, es alcanzar el entendimiento entre los sujetos participantes (Habermas, 1987: 145). Así, basándose en la teoría de los ‘actos de habla’ de Austin y Searle, Habermas entiende que todo acto de habla refleja un nivel proposicional, un nivel pragmático y un nivel performativo. Esto es, los participantes proponen enunciados (proposicional) y realizan esas propuestas (performativo). Pero para que este acto de habla se lleve a cabo, es necesario que el oyente entienda y acepte lo que el mensaje dice y pide (Habermas, 1987: 380), y eso sólo es posible atendiendo a un tercer nivel, el pragmático, aquel donde se establecen las condiciones que deben estar satisfechas para que exista una comunicación dirigida al entendimiento y, por tanto, pueda producirse la situación deseada (Habermas, 2001: 19).

En este sentido, sólo es posible llegar entendimiento intersubjetivo si a) el receptor comprende el mensaje del emisor, b) el receptor entiende que este mensaje es veraz c) el receptor considera que el contenido proposicional del mensaje es verdadero, y d) el receptor cree que el mensaje se apoya en normas correctas (Habermas, 1987: 393-394). En tanto estas cuatro pretensiones de validez —inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud— queden satisfechas en el diálogo, es posible pensar en una ‘acción comunicativa’, en una acción orientada al entendimiento entre los participantes. Se trata —como expresa Habermas— de un «entendimiento lingüístico» que sirve como «mecanismo de coordinación de la acción, que ajusta los planes de acción y las actividades teleológicas de los participantes para que puedan construir una interacción» (Habermas, 1987: 138).

La idea clave está en el proceso discursivo que, según Habermas, se abre cuando alguna de las pretensiones de validez queda en entredicho y, por tanto, no permite que se llegue al entendimiento. Puede darse el caso de que en una comunicación algún interlocutor válido ponga en duda alguno de los presupuestos básicos, ya sea porque no entiende el mensaje o porque piensa que existen dudas sobre su sinceridad, la verdad de sus proposicional o la rectitud de las normas que sigue (Habermas, 1987: 394). En este caso, desde la ética discursiva se ofrecen posibilidades para que la comunicación pueda restablecerse y llegar a conseguir el entendimiento. Si lo que está en juego es la pretensión de inteligibilidad o veracidad, el interlocutor válido puede pedir explicaciones o aclaraciones que, de ser satisfactorias, restablecerán la comunicación. Pero si lo que se pone en duda son las pretensiones de verdad o rectitud, entonces se hace necesario establecer un discurso práctico donde los participantes, a través del lenguaje y las reglas de la argumentación, intentan demostrar la verdad de las proposiciones o la rectitud de las normas en las cuales se fundamenta para restablecer la comunicación.

De esta manera, nos adentramos en tercer punto a tener en cuenta: el valor moral del diálogo. La empresa necesita entenderse con todos sus Stakeholders, lo cual comporta tomar en consideración las expectativas legítimas que genera. Tal hecho es necesario porque, como afirma García-Marzá, sólo «logra credibilidad o legitimidad social cuando es capaz de mantener un nivel de respuesta que genere consenso o acuerdo entre todos los grupos de implicados o afectados en su actividad» (2005: 95). Así, basándose en la ética discursiva, para alcanzar ese acuerdo que la legitime es necesario establecer un diálogo igualitario y simétrico donde todos los grupos implicados y/o afectados queden incluidos como interlocutores válidos y puedan, de esta manera, aportar argumentos válidos a favor o en contra de una acción o decisión empresarial cuando ésta se vea problematizada (García-Marzá, 2004: 132).

Sin embargo, estas cuestiones nos introducen en una cuarta cuestión a tener en cuenta: la importancia de la comunicación para la credibilidad de la empresa. Dada la complejidad que, por sus características, tiene para la empresa moderna el establecimiento de un diálogo donde se tenga en cuenta como interlocutores válidos a todos los implicados y/o afectado por su actividad, la comunicación nos ofrece una posibilidad plausible. En tanto que la empresa hace público cómo está llevando a cabo su actividad y lo justifica, está siendo transparente y generando credibilidad.

Aquí nos adentramos en el ‘principio de publicidad’: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados» (Kant, 1987: 61). Este principio, que fue formulado por Kant en ‘La paz perpetua’ como un mecanismo para relacionar la ética y la política y que es utilizado por García-Marzá para «analizar la validez moral de una acción, norma o institución» (2004: 207), nos muestra un primer paso para la legitimación de la empresa: la necesidad de transparencia. Cuanto más y mejor comunique cómo está llevando a cabo su actividad y lo justifique discursivamente, cuanto más pública sea, más partícipes de la empresa se sentirán sus Stakeholders y mayor confianza y credibilidad generará su actuación. Comunicar, por tanto, abre la puerta de la participación en la empresa. O lo que es lo mismo, permite pensar en el posible acuerdo que minimice o resuelva la conflictividad y ofrezca credibilidad a la empresa frente a todos sus Stakeholders internos, una legitimidad que posibilita la gestión de los recursos morales necesarios para operar en el largo plazo. Por ello, la empresa debería velar por la potenciación y desarrollo de la comunicación interna y externa, pero no sólo como un instrumento publicitario para mejorar su imagen corporativa, sino también como recurso con el cual abordar la búsqueda de acuerdos y consensos con los implicados y/o afectados por su actividad.

En conclusión, reconocimiento, libertad y comunicación son los tres elementos sin cuya concreción no sería posible la implementación de la participación. Por este motivo, si la empresa desea que la participación se constituya como una herramienta de gestión que aporte beneficios tanto estratégicos como comunicativos, es necesario que trabaje en el reconocimiento de los implicados y/o afectados por su actividad y sus capacidades y diferencias, la eliminación de las circunstancias que limitan el ejercicio de la libertad dentro de la empresa, y en su transparencia.

4. LA PARTICIPACIÓN EN LA EMPRESA MODERNA: DESARROLLO Y POTENCIACIÓN

Los diferentes enfoques adoptados por la empresa para concretar la participación suele estar marcados generalmente en base a su potencial instrumental y estratégico y no comunicativo. Sin embargo, desde la Ética Empresarial se apuesta por su desarrollo y potenciación en ambos sentidos. No sólo como instrumento para la maximización del interés particular de un determinado grupo, sino como recurso que permita la satisfacción de las diversas exigencias en juego de los diferentes Stakeholders internos, exigencias que, como se ha visto, también son morales. A continuación daré un repaso a las principales formas de participación que, desde mi punto de vista, se dan en la empresa actual para, posteriormente, ofrecer desde la Ética Empresarial algunos apuntes para su potenciación y desarrollo, a saber:

Un primer nivel estaría dentro de lo que ha venido a llamarse participación ‘informada’. La empresa hace partícipe al resto de Stakeholders internos de una decisión ya tomada. Así, se caracteriza normalmente por ser pasiva (ya que no potencia y desarrolla canales para la retroalimentación), informal, no restringida en cuanto al contenido, y que no afecta ni a la propiedad, ni a la gestión, ni al beneficio de la gestión.

Un segundo nivel vendría de la mano de la participación ‘consultada’. Aquí la decisión todavía no está tomada. Se pone en conocimiento de los grupos de interés para recoger diferentes impresiones y percepciones al respecto. Por tanto, no sólo se informa de la posible acción de la empresa, se pide la implicación del personal interno para recabar opiniones que permitan una decisión final mejor y más provechosa para la organización. Así, se muestra como activa, directa, informal, no restringida (aunque suele utilizarse sólo para ciertas cuestiones concretas), y que afecta a la gestión de la actividad.

Un tercer nivel sería el de la participación ‘debatida’. Esta exige una implicación de los participantes mucho más fuerte que las anteriores. Aquí la decisión tampoco está tomada, pero, a diferencia de la participación ‘consultada’, ésta depende de los diferentes implicados en el proceso participativo. Por tanto, en términos generales puede decirse que se trata de una participación activa, informal, directa, personal en las propuestas y representativa en la toma de decisiones, no restringida en su contenido (aunque, como en el caso anterior, suelen tratarse sólo ciertos temas relativos a cuestiones técnicas y productivas), y que afecta tanto a la gestión como al beneficio de la gestión.

Un cuarto nivel se adentra en el enfoque de la participación ‘compartida’. Ésta tiene que ver con una colaboración paritaria y equitativa de dos de los grupos de interés internos de la empresa en la toma de decisiones: trabajadores y directivos. Aquí la toma de decisiones se lleva acabo de manera conjunta por ambos grupos. Por consiguiente, se trata de una participación activa, formal, directa, no representativa, y que afecta a la gestión de la empresa.

Un quinto nivel penetra en la participación ‘asumida’. Se trata de una participación en la cual los trabajadores asumen, a través de mecanismos democráticos, toda la responsabilidad en la toma de decisiones de la organización profesional, reduciendo de este modo los Stakeholders internos de la empresa a dos: trabajadores y empresarios, y la gestión de ésta a uno: trabajadores. Se muestra por tanto como activa, formal, directa, personal, y que afecta a la gestión de la empresa.

Finalmente un sexto y último nivel de participación es el que tiene que ver con la participación ‘cooperativa’. Se trata de un tipo de participación donde el trabajador no sólo asume funciones de gestor y mano de obra, sino también de accionista. En este sentido, es una participación que se muestra como activa, directa, formal, no representativa, y que afecta tanto a la gestión como a la propiedad y al beneficio de la gestión.

Todas estas formas de participación han sido positivas para el desarrollo de la empresa moderna y para alguno de sus grupos de interés, sin embargo, a continuación me gustaría aportar algunas propuestas para su desarrollo y potenciación. Seis cuestiones para que la participación interna no sólo permita perfilar las mejores técnicas y programas para alcanzar un fin particular de un determinado grupo, sino también sirva para encontrar el entendimiento intersubjetivo que ofrece a la empresa la posibilidad de acceder a la generación y el desarrollo de los recursos morales necesarios para pensar en una actividad empresarial a largo plazo.

En primer lugar, incluir a todos los Stakeholders internos en el proceso. Partimos de un problema básico que hace difícil la participación como búsqueda de entendimiento o acuerdos que permita legitimar la empresa y, a través de ello, optar a la gestión de los recursos morales. La mayor parte de las formas participativas que se han ido adoptando en la actividad empresarial suele atender a un modelo ‘dual’ de empresa, donde sólo accionistas y trabajadores parecen tener intereses en juego dentro de la empresa. Sería conveniente ir adoptando un enfoque inclusivo. Un modelo de empresa ‘plural’ donde se reconozcan los intereses legítimos de todos los grupos internos implicados en la actividad empresarial, pues, como se ha visto, llegar a un posible acuerdo o consenso que haga desaparecer la conflictividad interna y que permita legitimar la actividad empresarial implica la participación de todos los implicados y afectados por ésta.

En segundo lugar, esforzarse para conseguir una dirección empresarial porosa. Al comunicar la empresa está generando las bases de la participación, el elemento mínimo para que ésta se dé. Decíamos que en tanto que se comparte se participa y se hace, al mismo tiempo, partícipes a todos los implicados y afectados de la acción. Sin embargo, para atender a una participación que influya en la gestión empresarial es necesario que la dirección no sólo haga partícipes a todos los grupos internos implicados sobre la manera o forma en que está actuando la empresa. También debería fomentar su porosidad. Potenciar no sólo su voz, sino también sus oídos. Ha de hacerse permeable a las diversas voces que se generen alrededor de aquello que está comunicando, para, de esta manera, no conformarse en hacer partícipes a todos sus Stakeholders internos, sino también atreverse a generar aquellos espacios de diálogo que permitan el ejercicio de la participación. Sólo a través de ellos puede la empresa pensar en alcanzar un posible acuerdo intersubjetivo que le ofrezca credibilidad y legitimidad y, por tanto, acceso a los recursos morales.

En tercer lugar, trabajar para tener una dirección empresarial más sensible. Además de aumentar su porosidad, también es necesario que la gestión de la empresa sea sensible a las exigencias e intereses legítimos en juego, puesto que, si escuchamos pero no dejamos que nos afecten aquellas expectativas o intereses válidos a la hora de tomar decisiones, de poco nos sirve para ganar credibilidad y legitimidad ante los Stakeholders internos. La empresa debería trabajar en una dirección más sensible a los diferentes intereses legítimos en juego, una dirección que fuera capaz de tener en cuenta las expectativas válidas de los afectados a la hora de tomar decisiones.

