

ILDEFONSO MURILLO (ED.)

La filosofía práctica

EDICIONES DIÁLOGO FILOSÓFICO
Colmenar Viejo
(Madrid)

2014

EDICIONES DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS
Colección Jornadas 9

© 2014. Ediciones Diálogo Filosófico
Corredera, 1
Apartado de Correos, 121
28770 Colmenar Viejo (Madrid)
Tlfo.: 610 707 473
Fax: 918 462 973
E-mail: dialfilo@hotmail.com

Diseño de Cubierta: Sandra Alonso García
Escuela de Atenas (Rafael)

Maquetación CD: María Teresa Lázaro Pro

I.S.B.N.: 978-84-616-8474-8
Depósito Legal: M-5328-2014

Imprime:
Imprenta KADMOS
Salamanca, 2014

COMUNICACIONES PRESENTADAS EN
LAS IX JORNADAS
DE DIÁLOGO FILOSÓFICO

ÍNDICE

COMUNICACIONES PRESENTADAS EN LAS IX JORNADAS DE DIÁLOGO FILOSÓFICO

I FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

Historicidad del hombre y fuerza ontológica de la ética	249
FERMÍN MUÑOZ ATALAYA	
El enigma de la libertad	257
JOAN CUSCÓ I CLARASÓ	
Sobre un punto de vista heurístico concerniente al problema de la libertad en el universo humano.....	267
JOSÉ IGNACIO MARTÍN GARCÍA	
La autonomía moral” como disolución de la Ética	273
ÁNGEL BELEÑA LÓPEZ	
Una est-ética de vida. Las encrucijadas de la palabra y el silencio	281
LUÍS ARMANDO LATORRE RODRÍGUEZ	
Incidencia de los procesos sensoriales, afectivos, cognitivos y valorativos en la captación de valores éticos	287
RAMÓN ROSAL CORTÉS	
Ecotectura para la ética	299
PEDRO JOSÉ HERRÁIZ MARTÍNEZ	
Una valoración crítica de la ética consecuencialista de Jonathan Glover	307
VÍCTOR PÁRAMO VALERO	
Aproximación histórica a la fundamentación antropológica de la moral	315
PEDRO LUÍS BLASCO AZNAR	
Felicidad en Aristóteles: saber para saber vivir	323
JOSÉ MANUEL CHILLÓN LORENZO	
Discusión sobre el ideal de vida feliz en la <i>Ética nicomaquea</i> de Aristóteles	337
JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO	

Por qué leer nuestros clásicos: el Filósofo Autodidacto contra el Homo Islamicus	345
ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN	
Acerca del supremo bien, o lo que es lo mismo, sobre la vida del filósofo Boecio de Dacia	355
PILAR HERRÁIZ OLIVA	
Nomología y eudemonología: en torno al principio de la moral en la Filosofía de Rosmini	365
JACOB BUGANZA TORIO	
Reconocimiento y alteridad en L. Feuerbach. El impulso de felicidad como principio de la moral.....	381
JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ	
¿Fundamentación religiosa de la ética? El sentimiento de piedad en la filosofía de V. Soloviov	389
JOSÉ MARÍA VEGAS	
La fundamentación de la moral en K. Lorenz	397
MARCELIANO ARRANZ RODRIGO	
La ética de Unamuno	403
ARMANDO SAVIGNANO	
Miguel de Unamuno: el valor de ser persona en la era global	409
JOSÉ MARÍA CALLEJAS BERDONÉS	
La ética de Aranguren, una ética de la vocación en la escuela de Ortega	415
CARMEN HERRANDO	
Miradas: Kierkegaard y Levinas.....	429
ÁNGEL VIÑAS VERA, SS.CC.	
La crítica de Ross al Consecuencialismo ético de Moore: Una aproximación al concepto de “lo correcto” en ambos autores.....	435
ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR	
La Explicación Natural Post-materialista de los Juicios Morales según Thomas Nagel.....	441
MOISÉS PÉREZ MARCOS	
El sacrificio como «salvación» de la razón práctica en Jan Patočka.....	449
IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ	
La libertad trascendental como fundamento del saber práctico. (Apel y Polo frente a Heidegger).....	455
CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI	
Lo patético de la filosofía práctica. Hacia una concepción triasiana de la praxis	463
JONATAN CARO REY	

II ÉTICAS APLICADAS

Las éticas analógicas como mediadoras entre las éticas materiales y las formales	477
JUAN ANTONIO GÓMEZ GARCÍA	
Realidad y hombre en la Era Digital. El olvido de la realidad	487
ALBERTO RAFAEL LEÓN RAMOS	
Lo que importa en la supervivencia: el concepto de interés prudencial racional en Parfit y Unger.....	497
JOSÉ ÓSCAR BENITO VICENTE	
Responsabilidad y educación: Hacia una ética de la responsabilidad narrativa	505
LOURDES OTERO LEÓN	
Meliorismo eugenésico. Interrogantes éticos del nuevo escenario biotecnológico transhumanista	513
TERESA SÁNCHEZ SÁNCHEZ	
Apuntes para una bioética laica: el lugar de la verticalidad razonable en el horizonte deliberativo de la Bioética	523
JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ	
Nuevos retos para una ética aplicada al deporte: Julian Savulescu en torno al dopaje genético.....	533
RAÚL FRANCISCO SEBASTIÁN SOLANES	
Nuevos retos de la filosofía práctica: un estudio general de la neuroética	541
ÁLVARO GARCÍA RENDO	
Aportaciones a la neuroética de los antecedentes filosóficos de la relación emoción-Razón.....	547
DANIEL VTE. PALLARÉS DOMÍNGUEZ	
La necesidad del filósofo como profesional de la ética aplicada: mediación familiar	557
NICOLÁS PAZ ALCALDE	
Una aproximación operativa a la ética del <i>Management</i>	563
JAVIER LÓPEZ-VILLALTA MARTÍNEZ	
Fundamentos teóricos de la práctica coeducativa en la Educación Secundaria	571
GUILLERMINA REVUELTA FERNÁNDEZ	