En cuarto lugar, trabajar para mejorar la comunicación interna de la empresa. Si la empresa quiere gestionar la confianza o la reputación internamente, debe, en primera instancia, comunicar a todos sus Stakeholders internos cómo está gestionando la actividad, pues de ello depende su justificación y, por tanto, la credibilidad y legitimación necesaria para poder potenciar y desarrollar los recursos morales necesarios para llevar a cabo su actividad a largo plazo. Sin embargo, ello implica algo más que un mero volcado de información sobre el receptor. La empresa puede pensar que está actuando correctamente, que sus acciones y decisiones son coherentes con las expectativas legítimas de los Stakeholders internos y, por consiguiente, están justificadas. Ahora bien, la conflictividad dentro de la empresa nos advierte de que no todas las expectativas se están cumpliendo, que el acuerdo entre las partes no se ha conseguido y la comunicación ha quedado rota. Siguiendo la propuesta habermasiana, es posible en estos casos retomar el posible acuerdo y conseguir acabar con la conflictividad y restablecer la comunicación entre las partes, y ello implica participación. En este sentido, en los casos en que las exigencias legítimas no se vean satisfechas, o bien el grupo o los grupos afectados optan por tomar medidas de presión o violencia contra la empresa —como puede ser la disminución de la productividad o la huelga— o bien se adentran en un diálogo que permita restablecer la comunicación. Por este motivo, la empresa debe trabajar en la apertura de diferentes canales que permitan la retroalimentación entre las partes internas implicadas en la actividad empresarial, puesto que, de otra forma la única salida que le queda a los Stakeholders internos que no ven reconocidas sus exigencias legítimas es optar por la vía de la presión y la violencia para que éstas sean satisfechas. A través de la generación y desarrollo de estos canales de comunicación bidireccionales, donde el emisor pueda enviar mensajes pero también recibir *feedback* del receptor, es posible para la empresa conocer si existe o no entendimiento con los distintos Stakeholders de la empresa.

En quinto lugar, generar y garantizar las condiciones óptimas que permiten el diálogo: comunicación, inclusión igualdad, simetría y reciprocidad. Para establecer un diálogo en la empresa que permita el posible acuerdo entre los diferentes Stakeholders internos, es necesario que se den ciertas condiciones. Siguiendo a Habermas, García-Marzá (2004: 133) establece que estas condiciones óptimas responderían a cuatro principios básicos: a) Principio de comunicación: los participantes aceptan las reglas de la argumentación y no la violencia o el compromiso para resolver sus conflictos de interés; b) principio de inclusión: deben estar presentes en el diálogo todos los afectados presentes y futuros por la acción o decisión de la empresa; c) principio de igualdad: los participantes en el diálogo presuponen que pueden argumentar en igualdad de condiciones y oportunidades y en con total simetría; y d) principio de reciprocidad: todas las expectativas o intereses en juego están abiertos a la crítica por parte de los demás participantes. Por consiguiente, para potenciar una participación en la empresa que no sólo genere beneficios estratégicos, sino también comunicativos, es necesario que ésta vele para que, en la medida de sus posibilidades, existan espacios de diálogo interno donde los posibles participantes presupongan que se cumplen estos cuatro principios. Sólo desde un diálogo como este, podemos acceder a un tipo de acuerdo que pueda ser calificado como justo y permita la resolución de la conflictividad interna de la empresa.

Desde mi punto de vista, atender a estas cinco propuestas permite potenciar y desarrollar una participación interna que no sólo aporte para la empresa beneficios

estratégicos, sino también comunicativos. Una participación interna que posible optimizar mejor los recursos escasos necesarios para llevar a cabo la actividad profesional a corto y medio plazo, pero también, y sobre todo, para también resolver los conflictos internos que amenazan su estabilidad y optar, de esta manera, a una legitimación de su actividad que permita pensar en el largo plazo gracias a la gestión de recursos morales como la confianza.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DE MON, S.: 1998, *La Empresa Humanista y Competitiva*, (Bilbao, Deusto S.A).
- CORTINA, A.: 2006, 'La Responsabilidad Social Corporativa y la Ética Empresarial', en L. VARGAS. (Coord.), *Mitos y Realidades de la Responsabilidad Social Corporativa en España. Un Enfoque Multidisciplinar* (Cizur Menor, Pamplona, Editorial Aranzadi), pp. 109-120.
- CORTINA, A.: 2005, 'Ética de la Empresa: No Sólo Responsabilidad Social', en A. CORTINA (ed.), *Ética de la Empresa: Hacia un Nuevo Orden Global* (Valencia, Fundación Étnor).
- CORTINA, A, J. CONILL, A, DOMINGO Y D. GARCÍA-MARZÁ: 2000, *Ética Empresarial. Claves para una Nueva Cultura Empresarial*, (Madrid, Trotta).
- ELÍAS, J. Y J. MASCARAY: 1998, *Más Allá de la Comunicación Interna*, (Barcelona, Gestión 2000).
- FERNÁNDEZ, A.: 2002, 'Participación y Complejidad para el Desarrollo', en J. ARRIOLA Y A. GARCÍA (eds.), *Trabajo, Producción y Sostenibilidad* (Barcelona, Centre de Cultura Contemporànea de Barcelona), pp. 77-100.
- GARCÍA-MARZÁ, D.: 2006, 'Diálogo y responsabilidad: Bases éticas de la confianza en la empresa', *Icade* (64), 91-108.
- GARCÍA-MARZÁ, D.: 2005, 'Diálogo y responsabilidad: Bases éticas de la confianza en la empresa', *Icade* (64), 91-108.
- GARCÍA-MARZÁ, D.: 2004, *Ética Empresarial: Del Diálogo a la Confianza*, (Madrid, Trotta).
- GARCÍA-MARZÁ, D.: 2004b, 'La Responsabilidad Social de la Empresa. Una definición Desde la Ética Empresarial', *Revista Valenciana de Economía y Hacienda* (12), pp.78-95.
- GONZÁLEZ, E.: 2007, 'La teoría de los Stakeholders. Un puente para el Desarrollo Práctico de la Ética Empresarial y de la Responsabilidad Social Corporativa', *Veritas* (17), 205-224.
- GONZÁLEZ, E.: 2004, 'La Estructura de la Responsabilidad en la Empresa: Un Análisis Filosófico', en P. FRANCÉS (coord.), *Ética Empresarial. Una Responsabilidad de las Organizaciones*, (Caracas, Venezuela, Torino), pp. 77-102.
- GONZÁLEZ, E.: 2003, 'La Gestión de la Confianza Basada en los Stakeholders', en G. SICHAR (coord.), *La Empresa Socialmente Responsable. Ética y Empresa* (Madrid, Cideal), pp. 55-87.
- HABERMAS, J.: 2001, *Acción Comunicativa y Razón sin Trascendencia*, (Madrid, Paidós).
- HABERMAS, J.: 2000, *Aclaraciones a la Ética del Discurso*, (Madrid, Trotta).
- HABERMAS, J.: 1987, *Teoría de la Acción Comunicativa*, (Madrid, Taurus).
- KANT, I.:1987, *La paz perpetua*, (Madrid, Tecnos).
- MORALES, F.: 2001, 'Comunicación Interna', en VV.AA, *Dirección de Comunicación Empresarial e Institucional*, (Barcelona, Gestión 2000).
- ORTEGA Y GASSET, J.:1935, *La Rebelión de las Masas* (Madrid, Revista Occidente).
- PÉREZ, E.: 1989, *Economía y Empresa* (Introducción), (Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces).
- SALAS, V.:1987, *Economía de la Empresa. Decisiones y Organizaciones*, (Barcelona, Ariel).
- TEZANOS, J.F.: 1987, 'La Democratización del Trabajo en los Umbrales de la Sociedad Post-Industrial', en J. F. TEZANOS (ed.), *La Democratización del Trabajo* (Madrid, Sistema), pp.13-51.

¿EL CREPÚSCULO DEL DEBER? UNA REFLEXIÓN SOBRE LA MORAL EN LA SOCIEDAD DE HIPERCONSUMO

Juan Manuel Ros Cherta
Universitat de València

Abstract: This article analyses the growing interest in Ethics that we find in a socio-cultural context dominated by an individualistic and highly consumist logic. Is it simply a fashion or a real social demand? In order to answer this question we take as a reference the French Philosopher G. Lipovetsky's point of view.

Keywords: Ethics, duty, individualism, hiperconsumption.

INTRODUCCIÓN

La ética —qué duda cabe— se ha convertido en protagonista de actualidad y su discurso se escucha, con renovado interés, en la mayoría de los temas y debates que ocupan un lugar destacado en el pabellón de nuestra cultura. En efecto, ya se hable de la protección del medio ambiente o de la ayuda humanitaria, la referencia a los valores constituye un lugar común y no faltan voces que tratando de ir más allá reclaman con insistencia la necesidad de «moralizar» el mundo de la política, de los negocios y de la información de los mass-media. Su presencia se detecta, por lo demás, en numerosos ámbitos de la vida social: los hospitales cuentan ya con «comités éticos», las corporaciones profesionales elaboran «códigos deontológicos», la banca financia congresos de «ética económica», las estrellas del espectáculo intervienen en «conciertos filantrópicos», y un largo etcétera. La intelectualidad misma parece haber hecho de la «reivindicación ética» un auténtico «leitmotiv» y con este nuevo espíritu aborda las grandes cuestiones que ocupan merecidamente la atención de la opinión pública en esta época de crisis. La filosofía también parece haberlo entendido así y tras haber operado el denominado «giro lingüístico» abandona a toda prisa la rigidez de la erudición metafísica para adentrarse decididamente en las cuestiones de «ética aplicada». Y así a la tradicional ética política se le unen ahora toda una serie de disciplinas de nuevo cuño como la ética empresarial, la bioética, la ética de la información, etc. Tal es la importancia que ha cobrado el fenómeno dentro y fuera de la filosofía que algunos estudiosos comienzan a comparar la trascendencia del «efecto ético» en el ámbito socio-político con la del «efecto invernadero» en el terreno físico-biológico y los más atrevidos de entre ellos pronostican que este siglo XXI o «será ético o no será». En definitiva, existen indicadores más que suficientes para considerar a la cuestión ética como una especie de «rosa de los vientos» culturales en estos tiempos que corren.

Ante la amplitud y relevancia del fenómeno, cabría plantearse, cuando menos, la siguiente cuestión: ¿hay que ver en esta suerte de «resurgimiento ético» una reivindicación más que justificada ante la lista de los males sin cuento que continúan aquejando hoy en día a la Humanidad —la pobreza, la persistencia de las guerras, la crisis económica, los casos de corrupción política, etc.—, o estamos en presencia de algo que se parece más a una moda —«la moda de la ética»— y, por consiguiente, ante una crítica fácilmente neutralizable por el «establishment» mediante la conocida estrategia de su introducción —valores morales incluidos— en el imaginario del consumismo masivo?

Sea ello como fuere, y sobre eso habremos de volver más adelante, el caso es que en nuestras sociedades desarrolladas parecen pronunciarse dos tipos de discurso sobre la moralidad. Uno que habla de la «reviviscencia de la moral», esto es, de una progresiva restitución del punto de vista moral en las distintas esferas de la vida social y del correspondiente atisbo de un nuevo espíritu de responsabilidad compartible por parte de todos. Y otro, de carácter pesimista, que proclama la «decadencia de la moral», es decir, la constatación alarmante de que nos encontramos ante un proceso creciente y tal vez irremediable de anomía, descomposición axiológica y aumento del cinismo individualista. A veces parece incluso que los referidos discursos se retroalimenten mutuamente sin ofrecer vías de solución efectiva. No obstante, aunque así fuera, quedaría por aclarar una cuestión que, a mi juicio, habría de considerarse como de fondo y, por consiguiente, crucial: a saber, ¿cómo se explica este renovado interés por la ética, esta llamada de atención colectiva hacia lo moral en una situación cultural como la nuestra en la que el individualismo del «self-interest» constituye la figura ético-antropológica dominante? Dicho de otra manera: ¿cómo cuadra esta rehabilitación y extensión de la preocupación moral en una sociedad como la nuestra en la que «el sentido del deber» y la exigencia de «abnegado sacrificio por una Causa» cuentan con escaso predicamento y lo que prima por doquier es el hedonismo consumista, el culto presentista a la vida privada y el credo «neonarcista» de la realización personal? Así pues, ¿cómo interpretar, en definitiva, este auge de la reivindicación ética en la sociedad de consumo «postmoderna» e incluso, según dicen algunos, «hipermoderna»? Al análisis de esta problemática vienen dedicándose, recientemente, numerosos estudios. Entre ellos cabe situar los del pensador francés G. Lipovetsky,¹ que nos ha de servir de guía y motivo de reflexión en el presente artículo.