III FILOSOFÍA POLÍTICA

Recuperar la política: lo público como espacio de los asuntos humanos.....	581
JULIÁN GARCÍA LABRADOR	
Jóvenes, política y compromiso: un camino de santidad y perfección.....	587
DR. RODRIGO COLARTE OLIVARES Y Pbro. DR. HERNÁN ALBERTO ENRÍQUEZ ROSAS	
Fundamento filosófico de la relação. Poder e ética	595
AMILCAR COSTA P. MESQUITA	

Una «Metáfora» emergente en la filosofía política: el «reconocimiento», o la nueva gramática de los conflictos sociales	607
JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR	
<i>Galeato pro politica philosophae</i> : denuncia de su acoso y defensa de su valía teórica y práctica	615
ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN	
La quête du «bonum publicum» au cours des étapes de l'Art de Raymond Lulle	623
DR. CONSTANTIN TELEANU	
El Pensamiento Político Leibniziano en nuestra época	641
SERGIO RODERO	
Tiranía y religión: Dioniso en Tebas.....	655
ÁNGELA NAVARRO GONZÁLEZ	
Causalidad Natural y Voluntad en Hobbes. Fundamento Metafísico del Absolutismo.....	663
MARÍA SOCORRO FERNÁNDEZ GARCÍA	
El presidente: Análisis de la Autocracia	669
DIEGO MÁRQUEZ CASTRO	
La ética ante el mundo globalizado: de las fronteras del yo a la comunidad del nosotros ...	675
OLGA BELMONTE GARCÍA	
La utopía socio-política desde la perspectiva de la alterglobalización y ante el reto de una nueva comunidad humana mundial.....	683
FRANSISCO JAVIER CRUZ LENDÍNEZ	
Representación y democracia. Hacia una superación de la idea privatista de representatividad	691
JOSÉ MARÍA CARABANTE	
La Filosofía del estado de bienestar en un mundo globalizado	697
MANUEL ÁNGEL GÁMEZ GARCÍA	
La Ecumenética en Edith Stein	705
MARIA DEL CARMEN CUESTA PÉREZ	
El sueño lúcido de una democracia marco.....	711
NATALIA PLÁ VIDAL	
Democracia y religión en la obra de Jürgen Habermas.....	717
DAVID LANA TUÑÓN	
Pensar extensivo, Minoría y deliberación. Un Desafío ético para la Democracia	725
ALICIA MARIA DE MINGO RODRÍGUEZ	
Cooperación, cambio climático y crítica al individualismo radical	739
CARMEN VELAYOS CASTELO	

I FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

HISTORICIDAD DEL HOMBRE Y FUERZA ONTOLÓGICA DE LA ÉTICA

FERMÍN MUÑOZ ATALAYA
Badajoz

INTRODUCCIÓN

Parafraseando “ad libitum” a Kant, la historicidad sin el hombre está ciega, y el hombre sin la historicidad está vacío. Separados sufrirían una mutilación ontológica¹. Y es que la historia no es algo externo o exterior que resbala sobre el hombre, sino que forma parte de su ser. Zubiri inserta la historicidad en el ser del hombre de tal manera, que prescindir de la temporalidad en la concepción del hombre es mutilarlo².

La historicidad tiene como ingrediente privilegiado el tiempo, no como χρόνος, tiempo extrínseco o de calendario que se desgarrar del papel sin desgarrarnos nosotros. Se trata del tiempo como καιρός, tiempo que es paladar de la historicidad, oportunidad irrepetible, autorrealización, tiempo que corre por nuestras venas y que, al desgarrarse, nos iríamos nosotros con él³.

CUERPO DEL TRABAJO

HISTORICIDAD

De forma positiva, la historicidad es el viaje ontológico que el ser humano inicia, bien desde el seno materno (es vida humana en acto y no en potencia), bien como agente-autor-actor de su propia historia. Pues bien, este viaje tiene dos dimensiones: de esencia (*operari sequitur esse*) y de historicidad (*esse sequitur operari*). Sólo desde la prioridad de la esencia afirmamos la historicidad. El hombre, esencia abierta, no es una existencia sin esencia. Juan Pablo II nos advierte de la

1 Cfr. Fermín MUÑOZ ATALAYA, *Persona e historia, claves de la trascendencia: dialéctica “totalidad-fragmentación”*, Lección inaugural curso académico 2008-2009 en Centros Educativos de la Archidiócesis, Academia Collectio, Arzobispado de Mérida-Badajoz, Badajoz, 2008.

2 Cfr. José M. de ESTRADA, “El hombre: su naturaleza e historicidad” en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo 2, Mendoza, Argentina, marzo-abril, 1949.

3 Vital la distinción entre lo histórico como “*historisch*” y lo histórico como “*geschichtlich*”, según la concepción de la historia sea como *Historie* o como *Geschichte*. Cfr., entre otros, Simón MARCHÁN FIZ, *La estética en la modernidad. De la Ilustración a la crisis del estructuralismo*, Alianza Editorial, 1992, pp. 140-141.

peligrosa “barba de Platón” a propósito de la historicidad: “la gran sensibilidad que el hombre contemporáneo muestra por la historicidad y por la cultura, lleva a algunos a dudar de la inmutabilidad de la misma ley natural y, por tanto, de la existencia de normas objetivas de moralidad válidas para todos los hombres de ayer, de hoy y de mañana (...) No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esa misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este ‘algo’ es precisamente la naturaleza del hombre: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser”⁴.

Por la historicidad podemos afirmar con Ortega y Gasset que el hombre se compone de lo que tiene y de lo que le falta⁵: la vida nos ha sido dada, pero no nos ha sido dada hecha; es como una tarea constante.

El hombre es, pero no está hecho; está ahí, pero no es un *factum* sino un *fieri*; existe, pero ha de realizarse. Y ello, de tal manera, que según sean sus acciones, sus opciones, así será el resultado de su autorrealización. Su comportamiento configurará su personalidad, término y concepto metafísico más que meramente psicológico; el tipo de acciones que realice nos dará el perfil del sujeto resultante.

Si el hombre es un “fieri”, ¿carece de criterio de certeza fijo, seguro y universal sobre el que asentar la vida humana?⁶ La vocación ontológica a su autorrealización (ya sabemos que está “haciéndose”), no significa que el hombre esté a merced de todo vaivén como si no fuera una esencia que, en el plano ontológico o metafísico, sería el código genético de su caminar: *operari sequitur esse*. ¿Podría el ser seguir al obrar? En el fondo está la riqueza ontológica del hombre: construirse su propia personalidad; tiene que realizarse (existencia e historicidad) de acuerdo con lo que es (esencia). Es el hombre, en expresión de Cencillo, una entidad inconclusa abierta a la realización de posibilidades, y, según Zubiri, una realidad relativamente absoluta. En el fondo, ambos filósofos coinciden en predicar del ser humano la “historicidad”.

Desde la terminología zubiriana⁷, la “personalidad” se mantiene en la tarea ontológica de configurar la “personalidad” que ha de ir cobrando al realizarse como persona. El hombre ha de ser siempre el mismo (**personalidad**) sin ser siempre lo mismo (**personalidad**). Pues bien, esta personabilidad es la esencia (hombre) y

4 JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, Madrid, San Pablo, 1993, nº 53, pp. 74-75.

5 José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Austral, Espasa Calpe, 1973, p. 62.

6 Cfr. José FRANCO BARRO, “Desfondamiento, dinamicidad y orientación ética. Esbozo de la concepción del hombre en L. Cencillo”, en: *Anthropos. Venezuela*. Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Caracas, Librería editorial salesiana, 1996, pp. 77-96.

7 Cfr. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza Editorial FXZ, 1991, pp. 273-275; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, pp. 46-50, entre otras obras.

desde ella ha de viajar y cursar su tarea sin vacaciones ontológicas. Si desde el ser llegamos al obrar es para regresar desde el obrar al ser: si somos seres humanos y nos realizamos a base de opciones y posibilidades, ¿seguiremos siendo seres humanos? ¿El término “humano” como esencia ontológica (punto de partida) podría no identificarse con “humano” en sentido ético (punto de llegada)? Este “hacerse” implica un crecimiento no meramente orgánico; no se trata de un organismo que crece: son las posibilidades y decisiones personales los ingredientes de su crecer metafísico. Pues bien, en esta tarea ontológica, la ética juega un papel decisivo. Y no es que la dimensión moral se presente a un hombre ya hecho; la ética es uno de los ingredientes ontológicos con los que ha de contar el hombre en su historicidad para llegar a ser el mismo, aunque no siempre lo mismo. Ahora bien, ¿cuál sería la meta de este viaje ontológico?

El hombre se va haciendo en su vida, razón por la cual la vida es realización personal que se va plasmando en acciones que, al ser ejecutadas, propiamente hablando es la persona la que se realiza (la meta del sistema de posibilidades no es realizar cosas o acciones, sino realizar-se, ser persona personalizándose), y ello en una triple vertiente: como agente, como autor y como actor.

Como agente, el hombre realiza todos los actos de su vida: come, juega, estudia, piensa, ama... Son acciones de la sustantividad⁸ y no de sus respectivas facultades. Cada acción es algo del sistema entero, según el tradicional “acciones sunt suppositorum”. A pesar de ello, la vida no es un postmoderno paisaje de islas-acciones desconectadas: son acciones de una sustantividad, que es hilo conductor como agente y como coordinador. Todo esto quiere decir que la vida es argumental⁹ en el sentido de que ir viviendo es ir creando poco a poco la propia historia. Ahora bien, esas acciones las hace en un contexto vital: social, cultural, religioso, político..., que le viene impuesto y que ni ha escogido ni ha optado por él. Ni ha escogido estar en la vida, ni ha escogido el contexto vital. Vive implantado ya **en** la realidad **con** unas cosas y **con** unas personas que le han sido dadas. En este sentido, **la vida es duración**, que no es otra cosa que retener la propia realidad estando continuamente ejecutando acciones.