La respuesta del citado autor a la cuestión planteada, esto es, lo que podríamos denominar su tesis general acerca del auge de la ética en la actualidad puede resumirse en los siguientes términos: contra lo que pueda parecer, la presente demanda axiológica no constituye propiamente un retorno a la «moral del deber» y al sacrificio de uno mismo a favor de un ideal absoluto, cualquiera que sea éste, sino una clara señal de que nos encontramos ante una nueva lógica en el proceso de secularización de la moral que se caracteriza precisamente por el declive de la liturgia del deber y por la exigencia generalizada de una «moral indolora» acorde con el espíritu individualista presente en nuestra sociedad de consumo. Para probar dicha tesis, realiza un estudio socio-histórico sobre la evolución y regulación cultural de la moral a lo

¹ Nos referimos a los ensayos *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992 (hay traducción castellana en Barcelona, Anagrama, 1994) y *Le bonheur paradoxal*, Paris, Gallimard, 2006 (hay traducción castellana en Barcelona, Anagrama, 2007).

largo de la Modernidad. A este respecto, distingue dos grandes etapas en el proceso general de laicización de la moral que se opera en la sociedad occidental durante este período. Una primera, que se inicia en el s. XVIII con el movimiento ilustrado y dura hasta mediados del siglo XX, caracterizada por la emancipación de la moral respecto al dominio de la religión revelada y por la extensión de una lógica de culto laico al deber moral; y una segunda, que se desarrolla a partir del ingreso de nuestras sociedades en la era del consumo y la comunicación masivos, definida por una mayor radicalidad en el referido proceso de secularización, puesto que ya no se trata solamente de afirmar la moral como una esfera independiente de la religión, sino también de disolver su vestigio religioso, es decir, la forma del deber mismo. Y es precisamente en esta segunda fase, calificada como «era del post-deber», donde se encuentran las claves para el adecuado entendimiento de la novedad que presenta el resurgimiento ético actual. Bueno será, pues, que analicemos a continuación, aunque sea en líneas generales ambas fases, y muy especialmente esta última.

1. EL MORALISMO LAICO O LA SACRALIZACIÓN DEL DEBER MORAL

Como es sabido, la historia de la Modernidad trae consigo, entre otros efectos culturales de importancia, un proceso de secularización de la moral, esto es, la progresiva liberación de la moral del dominio religioso y su fundamentación sobre una base racional, natural y humana. En efecto, ya en el siglo de las luces los filósofos apelan, de manera decidida y más o menos sistemática, al interés, al sentimiento o a la buena voluntad para probar que es posible fundar la moral sobre motivos teóricos laicos e independientes de toda revelación religiosa. Desde entonces y hasta mediados del siglo XX se avanza en la difusión de esta idea, tal y como se observa ejemplarmente en los movimientos sociales de corte positivista, neocriticista y anticlerical en favor de una ética autónoma y de una educación cívico-moral de naturaleza estrictamente laica. Tanto es así que, de un modo general, puede afirmarse que desde la Ilustración venimos asistiendo a un proceso de crítica de la sujeción de la moral a la religión que corre paralelo a la configuración de una ética laica y universalista cuyo fundamento es la autonomía del individuo y cuya principal manifestación es la proclamación de sus Derechos. Esto significa que los valores de la libertad, igualdad y la fraternidad proclamados durante los procesos revolucionarios a uno y otro lado del Atlántico constituyen el patrón moral de fondo de nuestras sociedades democráticas actuales.

Ahora bien, este proceso de afirmación de los derechos del individuo y de reconocimiento social de la independencia de la moral con respecto a la religión no representa, según Lipovetsky, más que una de las vertientes de la ideología moral moderna en el estadio inaugural de su desarrollo. Paralelamente y al mismo tiempo, se despliega todo un proceso de idealización de la obligación moral misma, es decir, de los deberes del individuo para con el prójimo y la colectividad que se basa, en último término, en una concepción del deber moral entendido como sacrificio y abnegada entrega de la propia persona a un ideal maximalista de carácter cívico-político como «la Voluntad General», «el amor a la Patria», «la salvaguarda de la Nación» o la «Causa Revolucionaria de la sociedad sin clases». La moral así concebida desempeña un papel de la mayor importancia no solamente en la reglamentación y control disciplinario de las costumbres y valores sociales (culto al trabajo, defensa de la familia, patriotismo, etc), sino que su influjo rigorista alcanza también

a la vida íntima de los individuos (en la represión de la sexualidad, por ejemplo). Y así, aunque en teoría es declarado libre, el individuo moderno es, en la práctica, socializado según una lógica más coactiva que moralmente liberadora, lo que coarta y/o limita el ejercicio de su autonomía personal. Esto quiere decir que, en el fondo, tanto los partidarios de la democracia liberal como sus detractores (nacionalismos, marxismos, etc) participan de una misma concepción de «culto demiúrgico al deber moral».² Todo ocurre como si en el momento mismo en el que se afirma el principio de la libertad del individuo, la ideología moderna hubiera segregado a la vez, y como contrapartida social, una tendencia que prescribe como deber moral número uno del individuo la supeditación e incluso, llegado el caso, el sacrificio de su persona en beneficio de un Ideal. En esto consiste precisamente, sostiene dicho autor, el carácter ambivalente o, mejor dicho, paradójico de la regulación social moderna de la moral en un primer momento, puesto que la proclamación entusiasta de los derechos del individuo se acompaña sospechosamente de un ensalzamiento del deber que sitúa su realización en la consagración a un Ideal de naturaleza supraindividual.

2. SOCIEDAD DE CONSUMO Y LÓGICA POSTMORALISTA

Lipovetsky parte de la siguiente idea básica: la llamada «sociedad de consumo» se define, más allá de sus habituales caracterizaciones (crecimiento general del nivel de vida, profusión de bienes y servicios, culto al tiempo de ocio, estrategia económica de regeneración capitalista, generalización del hedonismo materialista, fetichismo signico, etc) por un cambio en la lógica y en el significado antropológico-moral del individualismo en relación a los imperantes durante la época dorada de la Modernidad. En efecto, en el momento en que un capitalismo productivista cede su lugar a un capitalismo consumista se produce una desubstancialización del paradigma del «homo oeconomicus» y su sustitución por el del «homo psicologicus», esto es, el tránsito de un individualismo «competitivo, moralista y revolucionario» a un individualismo «hedonista, narcisista e intimista». Esta mudanza que dicho autor teoriza como «la segunda revolución individualista»³ se traduce asimismo en el declive de una moral centrada en el deber y su sustitución por una moral dirigida hacia la autorrealización individual en la esfera de lo privado. En este sentido, nuevos valores permisivos, hedonistas y psicologistas relevan a los valores disciplinarios, rigoristas y sacrificiales que eran los dominantes en la cultura del industrialismo burgués hasta el desarrollo de la sociedad de consumo. Este proceso designa, según este autor, la entrada de nuestras sociedades en un nuevo período de regulación cultural de la moral que puede calificarse de «postmoralista».⁴

Entiéndase bien: cultura «postmoralista» no quiere decir «postmoral», sino más bien un paso más en el proceso de secularización de la moral que se caracteriza por la devaluación social de una organización de los valores basada en el «culto moralista del deber». En efecto, una nueva moral social se impone cuando el bienestar perso-

² G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, p.27.

³ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 10. Para una discusión sobre esta posición, véase J.M. ROS, *Individualismo y Postmodernidad: un análisis de la propuesta de G. Lipovetsky*, tesina, Universidad de Valencia, 1993.

⁴ G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, p. 49.

nal prima sobre el mandato moral, cuando el deseo subjetivo de «pasarle bien» pesa más que el cumplimiento militante de la obligación y cuando la realización íntima de la subjetividad sustituye a la renuncia de uno mismo en aras de un ideal presumiblemente superior. Y es que

«la cultura consumista del «self-love» —sentencia este autor— ha sido el gran sepulturero histórico de la ideología gloriosa del deber».⁵

Muchos analistas de las consecuencias morales de la sociedad de consumo —D. Bell, por ejemplo—⁶ no han visto aquí más que una explosión del hedonismo consumista, lo cual ha acabado por minar la moral puritano-rigorista del trabajo que sustentaba al capitalismo industrial clásico. La deriva moral del capitalismo hacia el hedonismo consumista constituye además el síntoma principal de la crisis cultural en la que se encuentra hoy mismo el propio sistema capitalista. Cierto es, piensa Lipovetsky, que el hedonismo consumista es un factor clave en las contradicciones que aquejan al capitalismo «postindustrial», pero hay que contar también con los cambios experimentados por dicho valor a lo largo de todo el desarrollo de la cultura del consumismo. Y es que pasada la compulsión cuantitativa inicial, no es tanto el hedonismo consumista, sino el ideal liberal de la autorrealización individualista lo que se erige en valor fundamental y, por así decir, en «norte moral» de nuestra sociedad de «hiperconsumo». La fase triunfante del hedonismo ha pasado; actualmente estamos en un momento en el que el «placer de poseer» ha sido en gran medida sustituido por el «consumo experiencial» y el «anhelo de ser», es decir, por el cultivo de la propia personalidad individual, lo que significa que el hedonismo se ha «personalizado» hasta volverse narcisista. Así pues, la moral dominante hoy en nuestra sociedad de hiperconsumo no es tanto una moral del bienestar consumista como una moral orientada hacia la realización neonarcisista de la propia personalidad individual, lo cual no está exento, como veremos a continuación, de nuevas paradojas.

Si nos fijamos atentamente, esta exaltación de la autodeterminación individualista coincide sospechosamente con la extensión de nuevas y más sutiles formas de condicionamiento y heteronomía morales. En efecto, por una parte, se promociona el deseo de los individuos de ocuparse más de sí mismos, de disfrutar de una mayor calidad de vida, de realización «aquí y ahora», etc, pero, por otra parte, se produce una mayor penetración de los poderes en la cotidianeidad atomizada de los individuos, la cual trata de ser administrada «burocráticamente» con los métodos y técnicas más sofisticadas de ingeniería social. Lo que se quiere mostrar con esto es que la liberación individualista se acompaña de un incremento de la atomización social, que la ganancia en autonomía privada coincide con el aumento de la gestión tecnocrática de la vida cotidiana y, en fin, que a la promoción de la autorrealización personal responden nuevas formas más permisivas y seductoras, pero no por ello menos operativas, de coerción moral. En este sentido,

«la era del bienestar consumista celebra la individualidad libre, privilegia la comunicación y multiplica los gustos y opciones. Ello no quiere decir, sin em-

⁵ Idem que nota anterior, p.52.