Como autor, **vivir es decidir** en cada momento no lo que vamos a hacer sino lo que vamos a ser. El hombre es autor de su vida. Yo soy quien configuro mi personalidad, dimensión metafísica antes y más que psicológica¹⁰. Cada persona, cada cosa es una posibilidad de la que sacar provecho ontológico. Por ser sustantividad, estas posibilidades las busco, las quiero (o no las quiero), me las apropio: hago de la vida de los demás una posibilidad de mi propia vida. La unidad de cohesión radica en que mi decisión actual está posibilitada por la anterior, y está haciendo posible la siguiente o posterior.

8 Es básica la distinción de Zubiri entre sustancia y sustantividad.

9 Cfr. Ricardo SÁNCHEZ GARCÍA, “Planteamiento metafísico del vivir humano en el pensamiento de Xavier Zubiri”, en http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_37.html

10 Cfr. Xavier ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 35; *Inteligencia y realidad*, edición citada, pp. 202-204; *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial FXZ, 1989, pp. 273-275.

Como actor, **la vida es destino, destinación**; la vida es representar el papel que me ha tocado vivir. Siempre hay circunstancias que hacen allanamiento de morada de la intimidad propia y personal del hombre. Pensemos en el azar, la suerte, el destino o el escenario donde representar su papel. Esto quiere decir que, por mucho poder de decisión, siempre hay un imprevisto que el destino “me destina” o me trae en suerte.

HISTORICIDAD Y NATURALEZA

Ya aludíamos a la fina sensibilidad del hombre de hoy a propósito de la historicidad, constatada por la *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II. Puede que para algunos pensadores la historicidad sea la alternativa a la metafísica; lo no definitivo y cambiante sustituye a lo fijo y permanente. ¿Podríamos decir que la historicidad es una dimensión metafísica? No lo negamos. El hombre no es sólo historicidad, también es naturaleza. Acentuar una sobre otra, cuando no negar una de las dos, nos presenta a un hombre que sería esencia sin existencia, o existencia sin esencia. Un hombre que se agota en la parcela de una cultura sin visos de continuidad y mismidad de sí mismo. Un hombre sin decisión y predeterminado o un hombre sin consistencia ontológica. El hombre no puede ser prisionero de ninguna de sus culturas. Esta excarcelación del hombre sólo es posible si la historicidad puede coquetear metafísica y epistemológicamente con la naturaleza. Y así es: el hombre es historicidad y naturaleza. Una imagen del hombre sumamente peligrosa es la de un ser humano como mero ser de hechos, sin valores, sin ideales a los que someterse y que intentar realizar. El hombre se ha visto reducido a hecho y a cosa, perdiendo su calidad de vida y de valor¹¹. Todo esto sería el hombre como naturaleza y sólo naturaleza. Y es que existen unos elementos estructurales permanentes del hombre, razón por la cual podemos hablar de normas objetivas de moralidad universal y permanente. En definitiva, historia y naturaleza, existencia y esencia, personalidad y personeidad, variabilidad y permanencia. Se trata, como decía Machado, de buscar el complementario “que marcha siempre contigo y suele ser tu contrario”. Con ello tendremos una filosofía de auténtico alcance metafísico, “capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”¹².

Ortega y Gasset expone tal complementariedad desde el binomio “racionalismo-relativismo”. Si asociamos “naturaleza” con racionalismo, ésta se queda con la verdad pero abandona la vida, mientras que el relativismo (historicidad) prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Y sigue diciendo el filósofo español: “nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos nos parece que sufrimos

11 Cfr. JAVIER SAN MARTÍN, “La fenomenología y la crisis de la cultura” en *Filosofía y cultura*, Edic. Moisés González, Madrid, Siglo XXI Editores, 1992, pp. 403-451.

12 Juan PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, Madrid, San Pablo, 1998, números 81-83, pp. 121-126.

una mutilación. Vemos con claridad lo que hay de plausible en una y en otra, a la vez que advertimos sus complementarias insuficiencias”¹³.

LAS POSIBILIDADES Y LA ÉTICA

El hombre es proyecto, es misión, proyecto impensable si el ser humano no tuviera la oportunidad de optar o preferir una posibilidad entre otras; aquí está la opción del hombre para ser distinto o igual que antes. Dicho con otras palabras, la oportunidad para cambiar. Matiza Zubiri que la posibilidad es el proyecto de una realidad¹⁴, y el hombre ha de saber cuál es la meta de su proyecto de ser y lo que va a ser. Optar por la posibilidad es apropiarnos de ella, sabiendo que, una vez apropiada, ejerce un poder sobre el apropiante. De lo contrario, habría caído en saco roto. Así pues, la angustia (Heidegger), la náusea o la nada (Sartre), el absurdo (Camus) no son meros estados psicológicos sino formas de ser. Prevemos qué tipo de ser resultaría en caso de optar por estas posibilidades y su apropiación consiguiente. **Tener que** realizarse no es opcional; realizarse en una forma o en otra, sí que lo es.

“Posibilidad” no es un mero posible o aquello que no reviste contradicción¹⁵. Posible es lo que el hombre, hic et nunc, puede hacer. En la edad media, dice Zubiri, era posible volar (nunca ha sido imposible), pero volar no constituía una posibilidad para el hombre medieval. Hoy tenemos posibilidades de las que carecía el hombre medieval: el avión, el ordenador y el móvil..., pero esto no se entendería sin la filosofía zubiriana del binomio “cosa real-cosa sentido”¹⁶. Es la cosa-sentido la que me ofrece las posibilidades de vida y la que, al asumirlas, va configurando a la persona. La sociedad misma se convierte en sentido ofreciendo posibilidades: las ofrecidas por los demás hombres y lo que estos hombres han hecho: pensemos en las de una urbanización, red de carreteras o el mismo “plan Badajoz”. La aspiración del hombre no se refiere a “aspiraciones de la vida” sino a la apropiación de posibilidades. Ahora bien, esta tarea de la apropiación de posibilidades supone una volición: opción o elección, porque el hombre no está predeterminado hacia una u otra posibilidad. Y aquí comienza la dimensión ética a introducir su punta de iceberg: si seguimos parafraseando a Kant, ahora desde otra perspectiva, diremos que el hombre sin la ética está ciego, y que la ética sin el hombre está vacía. Las acciones humanas, en cuanto libres, son correctas o incorrectas, porque repercuten impresionando al sujeto ontológicamente. De aquí que el sujeto, el hombre, va siendo el resultado de su propio quehacer. Pues bien, este carácter “impresionante” de las acciones en el sujeto es la eficacia de la ética, de convertir en “bueno”, en

13 José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Austral, Espasa Calpe, 1973, p.62.

14 Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial SEP, 1986, p.141.

15 Cfr. Germán MARTÍNEZ ARGOTA, *La historicidad en X. Zubiri y en I. Ellacuría*, internet documento MHTML87KB.

16 Cfr. Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial SEP, 1982, pp. 104-109; *Estructura dinámica de la realidad*, edición citada, pp. 160 y 227; *Inteligencia y realidad*, edición citada, pp. 59-60.

“justo” a quien realiza acciones correctas. Los actos dejan huella en el agente. Nos realizamos siguiendo una pauta, la ética, como también podía ser la religión.

Un primer momento de aterrizaje de la impronta ontológica de la ética y en un clima de urgente necesidad es la ética de la convivencia. Los demás, antes que realidades con las que hago mi vida, son realidades con las que estoy en convivencia¹⁷. Vivimos ontológicamente vinculados aunque nuestra relación social con ellos no pueda decirse que sea precisamente una convivencia. Ésta pertenece a la estructura de cada hombre: es una dimensión prioritariamente ontológica y no sociológica. Puesto que somos convivientes, hemos de realizarnos en convivencia: tal es el imperativo ontológico y no meramente social o moral. No dudamos de que el hombre es un ser racional; ahora bien, no se agota en ello el ser del hombre. El sentido ilumina parcialmente a la referencia, dice Frege, razón por la cual el hombre también es algo más: ser relacional (constitutivo, no consecutivo), ser-en-el-mundo, ser-con-otros.

El Profesor Mugerza, de quien me honro haber sido alumno de doctorado, hablaba de la organización de la humanidad bajo el diseño de una comunidad moral y no sólo legal como descripción del Reino de Dios en la tierra¹⁸. Y es que, en el fondo, los distintos pueblos no tienen motivo para mirarse como extraños. Se trata de una solidaridad que bien podemos llamar “ontológica” y no solamente afectiva. ¿No sería papel de la ética vivir conforme y en total coherencia con tal paradigma?¹⁹ El deber ontológico de la autorrealización no es ajeno al mismo Kant: nos consideramos agentes racionales y libres y, en consecuencia, debemos asumir los compromisos y obligaciones inherentes a tales seres. Dicho con otras palabras, la obligatoriedad de la moral se enraizaría en un imperativo ontológico: somos comunidad humana y hemos de realizarnos como tal. Ahora bien, comunidad, no a costa del individuo sino gracias a él. La virtud, que es *habitus operativus bonus*²⁰, incluye una disposición estable en vistas a la acción, para desembocar en el bien. Por su influjo en la conducta es ingrediente constitutivo de la identidad de la persona. Así, el que obra el bien es bueno; el que obra la justicia, es justo; el que la solidaridad, es solidario. Las acciones convierten al agente en lo que realiza. Alguien dijo que la necesidad de las virtudes se justifica por nuestra capacidad de ser muchas cosas, aunque estemos llamados a ser solamente una. Y es que el bien ético perfecciona, sentido óntico, al hombre como persona.

En suma, se trata de autocoherencia, según la noción orteguiana de “verdad”: coherencia consigo mismo. Si del nivel individual pasamos al de comunidad ontológica, afirmaremos que los distintos pueblos no tienen motivo para mirarse como extraños. Hermandad, fraternidad, igualdad, libertad...no son términos

17 Estructura dinámica de la realidad, edición citada, pp. 251-252.

18 Prólogo de la obra de Roberto R. ARAMAYO, *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 13-20.

19 Tengo desarrollado este punto en Fermín MUÑOZ ATALAYA, “El reino de Dios kantiano y el reino de Dios bíblico: ¿titubeo ontológico entre individuos y especie humana?” en: *Anthropos-Venezuela. Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación*, Caracas, Librería editorial salesiana, 1996, pp. 105-111.