⁶ D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.

bargo, que todo modelo dirigista haya desaparecido. De hecho la cultura del bienestar consumista no se concibe sin todo un arsenal de normas, de informaciones técnicas y científicas que estimulan el trabajo permanente de atención y cuidado del propio ego: después del imperativo categórico, el imperativo narcisista glorificado sin descanso por una cultura de la higiene y del deporte, de la estética y de la dietética».⁷

La posición de este autor no consiste, a mi entender, en denunciar simplemente la alienación consumista, ni tampoco en defender una idílica e ingenua soberanía del «homo consumericus», sino que se trata de explicitar las ambivalencias que comporta, en materia moral, el proceso de personalización individualista en nuestra sociedad de hiperconsumo. En efecto, la cultura consumista libera a los individuos de las obligaciones morales rigoristas y puritanas propias de la cultura capitalista anterior, pero engendra a su vez nuevos «imperativos», ahora de tipo narcisista, tales como «ser uno mismo», «mantenerse joven», «cuidar de la salud corporal», etc. Y esa sería, en síntesis, la paradoja quizás más relevante a la que nos enfrenta el desarrollo actual de la sociedad de hiperconsumo.⁸

Pero no solamente han sido factores de índole socio-económica los únicos que han contribuido a este proceso de deslegitimación social de la ideología moralista del deber que venimos comentando. La amplia difusión en los años 60 y 70 del pasado siglo de todo un conjunto de ideas «contestatarias» frente al desarrollo de la cultura occidental capitalista (ya sean de inspiración marxista, freudiana, nietzscheana o estructuralista) contribuyó en buena medida a la deslegitimación social de la liturgia moralista. En efecto, es en parte debido al influjo de estas ideas a través de los movimientos sociales de protesta que las expresaron —por ejemplo, la contracultura de Mayo del 68— como se critica la moral establecida considerándola como expresión de «fariseísmo pequeñoburgués» y «autoritarismo represor» de las libertades. Ahora bien, hay que tener en cuenta que los referidos movimientos sociales no son en realidad, sostiene Lipovetsky, sino formaciones ideológicas de compromiso entre la era del deber y la del postdeber al combinar en su seno la militancia revolucionaria con el hedonismo psicologista. Su papel es, pues, el de preparar en cierto modo la emergencia del actual hiperindividualismo. Además, no deja de resultar curioso el hecho de que, en nombre de la liberación, los valores contestatarios anticapitalistas tuvieran el mismo efecto «contramoralista» que los mecanismos del consumismo neocapitalista.⁹

Con la desubstancialización, a nivel social general, del moralismo del «culto al deber», la cultura «postmoralista» del consumo prosigue, a su manera, el proceso moderno de laicización de la moral. Se trata, en suma, de ir eliminando la forma del deber mismo de la práctica y funcionamiento sociales de la moral. No obstante, ello no quiere decir que el discurso de la obligación y del sacrificio moral a la antigua usanza hayan desaparecido por completo de nuestra sociedad de consumo; lo que ocurre es que, desde la óptica hedonista-individualista dominante, se ve cada vez más como una figura más retrógrada que propiamente liberadora. La moral social,

⁷ G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*, p.57.

⁸ G. LIPOVETSKY, *Le bonheur paradoxal*.

⁹ Esta es la tesis que desarrollo LIPOVETSKY en su artículo «Changer la vie ou l'irruption de l'individualisme transpolitique» Paris, *Pouvoirs*, 1986, nº39.

en suma, se desengancha un poco más del espíritu sacrificial y cuasireligioso propio de épocas pasadas y deviene cada vez más laica e indolora. En este sentido, concluye nuestro autor que

«la cultura de la autodeterminación individualista ha ganado la esfera moral: la época del bienestar narcisista no es aquella del «todo está permitido», sino la de una moral «sin obligación ni sanción».¹⁰

3. EL RESURGIMIENTO ÉTICO ACTUAL

Como hemos indicado, Lipovetsky define a la sociedad «postmoralista» como aquella en la que el sentido del deber entendido como renuncia de uno mismo en aras de una Causa Suprema o Ideal carece, en general, de credibilidad social y en la que, por el contrario, prima por doquier el culto al bienestar consumista y a la realización individual en el ámbito privado. Sin embargo, esto no quiere decir que haya desaparecido toda preocupación moral tal y como lo demuestra esa especie de resurgimiento ético que se manifiesta hoy en todos los ámbitos de nuestra realidad social, desde la ecología hasta la economía y pasando, cómo no, por la política. En efecto, cuando la invocación al deber parece haber tocado fondo, la ética se eleva, paradójicamente, al primer plano de la escena social y su llamada se escucha con renovado interés en todos los ámbitos de nuestra cultura. En este sentido, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo se explica este auge de la ética en una sociedad como la nuestra dominada por la lógica consumista, individualista y «postmoralista»?

Para unos, este desplazamiento del interés social hacia la ética constituye una necesaria toma de conciencia de nuestra responsabilidad moral en la solución de los grandes problemas que aquejan al presente y al futuro de la humanidad. Para otros, más pesimistas, esta invocación a la ética se parece más a una moda, a una estrategia de marketing comercial y/o político o a una operación de maquillaje ideológico de nuestra mala conciencia moral que a un recurso verdaderamente eficaz y capaz de orientar la resolución de los problemas generados por la deriva hiperconsumista, tecnocrática e individualista que ha tomado nuestra cultura. Más allá de unos y otros, es decir, del «optimismo moralizante» y del «pesimismo paralizador», nuestro autor ofrece la siguiente interpretación: es evidente que hay, en el momento actual, un interés social por la temática moral, pero esto no significa que estemos ante un «retorno» al orden moral del deber propio de un estadio histórico anterior de la Modernidad (en el sentido analizado anteriormente). La moral, ciertamente, está a la orden del día, pero lo que se reivindica, en síntesis, es una nueva regulación social de la moral acorde con la nueva era individualista y que, por lo tanto, sirva de contrapeso y/o factor corrector de los excesos de egoísmo e irresponsabilidad individualistas. Desde esta óptica, pues, no solamente no hay contradicción entre este «resurgir ético» y el individualismo «postmoralista», sino que este impulso ético puede contarse entre sus manifestaciones más características. Naturalmente, esto trae consigo una redefinición del individualismo con el fin de deshacer el malentendido que pudiera haber creado una caracterización superficial de éste, esto es, como un mero narcisismo

¹⁰ G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir*; p.60.

desprovisto de todo interés y voluntad moral. En este sentido, propone distinguir dos tipos de individualismo para poder introducir correctamente la inteligencia y la responsabilidad en la interpretación de su visión de la ética para los tiempos que corren. Y así, destaca que el individualismo «postmoralista» actual presenta, en un sentido análogo al del propio capitalismo, dos figuras antinómicas: por una parte, un individualismo que denomina «responsable y organizador» y, por otra, un individualismo «autosuficiente y sin regla» o, dicho lapidariamente, «irresponsable».¹¹ Evidentemente, la alternativa está en hacer progresar socialmente el primero y hacer retroceder el segundo y para lo cual, sostiene nuestro autor, no es a la prédica o al heroísmo moralizante a quien hay que acudir, sino al fomento de una educación moral permanente y a una suerte de combinación socialmente eficaz entre la prudencia de corte aristotélico y el pragmatismo de inspiración liberal. Dicha propuesta tiene, a mi juicio, cuando menos tres inconvenientes difíciles de resolver. En primer lugar, ¿no hará falta una reflexión de carácter «ético-antropomórfico», además de socio-histórico, para evitar la confusión que pudiera producirse, dadas las coordenadas teóricas que maneja Lipovetsky, entre el desarrollo moral de ese «individualismo responsable» y uno que podríamos denominar, siguiendo a la profesora A. Cortina, como «camaleónico».¹² En segundo lugar, ¿cómo entender y, sobre todo, practicar un «individualismo responsable» sin la elaboración de una «ética del consumo» que oriente el comportamiento en una dirección que podamos calificar como justa o correcta?¹³ Y, en tercer lugar, ¿no resulta éticamente contradictorio o cuando menos chocante reivindicar la autonomía individual como lo hace este autor en una era que acaba de definir precisamente como la del «crepúsculo del deber»?

Con el propósito de ofrecer, siquiera someramente, una interpretación diferente y/o alternativa a la que presenta Lipovetsky, podríamos decir que la actual «demanda moral» no significa, por lo general, un regreso al «moralismo» en el sentido tradicional del término y constituye, por otra parte, algo de mucho mayor calado que una «operación de imagen» al servicio de determinados intereses particulares o una nueva «cosmética intelectual» adaptable a todos los gustos (cuestión distinta será si acaba o no siendo totalmente desvirtuada y/o colonizada por la vorágine de la moda o la efervescencia consumista). En este caso, lo que se expresa, podríamos interpretar, es la exigencia de una nueva regulación ética de lo social que hunde sus raíces en una visión del movimiento de la Ilustración como proyecto emancipador aún por realizar y cuyos elementos más notables serían los siguientes.

En primer lugar, el progresivo reconocimiento por parte de los individuos de sus derechos en tanto que «interlocutores autónomos» y por ende facultados para participar con sentido de la justicia —y ya no movidos por el interés egoísta o corporativo— en los asuntos que directa o indirectamente les afectan.

En segundo lugar, la generación desde la sociedad civil de respuestas críticas y «éticoaplicadas» hacia unas formas de organización y práctica institucional en la que bajo diversos pretextos —la rentabilidad económica, el pragmatismo político, la determinación histórica, el progreso tecnológico, etc.— se ha olvidado en demasía el

¹¹ Idem que nota anterior, p. 196 s.

¹² A. CORTINA, *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

¹³ Una propuesta en esta dirección interpretativa podemos encontrarla en el interesante trabajo de la citada profesora CORTINA, *Ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2003.

«factor humano» y se ha relegado la razón moral al ámbito de la «mera declaración de intenciones», la «opinática relativista» o la «creencia individual».

Finalmente, en tercer lugar, la necesidad de «tomar en serio» —y no de un modo «emotivista», «manipulador» o «electorerista»— ese núcleo mínimo de valores morales universalizables en los que se orienta y legitima moralmente el empeño y la responsabilidad de «radicalizar la democracia» como alternativa para conseguir una sociedad realmente más justa.

ORIGEN DE LA NOCIÓN DE LÍMITE EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

José Manuel Sánchez Fernández
Universidad de Castilla La-Mancha

Abstract: This paper will show the origin of the concept of «limit» in the Greek presocratic thought and its influence in Hegel's philosophy. We will also carry out a brief study of Leibniz and Spinoza, since both authors allow to show from the notion of «conatus» that each one of them develops independent, the powerful influence that exercises in the construction of the hegelian concept of *Trieb*, that is the internal limit of the real thing.

Keywords: Hegel, limit, Epistemology, Conatus, Presocratics.

INTRODUCCIÓN

La concepción de límite se ha planteado en el ámbito de la filosofía desde dos vertientes fundamentales: la epistemológica, que se cuestiona hasta dónde podemos conocer la realidad o formulado en otros términos; cuál es la capacidad que tenemos de llegar hasta sus últimas consecuencias. Y la ontológica, que busca los fundamentos últimos (en este sentido originarios) de la realidad bien en el Ser, entendido como sustancia, acción y Dios o bien otras múltiples alternativas que las distintas propuestas filosóficas han ido desarrollando paulatinamente. Ambas versiones: la epistemológica y la ontológica, no son mutuamente excluyentes sino que, por el contrario, se nos muestran complementarias e incluso coinciden en varios de los casos que tendremos la oportunidad de ver en el presente estudio.

Pero el concepto de límite tiene a su vez, una lectura filosófica que atañe a su contenido y lo establece, en primer lugar, como una limitación en el ámbito de lo físico. Límite es entonces aquella realidad que no se puede traspasar y que corresponde con su significado. En segundo lugar, límite se entiende esencialmente como una frontera o un lugar más allá del cual la realidad no encuentra sentido. Precisamente con esta doble precisión Hegel caracteriza la noción de concepto (*Begriff*).

Esta comunicación mostrará en primer lugar cómo se establece la cuestión de los límites en el pensamiento griego de varios autores presocráticos (Anaximandro, Heráclito, Parménides) y del escéptico Sexto empírico para desarrollar, a continuación, su influencia en la filosofía de Hegel. Antes de abordar dicho autor hemos de acometer brevemente un estudio de Leibniz y Spinoza, que nos permitirá realizar el salto a la filosofía de Hegel desde la noción de *conatus*, que ambos autores emplean con sentidos contrarios como posibilidad y capacidad de acción (*appetitus*) respectivamente. El sentido del *conatus* y su interpretación ejercen un poderoso influjo en

la construcción del concepto hegeliano de *Trieb* (también en su acepción *Antrieb* e incluso *Begierde*). El concepto de *Trieb* se suele entender en términos físicos como impulso u orientación, además de mostrar su sentido moral como anhelo, puesto que ambos significados son la traducción al alemán del latín *conatus*.