20 Sto. TOMÁS, I-II, q. 55,a.3.

piadosos sino ontológicos. La condición de “hermanos” no es un mero contrato social ni depende de circunstancias. Ser hombre imprime carácter de fraternidad, lo cual es mirar a los demás como fines en sí mismos y no como medios-para, en versión kantiana.

CONCLUSIÓN: SOMOS LO QUE HACEMOS CON ACTO HUMANO.

Si las acciones configuran y van marcando al sujeto, ¿cuál sería el criterio ético? Un obrar ético realiza al ser humano como tal. Ahora bien, el criterio ético es realizar-se de acuerdo con la propia conciencia como elemento subjetivo, no subjetivista, de la moralidad y con la exigencia objetiva, centrada en el llamado **“principio de realidad”**²¹: el hombre ha de tener en cuenta los intereses y derechos intangibles de los demás, y ello, de tal manera, que nadie salga perjudicado: onticidad de la convivencia. Bastaría la repercusión nociva en una sola persona, aunque las demás salgan beneficiadas, para calificar como no ético tal comportamiento. Pero no se incluye sólo a las personas; también la creación entera (realidad animal, vegetal y mineral) se presenta como sujeto de y con derechos a no verse “molestada” o deteriorada. En definitiva, cuestiones éticas apremiantes son las guerras, la sanidad, el paro, la corrupción. Podríamos abordar la ecología, así como valorar también la vida humana desde el seno materno, versus la defensa de “especies protegidas”, pero esto no corresponde ya al objetivo de nuestro trabajo.

21 Cfr. J. FRANCO BARRO, lugar citado, p. 93.

EL ENIGMA DE LA LIBERTAD

DR. JOAN CUSCÓ CLARASÓ
Societat Catalana de Filosofia

Uno de los ejes de la investigación filosófica se sitúa en el ámbito de la actitud que adoptamos ante la vida, inseparable de una buena comprensión de la realidad y de nuestra forma de ser, que implica una reflexión sobre la ética y la política (el desarrollo de la filosofía práctica). En consecuencia, para esclarecer los fundamentos de la ética y de la filosofía política el filósofo no puede estar al margen de la investigación ontológica, y a ello dirigimos en nuestra aportación.

Si el pensar es un quehacer propio del hombre, la teoría y la práctica no pueden ser ámbitos disociados. El problema de la «praxis» (como vieron los presocráticos hace siglos y recordó Eduard Nicol en el siglo XX) es práctico y teórico a la vez. Y es fundamental en la sociedad actual, en la cual los avances de las neurociencias nos tienen que ayudar a andar con paso firme, en la incesante búsqueda de nuestro puesto en el mundo. Por ello debemos retomar los conceptos de «praxis» y de «póiesis» que ponen encima de la mesa la actividad productiva exclusivamente humana.

Rehabilitar o retomar las nociones de «praxis» y de «póiesis» permite acercarnos al ámbito de la libertad humana: a la actividad libre y propia de lo que denominamos «ser humano». Ellas se relacionan, directamente, con la actividad que nos hace singulares ante otras formas de vida y por ello tenemos que tener muy en cuenta lo que sabemos sobre nuestra constitución biológica y sobre el hecho de ser una forma de ser «biocultural». El diálogo entre filósofos y científicos es más importante que en otros momentos puesto que el siglo XX nos enseñó los efectos nocivos de su constante incompreensión. Por ello, en nuestra breve reflexión aparecerán filósofos como Eduard Nicol y Francesc Pujols y autores científicos como Paul Thagard, Irina Matveikova, Ignacio Morgado, John M. Henshaw, Roger Penrose y David Bueno para discutir los temas a partir de la pregunta por la libertad humana.

Ciertamente en nuestros días nos encontramos en una encrucijada para analizar estas cuestiones y en un buen momento para dar un giro copernicano al asunto. Retomamos las nociones de «praxis» y de «póiesis» porque permiten un marco conceptual alejado de muchos prejuicios actuales. La «**praxis**», como ligazón entre la teoría y la práctica nos permite, por ejemplo, dar cabida a la evolución del cerebro humano en relación a la actividad práctica y cotidiana de una persona. Un taxista desarrolla mucho el hipocampo (porque en la neuronas del hipocampo se almacenan los recuerdos de los espacios y de los lugares) y un

violinista desarrolla el área de la corteza cerebral donde se localiza el movimiento de los dedos de la mano izquierda (que son los que utiliza para modular el sonido) cinco veces más que una persona que no toque el violín. Por su parte, la noción de «póiesis» permite esclarecer las cuestiones relativas a la libertad y a la responsabilidad con más rigor y claridad. En palabras de Nicol, porque la «praxis» remite a una actividad netamente humana y su: «razón es una razón de ser»¹, y la noción de «póiesis» ubica la libertad en el ámbito de la producción y de la creación humana.