1. LÍMITE Y LIMITACIÓN EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

La teoría de los límites en la filosofía presocrática —caso que planteamos en primer lugar— se entiende como una realidad que existe y no se deja traspasar. Así, por ejemplo Anaximandro construye el término «apeiron» (literalmente sin-límite $\alpha\text{-}\pi\epsilon\text{ρα}\zeta$)¹ como indicación de aquella realidad que es indeterminada e infinita. La instancia del apeiron coincide completamente con el $\alpha\rho\chi\eta$ o principio de la realidad. Aquello que no tiene límite encuentra su correlación con el principio que lo impulsa. Por tanto, la cuestión del límite de la realidad y de los límites de la misma, entendidos estos como inteligibilidad y principios rectores, van a acompañar la historia del pensamiento occidental desde los presocráticos hasta nuestros días.

En un segundo término nos encontramos con la propuesta de Heráclito, quien postula una dicotomía irreconciliable entre las realidades que se estructuran a modo de términos «contrarios» (hecha la salvedad que no son opuestos). El límite de la realidad es indeterminado y no físico, puesto que su proceso interno responde al «Logos», que se entiende como: razón, medida y proporción de todas las cosas: «Oyéndome no a mí, sino al Logos, es sabio acordar que todo es uno (...) pues todo sucede de acuerdo con ese Logos».²

El Logos es algo más que un principio, ya que todo sucede «según el Logos» (*kata ton logon*). En el fragmento del río³ vemos claramente la imposibilidad de repetir la realidad, del mismo modo que constatamos el proceso de circularidad que la recorre. Este hecho paradójico nos lleva a reconocer en ella un límite preciso, así como una limitación importante. Si todo lo que se da, lo que aparece es no-ser, mutación, cambio, devenir; los sucesos de la realidad son el resultado de la lucha de los contrarios, los cuales constituyen su contenido como elementos. La resolución de la citada lucha provoca un efecto armónico en la realidad. En este sentido tendríamos una doble caracterización de la forma (armonía) y del contenido (lucha de contrarios) de la realidad, cuya mediación se lleva a cabo a través del Logos.

En este sentido encontramos en Heráclito una doble concepción de la experiencia que se muestra claramente en: «El camino de abajo a arriba es el mismo (que el de arriba a abajo)».⁴ Dicho fragmento, interpretado al margen del dualismo es, a nuestro modo de entender, el que más ha influido en la construcción del pensamiento dialéc-

¹ DIELS y KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. ANAXIMANDRO, D.K. 12 (2).

² HERACLITO, D.K. B50.

³ D.K. A49/A22, Crat, 422a. Véase además: «Aguas distintas fluyen siempre sobre los que se surgen en los mismos ríos» D.K. B12. En la *Monadologia* de Leibniz se establece una relación esencial con la teoría de Heráclito sobre todo en su §71: «Porque todos los cuerpos están en un flujo perpetuo como los ríos; y las partes entran y salen en ellos continuamente». LEIBNIZ, G.W. *Die philosophischen Schriften*, GERHARDT, C. J. (Ed.) 7 vols. Hildesheim: Olms, 1965. *Monadología y Principios de la naturaleza y de la gracia*. GARCÍA MORENTE M. (trad), *Excerpta philosophica*, Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1994.

⁴ D.K. B60.

tico de Hegel, puesto que presenta el concepto de experiencia (*Erfahrung*) como un camino, un viaje o una realidad de «ida y vuelta» (establecidos en base a los términos propios de su filosofía como son la exteriorización y el retorno respectivamente).

En un tercer término el poema de Parménides crítica manifiestamente la propuesta de Heráclito. Para Parménides existe un límite claro en la realidad: el camino del Ser.⁵ La interpretación básica de este fragmento gira en torno al concepto de experiencia. Cuando la diosa le muestra al viajero los dos caminos y le pone frente a ellos, está limitando la realidad a «lo que es y tiene que ser» (necesidad), al mismo tiempo que elimina el no-ser (lo que no es y no tiene que ser) introduciendo un elemento de tipo moral en la elección entre ambas propuestas. Además de la equivalencia clásica entre Pensamiento y Ser, identificación que conlleva una abstracción de la realidad e implica una inteligibilidad de tipo absoluto (si se prefiere dogmático) sin fisuras, Parménides implanta un nuevo modo de filosofar. La elección del límite trae consigo consecuencias morales. El no-ser no sólo no existe, sino que es malo y su planteamiento erróneo. El Ser es el límite positivo de la realidad, por exclusión de la necesidad que impide otra alternativa.

Finalmente introduzco una tercera variante que incluye la filosofía escéptica en el camino de la interpretación de la noción de límite. Para el escepticismo, la realidad contiene un límite claro en el lenguaje (debido a la imposibilidad de conocer completamente el en-sí de las cosas), donde existe una dicotomía insalvable entre lo que veo y lo que digo: aquello que percibo y el juicio que emito. Entonces, podríamos pensar en qué consiste lo verdadero, si ambas instancias me muestran un mundo cambiante y distinto para aquél que realiza una observación o profiere un enunciado.

La filosofía escéptica de tipo pirrónico niega el Ser y los principios que lo desarrollan. Dicha postura es un ataque al dogmatismo de tipo eleata. Su propuesta consiste en que las cosas: 1) son de igual forma, sin diferencias, sin estabilidad, indiscriminadas; por eso, nuestras sensaciones y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas. 2) No podemos entonces confiar en ellas, sino carecer de opiniones, de inclinaciones, diciendo acerca de todas las cosas «es no más de lo que no es» o «es y no es», o bien «ni es ni no es». 3) Aquellos que se encuentran en esta disposición lograrán primero la ataraxía a la que sigue (como la sombra al caminante) la imperturbabilidad.

En sintonía con la postura escéptica y declaradamente pirrónico, Sexto empírico⁶ reflexiona del siguiente modo: existe una dicotomía insalvable entre el mundo y el hombre, sólo transitable si volvemos a separar la realidad en su doble vertiente como forma y contenido. Así pues, respecto de la forma encuentra una distinción clara entre apariencias y juicios, los cuales se contraponen, dado que las primeras tratan sobre la realidad y los segundos son simples preferencias realizadas por un sujeto. Existe además otra distinción complementaria que se añade a la precedente y que respecta al contenido de la realidad, al tratar sobre la contraposición entre argumentos y cosas. Estas dos últimas realidades son completamente distintas a las que representaban los juicios y las apariencias porque contienen, a diferencia de los primeros, mayor peso ontológico. Esto no quiere decir que se les asigne una mayor verdad, entendida esta como una adecuación o correspondencia entre el correlato ontológico

⁵ PARMENIDES, D.K. 28 B2. In, PROCLO, *in Tim.* i, 345, 18; SIMPLICIO, *in Phys.* 116, 28 (3-8)

⁶ SEXTO EMPIRICO, *Hipotiposis pirrónicas*. SARTORIO MAULINI R. (trad.), Madrid: Akal, 1996.

y el lingüístico (como en el famoso caso de Whitehead; *la nieve es blanca si y sólo si «la nieve es blanca»*), sino que ambas instancias se enfrentan a la realidad de un modo más básico y, por tanto, son más susceptibles de tomarse en cuenta a la hora de formar juicios sobre apariencias, los cuales se realizan de un modo secundario.

En último término, los límites se pueden entender también como una oposición, en el sentido parmenídeo del término, allí donde se realiza una identificación entre inteligente y racional frente a, por ejemplo la lectura de los sofistas, que identificaban lo real con lo irracional. Dicha lectura les permitía desarrollar argumentos incluso opuestos, puesto que el único esfuerzo requerido consistía en llevarlos a cabo lógicamente. El límite de lo real para el sofista consiste en la capacidad de organizar argumentos lógicos y consistentemente y no en su carácter de verdad. Cuestión que se relega en favor de la utilidad (efecto preciso) de la argumentación.

2. POSIBILIDAD Y NECESIDAD COMO LÍMITES POSITIVOS DE LA REALIDAD

Los casos paradigmáticos de Leibniz y Spinoza plantean un problema de difícil solución, el de la compatibilidad entre necesidad y posibilidad en la realidad, teniendo en cuenta que ambos lo establecen por separado y ofrecen una respuesta a cuya base se encuentra la noción de *Conatus*.⁷

En un primer acercamiento a la Filosofía de Leibniz podemos decir que el concepto de optimismo se ha interpretado de una forma quizá demasiado superficial, como si se tratase de una visión ingenua o carente de profundidad. Más al contrario, la propuesta filosófica de Leibniz incide en la posibilidad como elemento infinito, cuya única limitación se encontraría en la potencia propia de la Monada regia.

Hegel debe una gratitud filosófica a la figura y al pensamiento de Spinoza, que se expresa a lo largo de toda su obra de juventud, en especial en el periodo denominado de Jena (1800-1807). En dicho periodo Hegel desarrolla su concepción de sistema a la luz de los presupuestos spinozianos de Sustancia-Sujeto, Absoluto-realidad y de «Derecho natural»,⁸ cuya culminación es la *Fenomenología del Espíritu*. Pasamos, a continuación, al estudio de la influencia de las filosofías de ambos autores en Hegel.

2.1. Leibniz. Límite y monada: el infinito en la realidad

La crítica de Leibniz a la ontología cartesiana y su propuesta de renovación del concepto de necesidad lógica, aplicada a los principios que rigen la realidad (verdades

⁷ En este caso manifiesto mi acuerdo con PEREZ QUINTANA A. que señala este hecho en «Física y metafísica en Leibniz». *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 18-19, 2006, pp.11-34 y 121-140, (art. cit., p.26). El conatus es el principio impulsor de ambos sistemas y origen directo de la noción hegeliana de *Trieb*.

⁸ El concepto de derecho natural (*Naturrecht*) y el de estado natural (*Naturzustand*) se encuentran en los tres autores que presentamos en nuestro estudio: Spinoza, Leibniz y Hegel. En este sentido y, sin entrar en más detalles que serán fruto de trabajos posteriores, señalo las siguientes referencias: SCHNEIDERS, W. «Naturrecht und Gerechtigkeit bei Leibniz» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº 20: 3/4 (1966: July/Dec), pp.607-650. Y SCHRADER, W. »Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza y Hobbes» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, nº 31: 4 (1977: Okt/Dec), pp.574-583.

de razón y principio de razón suficiente), imprime un carácter nuevo a la epistemología moderna. La noción de posibilidad es la herramienta ontológica mediante la cual Leibniz desarrolla su complejo articulado de la realidad. Es de sobra conocida que la composición interna de la Monada se establece como unidad sustancial infinita, la cual contiene en su interior la plena multiplicidad (omne praedicatum inest subjectum).⁹ La identidad es una medida del carácter ontológico de la realidad, cuya proyección como principio se equipara con la posibilidad, tomada en sentido propio en tanto que potencialidad.

El estudio que realiza Leibniz de la posibilidad¹⁰ y su poder ilimitado encuentra un reflejo en el cuadro que señalo a continuación al que prelude la siguiente sentencia, de contenido revelador: «Qualitas enim est attributum in respectu ad agendum et patiendum»,¹¹ señal inequívoca de que la experiencia, estructurada como emergencia de la posibilidad en la contingencia, es un camino de ida y vuelta (acción y pasión). La realidad se divide en cuatro grandes regiones mostrándose en las siguientes alternativas, resultado de la aplicación de la lógica de los términos y mediada la posibilidad:

Possibile	est quicquid	potest	fieri
Impossibile		non potest	
Necessarium		non potest non	
Contingens		potest non	

Notemos que Leibniz se cuida mucho de no vincular el no-ser con la posibilidad. Dicha exclusión se produce por un motivo ontológico: resaltar la positividad que se contiene en la realidad y que la convierte en la mejor de las posibles, al ser entonces óptima. El propósito fundamental de la teoría de los mundos posibles, es decir, de la emergencia de lo óptimo en la realidad, se lleva a cabo a través de la posibilidad.

Por tanto, la cuestión de los principios y su tratamiento en Leibniz se apoya en una triple división. El concepto de «principio» se entiende de tres modos complementarios e incluyentes. a) En primer lugar se toma como origen, traduciendo el término griego «arché», que posee una connotación real. Éste es el significado ontológico que señala Leibniz con más fuerza. b) En segundo término, principio se entiende como fundamento, en el sentido metafísico del término. Y c) Finalmente principio significa origen causal en el tiempo, estableciéndose en él como límite físico. Los tres sentidos del término principio giran alrededor de la noción de Monada. Para ofrecer una mayor aclaración y, puesto que la lengua materna de Leibniz era el alemán, veamos el siguiente cuadro explicativo:

⁹ «Es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece» (8). LEIBNIZ, G.W. *Discurso de metafísica*, MARIAS J. (trad.) Madrid: Alianza, 1994.