CEREBRO Y PERSONALIDAD

No hace falta recordar que uno de los grandes retos del conocimiento humano en el siglo XXI es la investigación del cerebro humano. A modo de ejemplo, podemos decir que en enero de 2013 la Unión Europea ha puesto en marcha el proyecto *Human Brain Project*, el cual se va a desarrollar a lo largo de 10 años y tiene en su dirección a la Escuela Politécnica Federal de Lausana con la colaboración de la Universitat de Barcelona, del Barcelona Supercomputing Center (con su superordenador *Mare Nostrum*) y la Universitat Pompeu Fabra y el Institute for Research in Biomedicine de Barcelona. E aquí un espacio común de investigación, de diálogo y de debate.

La puesta en marcha de estas investigaciones ha hecho revivir las viejas discusiones entre los materialistas y los dualistas. Sin embargo, a nuestro modo de ver, siguiendo los trabajos de Popper y Penrose, la solución se encuentra en una tercera vía: el pluralismo. El dualismo, el materialismo y el funcionalismo llegan a muchos callejones sin salida y tenemos que encontrar, a partir de los avances rigurosos de las ciencias, nuevas formas de pensar y de pensar-nos. Por ello apostamos por un intenso diálogo entre la filosofía y las ciencias y por incorporar a los discursos todo aquello que sirva para esclarecer la singularidad de nuestra forma de ser, por ejemplo a la música (como expresión más libre de la «póiesis»).

Una de las paradojas a la que nos referimos la encontramos bien presente en los trabajos de uno de los autores más acérrimos del materialismo: Paul Thagard: Su negación del libre albedrío choca con su defensa la necesidad de la autonomía del ser humano como una necesidad vital. Ello sucede por su mala utilización de conceptos filosóficos básicos y, como hace Dennet, por poner el acento en cuestiones metafísicas y religiosas que no tienen la importancia que ellos les dan. Nos referimos a la noción de «qualia» en Dennet y a la obsesión de Thagard por la inmortalidad del alma. Y en relación al funcionalismo podemos decir que desde los años 90 del siglo XX se ha visto en entredicho porque se constató que los procesos mentales son, al mismo tiempo, neuronales y computacionales. En consecuencia, que consideramos que tenemos que virar hacia un nuevo marco conceptual.

CEREBRO Y LIBERTAD

La influencia de la cultura en la evolución del cerebro humano es una pista sobre la necesidad humana de la cultura. Cada cerebro es único e irrepetible

¹ Eduard NICOL, *La primera teoría de la praxis*. México, UNAM, 2007, p. 74.

porque (1) lo es cada uno de nosotros y (2) porque la actividad que realizamos y un mismo cerebro no da la misma respuesta ante un mismo estímulo debido a sus conexiones internas y a su flexibilidad (ello implica que no se puede predecir con exactitud que circuitos neuronales concretos se activaran ni con que intensidad ni su duración). Asimismo, (3) hay un tercer factor que debemos tener en cuenta, según el cual, en el establecimiento de las conexiones neuronales de la parte más primitiva del cerebro (que controla los parámetros fundamentales para la supervivencia) es muy determinado, en el resto de neuronas (por ejemplo en todas aquellas implicadas en actividades singularmente humanas) el establecimiento de conexiones neuronales sigue un proceso muy similar al que hacen las hormigas para obtener alimento (por exploración y de forma no predeterminada). Y en cuarto lugar tenemos que recordar que la plasticidad cerebral se mantiene a lo largo de toda la vida humana (somos la única especie que no la pierde después de la pubertad). Por ello necesitamos un ambiente rico y estimulante que sea capaz de alimentar (favorecer) estas conexiones y, con ellas, las capacidades mentales de cada individuo (para que sean más libres y creativas). A lo largo de la evolución encontramos diferentes tipos de cerebros y de comunicación que abrazan desde los sistemas vivos más simples a los más complejos. Todos los seres vivos se comunican para sobrevivir. Los humanos también. La diferencia: en el cerebro y en las formas de comunicación. Las bacterias crean un «quórum sensing» mediante un vocabulario químico (instintivamente). Los primates antropomorfos y los cetáceos con estos mecanismos fisiológicos ya vistos y con palabras. Ahora bien, entre ellos y nosotros hay un salto cualitativo producido por: (1) el aparato fonador, (2) la corteza cerebral, (3) el estilo de vida y el ambiente y (4) algunas variantes genéticas implicadas en el lenguaje. Además conocemos que la plasticidad cerebral tiene que ver con el lenguaje y con las palabras (por ello las orcas llegan a su madurez lingüística a los tres años cuando se termina su plasticidad cerebral y en los niños humanos llega a los siete años cuando todavía es bien viva dicha plasticidad). Subiendo en la escalera evolutiva (como le llamaría Francesc Pujols) llegamos a los chimpancés, los cuales llegan a disponer de 150 «palabras» y pueden aprender, en cautividad, el lenguaje de signos. Además de la comunicación inconsciente de las bacterias también incorporan a la comunicación emocional y de objetos de los mamíferos los gestos y los gritos. Pero sus aptitudes se frenan porque desaparece también su plasticidad cerebral. Finalmente, los humanos (por nuestro cerebro, nuestro aparato fonador, nuestras relaciones sociales y la buena coordinación entre el movimiento y la música) desarrollamos la máxima complejidad del lenguaje. No sólo nos comunicamos sino que creamos y transformamos nuestra vida gracias al lenguaje. Y por todo ello estamos de acuerdo con David Bueno cuando establece que la libertad humana puede nacer del funcionamiento biológico del cerebro humano porque la evolución así lo ha favorecido.