¹⁰ Un buen preámbulo al estudio de las relaciones entre Leibniz y Hegel respecto de la posibilidad es: PEREZ QUINTANA, A. «Posibilidad según condiciones y necesidad en la Lógica de Hegel». *Anales del Seminario de Metafísica XVI* (1981), pp.119-136.

¹¹ LEIBNIZ, G. W. *Elementa iuris naturalis*. III. 6. Axiomas y definiciones. Ed bilingüe Latin-Alemán. Hamburg: Felix Meiner, 2003, p.302.

INSTANCIA DE DESARROLLO			UNIDAD SUSTANCIAL
REAL	METAFÍSICO	TIEMPO	MONADA
PRINCIPIO	FUNDAMENTO	ORIGEN	
GRUND	GRUNDLAGE	URGRUND	

Precisamente para aclarar la cuestión de los límites, Leibniz desarrolla los §§31-34 de la Monadología, mediante los cuales explica hasta dónde podemos llegar con nuestro conocimiento. Lo que constituye nuestro razonamiento, esto es, nuestro principio o fundamento, coincide con la realidad que podemos pensar sin contradicción y de la cual podemos dar cuenta completamente. El límite de la realidad coincide (como buen racionalista) con el límite de nuestro conocimiento¹². Pensamiento y Ser se identifican como principios.

§31. «Nuestros razonamientos están fundados sobre *dos grandes principios, el de contradicción*, en virtud del cual juzgamos *false* lo que implica contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto o contradictorio a lo falso. El otro es *el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna Enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas»(*Teodicea*, § 44,169).¹³

El racionalismo de Leibniz es tan anómalo que alcanza la integración en la experiencia (verdades de hecho) de un principio con la realidad contingente. Y así nos muestra que el principio de razón suficiente ha de «regresar» a su origen, al ámbito de preeminencia ontológica del que surgió y que da cuenta de él completamente. En este sentido, la realidad contingente (aquello que puede no-ser)se encuentra limitada y restringida explicativamente a una dependencia ontológica que la justifique.

Por motivos meramente argumentales mantendremos el tránsito de Leibniz a Hegel en suspenso, puesto nos resta encontrar el punto de vista sistemático que sólo reside en el spinozismo de su primera época representada por la *Fenomenología del Espíritu*.

2.2. Spinoza. El límite en la sustancia

Desde el primer Axioma de la *Ética* Spinoza impulsa un sistema basado en el mantenimiento de la continuidad de lo real. Esta sería al nivel epistemológico, la primera de sus limitaciones. Tal concepción de la realidad es solo posible elaborando un sistema que parte de la *sustancia una* y que tiene la virtud de ser,¹⁴ precisamente

¹² Temática que podemos ver en LEIBNIZ, G.W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. ECHEVERRÍA J. (trad.), Madrid: Alianza, 1992.

¹³ LEIBNIZ, G.W. *Monadología*, ed. cit., §31.

¹⁴ SPINOZA, B. *Spinoza Opera*. GEBHARDT (Ed.) Heidelberg: C. Winters, 1972. *Ética*. VIDAL PEÑA (trad.), Madrid: Alianza, 1984.

La potencia de ser o de permanecer se expresa en *Eth. III, Prop.7 y IV, Def. 8*. Estas dos definiciones reúnen los conceptos de *perseverancia* y de *esfuerzo*. Tales conceptos implican la capacidad que cada

como reflejo de su infinita potencia, la reunión del *todo* y de la *totalidad*. Ambos elementos: el lado cuantitativo y el cualitativo de lo que existe, se encuentran en una relación directa con el Ser, con lo uno. En este sentido podríamos preguntarnos por la vigencia del género sustancia,¹⁵ constituyendo ésta su segunda limitación.

La tercera de las limitaciones a la que Spinoza somete la realidad se efectúa bajo el concepto de Sustancia-una, cuya potencia corresponde con el género supremo o totalidad entendida bajo su concepto. Para desarrollar dicho concepto es necesario que el sistema spinoziano encuentre los huecos de su propia causa-sui (proyección del en-sí) en los que los Atributos (contenido) se equiparen con la esencia y los Modos (para-sí) encuentren su más acertada expresión en la existencia, el cuerpo o la necesidad.

Todo el sistema se va desplegando hasta las últimas determinaciones, puesto que en las consecuencias, en los efectos, es donde se muestra con más claridad la potencia de la causa primera. Ésta se da causa a sí misma y, por tanto, a todo lo que contiene: la realidad.¹⁶ De este modo establecemos la dependencia que busca desde «el conocimiento del efecto, el conocimiento de la causa y lo implica».¹⁷

Spinoza nos recuerda que «cuanta más realidad o ser tiene una cosa, más atributos le competen».¹⁸ Entonces, cuanta más existencia sea capaz de desarrollarse en la realidad, más contenido le corresponde. Ese es el peso ontológico de los seres que existen.

Las definiciones delimitan el contenido de una cosa, la hacen exclusiva frente a las demás, determinando su capacidad de residir en la realidad. De modo que habrá muchos tipos de realidades, tantas como cosas.¹⁹ Así, en efecto, la delimitación llega a ser tan exclusiva que elimina aquello que no es ella misma. Por este motivo, el primer ejercicio de incompatibilidad (exclusión) comienza con la sustancia misma: no puede haber dos, pues se limitarían. Este movimiento lógico va desatando cada uno de los nudos y resistencias que la realidad (per-se) tiene. El primero de ellos nos dice que: «ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar...»²⁰ ni viceversa.

El último de los límites que mencionamos se establece a modo de conclusión y es de una simplicidad casi conceptual, ya que nos traslada de la incompatibilidad a la contradicción: en la realidad hay *cosas* que se muestra incompatibles según

realidad tiene de mantenerse estable y de ser *una* en la multiplicidad. Así como la realidad del hombre consiste en hacer y padecer, Spinoza añade además en *Eth, IV, Prop 22, Corolario*, que «el esfuerzo de conservarse es el primero y único fundamento de la virtud». He ahí el fundamento del *conatus*.

¹⁵ *Eth. I, Def 3*. Esta proposición muestra la complejidad interna de la sustancia, dentro de la cual lo que existe ha de ser un reflejo lógico (o expresión) de lo que, al nivel ontológico se encuentra ya pleno y, por tanto, clausurado. La immanencia surge como un método lícito (lógicamente) por el que la realidad se fundamenta. Y en esto consiste la segunda limitación de Spinoza: la que se refiere al desarrollo interno del sistema y su reflejo exteriorizado (como expresión) en la realidad.

¹⁶ Véase también *Eth. III, Definición general de los afectos*, donde se establece la referencia con el término *perfección* y su relación con la sustancia. En este sentido, cuanto más hace un alma; cuanto más se mueve, mayor es su contenido y, por tanto, es más perfecta. Así la esencia se acrecienta y sus partes son más de lo que eran: son más reales.

¹⁷ *Eth. I, Ax, IV*.

¹⁸ *Eth. I, Prop. 9*

¹⁹ En este sentido Spinoza prefigura el posterior concepto de *Dasein* que Hegel tomará como unidad ontológica fundamental y límite inmediato de la experiencia y de su sistema.

²⁰ *Eth. III, Prop 2*.

su contenido. De ahí que el término *deseo*²¹ implique una realidad al establecer un contacto mediado, a través de los atributos que le pertenecen esencialmente y que ponen al hombre en disposición de determinarse y convertirlo en el ser más *feliz* o en el más *desgraciado* de la realidad; según acreciente o mengue su contenido.²² La realidad (y no el sistema) es esencialmente contradictoria, ya que pueden darse en ella sin obstaculizarse lo uno y su contrario. Por tanto, el concepto limitativo de realidad que no implica exclusión, puede contener el respecto positivo y el negativo de su determinación.

3. HEGEL: LÍMITE Y TRANSITO A LA DETERMINACIÓN

La filosofía de Hegel se estructura al nivel epistemológico, sobre todo en obras tempranas del periodo de Jena y en la *Fenomenología del Espíritu*,²³ como una respuesta al problema planteado por Leibniz respecto del continuo de la realidad (*Armonía preestablecida*) y desarrollado por Kant en la *Crítica de la Razón pura* a través del concepto de sucesión (*Begebenheit*).²⁴ Hegel retoma el problema y lo aplica a la cuestión de límite que se encuentra, como punto de partida, en la noción spinoziana de *Conatus*.

Lo que para Leibniz era el reino de lo posible, definido por la condición «puede ser», se traslada a la Filosofía de Kant traducido al peculiar lenguaje de las «condiciones de posibilidad»²⁵ que se aplican, tanto a objetos de conocimientos como a la instancia de la voluntad. Kant piensa que lo posible ha de realizarse sólo según las condiciones que lo aten a lo contingente. El tránsito de la posibilidad lógica a la realidad se realiza por medio de los *juicios sintéticos a priori*, auténtico enlace trascendental entre los hechos y el principio del conocimiento, base de la «Teoría del conocimiento» kantiana.

Pero para Hegel la posibilidad es algo más que un poder-ser. La realidad se estructura en diferentes niveles, cada uno de los cuales responde precisamente a una doble

²¹ Véase *Eth. III, Prop 9, Esc 1*. «El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo». El *conatus* impulsa la realidad a través de sus múltiples determinaciones: conservación del ser, deseo, generosidad. Todas son las caras visibles de un principio lógico cuya aplicación es real.

²² Cuando despreciamos algo, negamos su existencia, lo arrojamos al no-ser (*Eth. III, Def general de los afectos, 11, Explic*). Cuando envidiamos algo o a alguien, generamos un vacío en nuestra esencia provocado por el deseo de poseer lo que el otro tiene. De modo que para llenarnos buscamos el contenido que el otro posee. Esta acción nos vacía al arrastrarnos al no-ser del que pretendíamos escapar, precisamente deseando (*Eth. III, Def general de los afectos, 32*). La envidia, la avaricia son deseos del no-ser, acciones de vaciamiento que nos eliminan de la realidad.

²³ HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Hamburg-München: Felix Meiner, 1968. Edición de las obras completas de preparada según la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia. *G.W. 9. Phänomenologie des Geistes (Phä)*. BONSIEPEN, W y HEEDE, R. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1980. JIMENEZ REDONDO, M (trad.) *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

²⁴ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (K.r.V)*. München-Hamburg: Felix Meiner, (neue Auflage), 2001; *Crítica de la Razón pura*. RIBAS, P. (trad.). Madrid: Alfaguara, 1991. Kant llega a decir que: «La persistencia (*Beharrlichkeit*) expresa el tiempo como correlato existente de todo Dasein del fenómeno, de todo cambio y de toda realidad». K.r.V. A183/B225. Lo que cambia es entonces una sucesión que pasa de lo precedente a lo siguiente desarrollando entonces la causalidad lineal.

²⁵ «Entonces afirmamos: las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori» K.r.V. A158/B197

distinción entre la forma y el contenido que los caracteriza y los hace exclusivos frente a los demás. Por este motivo la posibilidad se entiende como «poder no-ser», superando la definición leibniziana e incluyendo en ella la negatividad que en el sistema hegeliano posee un peso ontológico fundamental. A la base de la Dialéctica se encuentra la noción de posibilidad como poder no-ser, configurando la capacidad que tiene la realidad de negarse en su fuero interno y producir una nueva mediante su superación (*Aufhebung*). La realidad integra la experiencia negativa que es un límite y no una mera necesidad como la tradición hegeliana lo viene interpretando habitualmente.²⁶ En este sentido Hegel puede decir aquella famosa sentencia de «todo lo posible es real» que se complementa con «todo lo real es racional»²⁷ de la *Filosofía del Derecho*. Más allá de reduccionismos interpretativos de lectura parca y miope que asimilan dicha sentencia con la aparición de la necesidad y de su desarrollo en la naturaleza (el determinismo epistemológico del Marxismo cristalizada en la idea de transformación), la emergencia de lo posible en la realidad sólo se realiza a través de la determinación (*Bestimmung*).²⁸

Una vez más, hemos de mostrar la salvedad con que entendemos el respecto de la determinación. Por una parte, la determinación elimina como proceso la duplicidad de mundos (siquiera posibles), restringiendo la posibilidad a la esfera del no-ser. Aquello que puede no-ser aparecerá (o no) si es determinado. Este hecho no implica que pueda suceder hoy o mañana, si las condiciones, la acción o el interés de un sujeto no las ponen en marcha.²⁹ Si alguna idea o proyecto no encontrase siquiera condiciones para su emergencia, perdería el carácter de posibilidad y pasaría a integrarse en el no-ser de lo imposible. Hegel es consciente de que las fantasías pueriles y las realidades ilusorias no tienen la consistencia suficiente como para ser llevadas a la realidad y, en este sentido, ser creadas o descubiertas.³⁰ El reino de la posibilidad no se encuentra al margen de la realidad, sino que coincide con ella esperando a su determinación. Hecho que se ve con mucha claridad en el momento en que nos decidimos por algo. Siempre que nos determinamos, lo hacemos en base a una serie de opciones que son bien una simple elección entre alguna de ellas, o bien

²⁶ Tal y como lo señala acertadamente R.P. HORSTMANN en «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption». *Philosophische Rundschau*, nº 19 (1972), pp.87-118. A partir de este texto se reconstruyen los problemas fundamentales del surgimiento del Sistema de Hegel en Jena. HORSTMANN, art. cit., p.87.

²⁷ *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, p.59. (*G.W.* 14.1 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1995)

²⁸ El término alemán *Bestimmung* significa en una primera acepción determinación, aunque también destino. A este respecto véase la interpretación que hace L. FONNESU en *Antropología e idealismo. La destinazione dell' uomo nell'etica di Fichte*, Roma-Bari: Laterza 1993.

²⁹ A este respecto véase H. KIMMERLE. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegel Studien Beiheft* nº 8. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1970.

³⁰ Otro asunto sería la tan discutida vigencia en la actualidad de la «realidad virtual», generada por medios electrónicos y desarrollada en distintos medios audiovisuales, a cuya base se encuentra la tecnología de animación. El carácter de realidad de estas imágenes se encuentra limitado al medio tecnológico donde aparecen proyectadas: bien en la pantalla de un ordenador, bien en los cines. Eliminado el medio que las produce y mantiene artificialmente, acaba su efímera existencia. Un reciente film de animación *AVATAR* (2009). 20th Century Fox, 162m, del director norteamericano James Cameron, ha supuesto una revolución en cuanto a los medios tecnológicos de rodaje cinematográfico, combinando actores reales con sensores electrónicos que reciben los movimientos originales para construir un «mundo paralelo», resultado final del proyecto.

la creación y la emergencia de novedades en la realidad. Las primeras se estructuran como posibilidades realizables entre esto y aquello. Entonces, mi decisión se proyecta sobre algo existente. Pero en el caso de la novedad, no todo lo que pienso y deseo se torna «inmediatamente» real, sino que ha de encontrarse «mediado» para serlo, precisamente en estos términos. Ambos problemas: el de la mediación y el de la emergencia de la posibilidad y su ulterior conversión a realidad, corren paralelos en la Filosofía de Hegel.

El desarrollo del primero de los problemas atañe a la mediación y se lleva a cabo según el siguiente procedimiento: del mismo modo que todo lo real es inmediato, hecho de sobra conocido al que Hegel llama simplemente *Dasein*, es también muy cierto que ninguna realidad es de-suyo plenamente inmediata. Dicha realidad tiene que haber sido mediada con anterioridad para ocupar un lugar ontológico, además del óntico en el que residen, de facto, todas las realidades que se encuentran determinadas. Esta distinción ontico-ontológica no es de ningún modo propiedad original de Heidegger, sino propiamente hegeliana. En este sentido, Hegel denomina *Dasein* a la realidad ontológica sometida una doble necesidad: interna en cuanto a la esencia y externa en cuanto al tiempo.³¹ Así pues, de lo ontológico y, por tanto mediado, pasamos a lo óntico, a lo inmediato, a la realidad que señala Hegel con el preciso nombre de «esto» (*Dieses*). El «esto» (lo inmediato determinado) es el comienzo de la *Fenomenología del Espíritu* que, ya desde su primer Capítulo (con un magnífico preludio en el *Prólogo* y la *Introducción*), señala la vigencia del Absoluto y la instauración del método especulativo como herramientas para la construcción de la experiencia.³²

La *Certeza sensible* (Cap I) y *Certeza y Verdad de la Razón* (Cap V) establecen el respecto positivo de la experiencia en la *Fenomenología del Espíritu*. El límite del conocimiento se expresa en dos ámbitos: la Certeza sensible que trata de lo más concreto, del «esto» (*Dieses*) y el de la Razón como autodeterminación consciente e impuesta sobre la realidad, es decir, de la Cultura (*Bildung*).

Respecto del segundo de los problemas, el de la posibilidad, Hegel nos avisa de que lo posible pertenece al contenido de la realidad, no sólo como forma de la misma (o exteriorización) y entonces hablamos de determinación como *Bestimmtheit*, sino sobre todo como contenido, caracterizándola como *Bestimmung*. El contenido de la realidad es siempre reflexión, devenir, retorno, esencia... mediación. Todas aquellas acciones que pertenecen a la Dialéctica de la realidad (y su respecto negativo). En caso contrario, tendríamos el sistema de Spinoza, donde sólo cabe una sustancia y no es posible el retorno. Pero existe aún un límite mucho más importante, cuyo origen se encuentra en el respecto cualitativo e infinito del Absoluto y que especifica su realidad por medio del concepto de congruencia.

³¹ *G.W.* 9 (*Pha*), Prólogo, §5, p.11, líneas 24-33.

³² Diferenciamos entre lo Absoluto (*das Absolute*) y el Absoluto (*das Absolut*). El primero corresponde con la consideración específica de lo Universal (*Allgemeines*) aplicada en la proposición especulativa. En ella, esto universal se convierte en lo particular (*Besonders*). DÜSING, K. «Idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins» *Hegel Studien* n° 28, (1993), pp. 103-126, nos aclara que: «Por el contrario, Hegel busca mostrarnos, que la Ciencia del Absoluto no puede ser Intuición inmediata, que ha de ser justificada como alejada del pensamiento especulativo y que la estructura de absoluto especulativo pensado no puede ser Indiferencia completa, sino que es Subjetividad que se piensa a sí misma» DÜSING, art. cit., pp. 104-105.

3.1. Límite y congruencia

Construido en paralelo a la concepción hegeliana de límite como determinación, el concepto de congruencia establece una vinculación con su orientación especulativa. De origen matemático, el concepto de congruencia se encuentra en la filosofía de Hegel bajo la apariencia: a) de Sistema, en cuanto se refiere al proceso interno de la realidad; b) como Concepto, en tanto que delimita en la realidad el respecto de lo que puede ser conocido de facto y, por tanto, una vez que se ha determinado y fijado en ella, y c) como lo Absoluto que es el momento privilegiado de la realidad y, por tanto, donde surge y culmina constituyendo en él, en sentido propio, el límite congruente del sistema. Más allá del Absoluto no existe nada. Toda la realidad se juega en su interior.

Varias son las concepciones de congruencia que hemos revisado para el desarrollo de este apartado. En primer lugar, congruencia posee una notación matemática que se aplica, por ejemplo, a la conjetura de Fermat (1601-55), quien lo emplea para designar una cierta identidad matemática. La congruencia también se define en el ámbito matemático como: «dos números enteros poseen el mismo resto al dividirlos entre un número natural que es su módulo». Ambas definiciones resaltan el carácter de equivalencia a través de un término mediado.

Existe, en segundo lugar, una acepción de congruencia que es geométrica y trata de las transformaciones isométricas entre figuras. Dos figuras son congruentes si se pueden transformar isométricamente. En este sentido se señala también su identidad cuando la transformación se produce dos veces. De ahí que se necesite un término mediado.

En tercer lugar, congruencia se aplica a la economía respecto del desarrollo de sistemas empresariales. El concepto de congruencia se asimila al ámbito de un sistema orgánico, siendo una realidad que le lleva a sobrevivir por encima de las circunstancias.³³ Como podemos ver, el concepto de congruencia ejerce de elemento mediado entre lo que le rodea, la realidad inerte que lo aboca a su desaparición y los hechos relevantes que le obligan a que tome vías alternativas de desarrollo. La congruencia es sinónimo de supervivencia.

En cuarto y último lugar, congruencia es un concepto legal: «La congruencia se caracteriza por exigir una adecuación, armonía o concordancia entre lo solicitado en la demanda, delimitado por la respuesta de la contestación y lo concedido en la sentencia. Se estima el recurso».³⁴ En este caso, el término mediado es el desarrollo propio de la causa judicial, que implica una jerarquización para su correcto desarro-

³³ Como se ve claramente en BUSTAMANTE, M. A. y OPAZO, P. A. «Aproximación epistemológica al concepto de congruencia, sistema, organización y empresa». Universidad de Talca, Chile, 2003. En este artículo se señala: «Sin embargo, cuando se aplica a los sistemas orgánicos ha de interpretarse en el sentido de que el sistema, para poder sobrevivir, ha de poder tomar al menos tantos estados cuantos sean necesarios para poder reaccionar a los sucesos del entorno que puedan representar un peligro para la conservación de la organización del sistema; en otras palabras, se refiere a la cuantía de la complejidad del mundo que el sistema aprehende y reduce, complejidad que forma parte y es constitutiva del entorno del sistema y que, sin embargo, tiene que cubrir al menos en la parte del fragmento de mundo que contiene las clases de sucesos relevantes que el sistema ha decidido asumir como relevantes para sí.» BUSTAMANTE Y OPAZO, art. cit., p.2.

³⁴ *Concepto de congruencia*. En <www.vlex.es>.

llo. Por tanto, hay una dependencia lógica entre la ley y el procedimiento judicial, que si se aplica adecuadamente ofrece como resultado una congruencia. En todos los casos que señalamos la congruencia se encuentra siempre mediada. Este hecho es el que vamos a señalar en la filosofía de Hegel.

La congruencia es un concepto propio de la epistemología hegeliana, aunque también del idealismo alemán, representada en un primer momento por la propuesta de Fichte.³⁵ Su acepción más común, profusamente empleada por Hegel en toda su obra es *Übereinstimmung*.³⁶ Dicho concepto tiene su origen en Schelling, quien lo emplea especulativamente para equiparar, dicho sea de paso congruentemente, las dos realidades de la Naturaleza y el Espíritu.³⁷ La diferencia fundamental entre los sistemas de Schelling y Hegel consiste en la utilización del Absoluto en relación con la indiferencia. Esto supone para Schelling que: «Ha de darse algo universal mediado en nuestro saber, que sea simplemente el fundamento del saber».³⁸

Lo que separa el sistema de Schelling y el de Hegel es la aplicación del concepto de congruencia al proceso de constitución especulativo de la realidad. Para Hegel el «Absoluto ha de sernos útil»³⁹ y, en este sentido, es algo más que un principio que *ab origine*, pone en marcha toda la realidad. De este modo quedaría truncada la concepción de límite como limitación que señalábamos para Anaximandro. Más bien al contrario, el Absoluto es una instancia cualitativa en la que se juega el contenido de la realidad. Dicho con términos simples, en el Absoluto es donde se produce la

³⁵ Hecho que señala Hegel en la *Ciencia de la Lógica*: «En la representación abstracta de la filosofía kantiana, al menos de sus principios en efecto, en la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, el progreso infinito del mismo implica el origen y el final. Al primer fundamento de dicha representación, Yo=Yo, sigue una segunda por ello incondicionada, la contraposición no-Yo» *G.W. 11 Wissenschaft der Logik I. Die objektive Logik* (1812/13) (*W.d.L.*). HOGEMANN, F. y JAESCHKE, W (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1978. *G.W. 11 (W.d.L.)*, p.146, 3-7.

³⁶ Para el concepto congruencia señalo el término *Übereinstimmung* que se suele traducir como equivalencia, o armonía y no como se realiza equivocadamente en el sentido de «coincidencia», para la que el alemán indica con *Zusammenfallen* un término más adecuado. DUQUE, F. «Hegel: de las complicadas relaciones entre la ciencia y las ciencias» *Themata* n° 17, 1996, pp.167-197: «Esa necesaria concordancia (*Übereinstimmung*) ha de ser en verdad, sigue Hegel: ‘un acuerdo (*Einstimmung*) debido a que, por fuerza interior, la razón se configura (*gestaltet*) a sí misma como (*zur*) naturaleza’ (*Diff.* 4,8). La diferencia es tan sutil como relevante (y apunta ya implícitamente a la futura e irreversible divergencia entre Schelling y Hegel). *Übereinstimmung* entre razón y naturaleza significa que ambas concuerdan en algo, hundiéndose sus diferencias en ello como en un *tertium quid*» DUQUE, art. cit., p.178.

³⁷ SCHELLING. F.G.W. *System der transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner, 2000. «Todo saber se refiere a la congruencia (*Übereinstimmung*) de algo objetivo con algo subjetivo». *Introducción*, §1., op. cit., p.9. Pero Schelling no indica una mera relación de congruencia entre términos, sino que señala en la *Primera sección del principio del idealismo trascendental* (op. cit., p. 23), que la realidad en consonancia con la primera congruencia, se compone de proposiciones (*Sätze*) que son mediadas y que constituyen el principio del Saber, de la Ciencia (*Wissen*). De esta forma, el Absoluto por indiferencia es el marco donde se produce toda la realidad especulativamente y constituye, por tanto, su límite.

³⁸ *System der transzendentalen Idealismus*, op. cit., p.23. Además Schelling efectúa una interpretación de la Armonía preestablecida de Leibniz que, a su juicio, ha sido malinterpretada (op. cit., p.48). La escisión definitiva entre Schelling-Hegel se produce con el *Differenzschrift* (*G.W. 4. Jenaer Kritische Schriften*). BUCHNER, H. y PÖGGELER, O. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1968, pp.1-92).

³⁹ El Absoluto es una herramienta para el conocimiento de la realidad: «En el sistema como una organización de proposiciones puede verse el desarrollo que tiene el Absoluto en él, el cual fundamenta la reflexión, [y que] dicha reflexión exista también según el modo [en que se de] el más elevado fundamento absoluto» *G.W. 4 (Diff)*, p. 23, 24-27.

convertibilidad y, por ende, la mediación entre forma y contenido, expresados en una proposición fundamental $A=A$. De su doble interpretación se extraen la unidad del sistema, si se interpreta como fórmula proposicional « $A=B$ » y la diferencia si, por el contrario, encuentra su sentido en la expresión « $A=A$ ».⁴⁰

La identidad responde a la fórmula « $A=B$ », cuyo sentido contradictorio reside en la coincidencia entre los términos particulares que se contienen en ella, caracterizados como signos distintos. Precisamente la polarización de los términos A y B, expresados a través de su reunión por la igualdad central («= \langle) a la que Hegel llama *Übereinstimmung* y que ejerce de término mediado, permite que éstos sean sintetizados. En el caso contrario, cuando nos referimos a la diferencia, ésta se manifiestan en la fórmula: « $A=A$ ». Dicha fórmula expresa la diferencia que surge de lo absolutamente igual y se representa en cada término por el signo «A». Entonces, nos referimos a la diferencia entre forma y contenido que se hace explícita al distinguir, reunidos sin embargo bajo un mismo signo «A», dos realidades contradictorias.

El Absoluto es, por tanto, una herramienta de mediación de la realidad. Es el espacio donde se juegan los principios y el límite de la realidad. Por ende, la congruencia es una propiedad interna del sistema hegeliano que lo encamina hacia su desarrollo en las distintas figuras (proceso de exteriorización, *Ausserung*) y lo obliga a contraerse (o retornar, *Rückkehr*) a la instancia de la que surgió: del propio Absoluto.⁴¹ Dicho retorno se efectúa de dos modos distintos. En primer lugar, del Absoluto surge la forma esencial que es la proposición $A=A$, de cuya lectura se expresan la identidad y la diferencia, las cuales constituyen el contenido de toda la realidad. En un segundo momento, el contenido va adquiriendo formas particulares en todas y cada una de las Figuras (*Gestalten*) o configuraciones que la determinación le permite. Finalmente, cuando llega a su culminación en el Espíritu, no le queda más remedio que retornar a la forma de la que surgió, vaciándose del contenido que ha ido adquiriendo y el cual supone un lastre para su desarrollo. En el Absoluto se encuentran, eso sí cualitativamente, la forma esencial y el contenido efectivo de la realidad.

4. CONCLUSIÓN

La compleja noción de límite, desarrollada en su amplio espectro en la filosofía de Hegel, produce una cierta perplejidad a la hora de emitir conclusiones siempre difíciles cuando tratamos sobre esta problemática.

En primer lugar, las relaciones que Hegel establece respecto de la noción de límite, entre el término impulso (*Trieb*) y la realidad que se produce en el concepto (*Begriff*) se muestran muy complejas. Comenzando por la última de ellas, Hegel señala que todo lo que se encuentra conceptualizado está, por ende, atado a la realidad.⁴² Por

⁴⁰ G.W. 4, (*Diff*), pp.23-27.

⁴¹ «Lo verdadero es el todo. Pero este todo lo es sólo a través del desarrollo de su Esencia completa. Ha de decirse que es esencialmente resultado del Absoluto» G.W. 9, (*Phä*) §20, p.19, 12-14

⁴² Este es el sentido que encuentra el sustantivo alemán *Begriff*, en relación con el verbo del que proviene *sich begreifen* que significa atar, encadenar y atrapar. Por este motivo el concepto constituye el límite real de las cosas. Así cuando conceptualizamos una realidad la dotamos de un sentido que la «atrapa». Del mismo modo sucede en el respecto lingüístico. En el momento en que conceptualizamos un término, lo circunscribimos a una realidad y, por tanto, lo atrapamos en ella. Para liberarlo, hemos de

este motivo podemos decir que en la epistemología hegeliana el concepto es el límite inferior de la realidad, puesto que no podemos ir más allá de él. En este sentido, de la concepción del límite absoluto de lo real, surge una paradoja que Hegel ubica en última instancia en la *Fenomenología del Espíritu* y que trata de la conceptualización del Absoluto. La propuesta de Hegel es muy simple y consiste en una proposición de este tipo: cómo conoceríamos una realidad tal que se denominase Absoluto, si no pudiéramos conceptualarla. Sólo de este modo, conceptualando el Absoluto, somos capaces de conocerlo y de expresar en él el límite superior de la realidad. El único problema sería encontrar una forma adecuada de conceptualización para una instancia que es cualitativa y cuyo contenido esencial es la sustancia, tomada al completo. El único modo lícito que encuentra Hegel para conceptualar el Absoluto pasa por convertirlo en una proposición, de la cual se extraen simultáneamente la unidad y la diferencia, gracias precisamente (dicho sea de paso) a la congruencia establecida entre los términos que la componen.

Realizando una metáfora espacial, habría dos límites epistemológicos en Hegel: el Absoluto por arriba y el concepto por abajo. Aunque hemos de advertir, que dicho Absoluto no se encuentra al margen de la realidad, en un mundo trascendente ni es tampoco un trascendental (al modo leibniziano o kantiano). El Absoluto es una realidad límite y, como tal, el respecto cualitativo de la experiencia. En él se produce, como ya hemos mostrado, la congruencia (*Übereinstimmung* o proceso de convertibilidad) de la forma y del contenido de la realidad, mediante el tránsito que se produce de la una en la otra. Este movimiento configura el proceso de desarrollo especulativo de la realidad.

En la dialéctica de la forma y el contenido reunificado de la realidad, que es donde se juega la experiencia mediante la fijación del concepto, el *Espíritu* puede determinarse como la realidad privilegiada, a partir de la cual se acota el sentido del proceso de su desarrollo. De esta forma Hegel se refiere al devenir:

«El *Espíritu* que es en-y-para-sí distinguido en sus momentos, es *Ciencia* existente para-sí, lo conceptualado (*Begreifen*) [atrapado] principalmente que, como tal, aún no ha surgido [como] la sustancia o que no es aún en sí mismo *Saber* absoluto». ⁴³

La Ciencia, el Saber de lo real (*Wissen*) requiere de un impulso interno (*Trieb*) que favorezca su desarrollo completo. Entonces el cuestionamiento sobre los límites, trata del carácter de los elementos de la experiencia que, reunidos en el concepto, permiten la generación de una realidad acorde con ellos. El único modo de conjugarlos sería que tales elementos, realidades e incluso contradicciones que se producen al nivel de lo interiorizado, sean compatibles entre sí. Esto es, que entre todos no colapsen la sustancia y, mucho menos la clausuren. Así pues, el *Absoluto* no será la meta final de la realidad ni su acabamiento sino, por el contrario, constituirá el principio de la diversificación, del ser-otro y de la experiencia. Para este cometido sirve la proposición especulativa.

transformar su contenido en otro (y conceptualarlo de forma diferente) o bien cambiarlo por otra realidad. En el segundo de los casos realizamos una metáfora.

⁴³ G.W. 9 (*Phä*), p.428, 22-25 (Capítulo *Saber Absoluto*).

El impulso final que recibe la realidad es meramente interno, señalando Hegel con esta distinción la imposibilidad de alcanzar un momento más allá del Absoluto. Toda la realidad se juega en el interior del sistema, del mismo modo que la experiencia encuentra su límite en la coincidencia con el impulso que la genera.

Por los motivos que aducimos anteriormente podemos decir que la realidad es para Hegel un camino de ida y vuelta cuyo límite, como sucede en la cinta de Möbius, permite recorrerlo infinitamente por ambas caras, aunque efectivamente se transite sólo por una de ellas. El sistema de Hegel es una paradoja de lo real y su límite se encuentra en la infinitud cualitativa del Absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

- BUSTAMANTE, M. A. Y OPAZO, P. A. «Aproximación epistemológica al concepto de congruencia, sistema, organización y empresa». Universidad de Talca, Chile, 2003.
- CAMERON, J. *Avatar* (2009). 20th Century Fox, 162m.
- DIELS H. Y KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1952.
- DUQUE, F. «Hegel: de las complicadas relaciones entre la ciencia y las ciencias» *Themata* n° 17, 1996.
- DÜSING, K. «Idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins» *Hegel Studien* n° 28, (1993).
- FONNESU, L. en *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Roma-Bari: Laterza 1993.
- HEGEL, G.W. *G.W. 4. Jenaer Kritische Schriften*. BUCHNER, H. Y PÖGGELER, O. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- HEGEL, G.W. *G.W. 9. Phanomenologie des Geistes (Phä)*. BONSIEPEN, W Y HEEDE, R. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- HEGEL, G.W. *G.W. 11 Wissenschaft der Logik I. Die objektive Logik (1812/13) (W.d.L)*. HOGEMANN, F. Y JAESCHKE, W (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- HEGEL, G.W. *G.W. 14.1 Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- HORSTMANN, R.P. «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption». *Philosophische Rundschau*, n° 19 (1972).
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. München-Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegel Studien Beiheft* n° 8. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1970.
- LEIBNIZ, G.W. *Die philosophischen Schriften*, GERHARDT, C. J. (Ed.) 7 vols. Hildesheim: Olms, 1965
- LEIBNIZ, G. W. *Elementa iuris naturalis*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- PÉREZ QUINTANA, A. «Posibilidad según condiciones y necesidad en la Lógica de Hegel». *Anales del Seminario de Metafísica XVI* (1981).
- PÉREZ QUINTANA A. «Física y metafísica en Leibniz». *Laguna. Revista de Filosofía*, n° 18-19, 2006.
- SCHELLING. F.G.W. *System der transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner, 2000.
- SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis pirrónicas*. Sartorio Maulini R. (trad.), Madrid: Akal, 1996.
- SPINOZA, B. *Spinoza Opera*. Gebhardt (Ed.) Heidelberg: C. Winters, 1972.
- SCHNEIDERS, W. «Naturrecht und Gerechtigkeit bei Leibniz» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 20: 3/4 (1966: July/Dec).
- SCHRADER, W. «Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza y Hobbes» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 31: 4 (1977: Okt/Dec).