EL CEREBRO Y LA MÚSICA

Para finalizar nuestra aportación vamos a centrar-nos en un aspecto concreto acerca de la libertad que tiene relación con la «póiesis»: la música. En primer lugar por el poco tiempo de que disponemos y en segundo lugar para recoger el guante

lanzado por Wittgenstein, para quién la ética, la estética y la religión comparten, en su relación con el lenguaje humano, el hecho de ser territorios especialmente delicados en el momento de establecer su ligazón con la realidad, lo cual es bien claro en relación a la música (y lo comparte la neurología). También, no vamos a silenciarlo, por nuestra formación y especial interés por la música. A través de la música queda claro que el cerebro no es un espejo donde el mundo externo se refleja sino un creador de realidad y, con ella, de libertad. Por ello, lo que vamos a apuntar brevemente tiene muchas consecuencias a nivel educativo y político. Además, hoy ya sabemos que tanto la música como el lenguaje tienen un origen evolutivo común a partir de una ancestral forma de comunicación que podemos compararla con la forma de la «música rap» de nuestros días y con la forma como hablamos a los recién nacidos. Asimismo, tanto la música como el lenguaje verbal comparten tres características fundamentales: (1) se basan en sistemas jerárquicos y combinatorios que permiten generar un número infinito de expresiones a partir de un número finito de elementos; (2) tienen asociado el movimiento gestual del cuerpo; (3) comparten un buen número de circuitos neuronales y (4) a pesar de que sabemos que la capacidad por establecer sistemas complejos de comunicación (como el lenguaje y la música) es innata y de origen biológico, también sabemos que el tipo de lenguaje que usamos depende, exclusivamente, del aprendizaje cultural. Por tanto, la música, se ubica en el punto central de un modo de ser humano que es biológico y cultural (biocultural). En una posición privilegiada para al tema que nos ocupa.

Junto a lo dicho tenemos que destacar, antes de pasar a cuestiones más concretas, dos aspectos más. En primer lugar, la música nos aleja completamente de cualquier dualismo, funcionalismo y materialismo ya que no es ni la expresión de un estado privado previamente existente ni se puede reducir a un fenómeno y un simple hecho computacional y pone bien clara la emergencia de una cualidad nueva a partir de un substrato complejo. Y la música es el objeto estético más complejo y que más perplejidad crea a la reflexión filosófica.

¿Por qué damos tanta importancia a la música? La respuesta será breve y basada en los resultados de las experimentaciones que la neurobiología o la neuroestética han desarrollado en los últimos años. Lo dice bien claro Jordi Auset en valorar la actividad musical desde las ciencias cognitivas: «Los científicos la consideran como una de las actividades más complejas que la mente humana puede llevar a cabo.»

- 1/ En primer lugar tenemos que hablar de tres aspectos fundamentales para la educación. Para un recién nacido el sonido es básico, muy especialmente por su capacidad de reconocer la lengua materna y sus entonaciones y emociones. Asimismo, se observa como el cerebro de los jóvenes músicos, por ejemplo cuando aprenden a tocar la guitarra mirando como lo hace un especialista activan las mismas zonas cerebrales que si lo estuvieran haciendo ellos mismos. Y junto a esta empatía descubrimos que cuando un aprendiz de música se imagina que está tocando una pieza o creando una melodía su imaginación activa los mismos circuitos neuronales que si lo estuviera haciendo de verdad y, además, en realidad aprende a hacerlo. Por tanto, aquí tenemos tres elementos importantes de la subjetividad humana:

el desarrollo de la emotividad, de la empatía y de la imaginación. Asimismo,

- 1.1/ Los humanos somos la única especie que puede sincronizar sus movimientos con la música. E aquí un elemento más que permite explicar la función evolutiva de la música para facilitar las relaciones sociales entre grupos de personas y
- 1.2/ se ha comprobado que si alguien escucha la música que ha aprendido a tocar mientras duerme se refuerza su aprendizaje. Ello ayuda al almacenamiento en la memoria, lo cual abre nuevas vías de investigación sobre el tema.
- 2/ En segundo lugar, que la música implica una activación global de todo el cerebro y equilibra la actividad de los dos hemisferios porque da más volumen y rapidez al cuerpo calloso que los une. Proporciona más eficacia. Con lo cual:
 - 2.1/ hay importantes cambios en la corteza cerebral de los músicos, a diferencia de los «no músicos». Unos pocos días tocando el piano o imaginando que lo hace reorganizan la corteza.
 - 2.2/ hay una mayor velocidad en la transferencia de datos entre un hemisferio y el otro en los músicos.
 - 2.3/ hay mayor concentración de materia gris en la corteza cerebral (en las áreas motoras, auditivas y audiovisuales que son las que intervienen en la producción y la percepción musical).

Estas tres constataciones realzan la estrecha relación entre forma y función presente en el cerebro, y su enorme capacidad de adaptación y plasticidad. Con ello vemos que los niños que saben música rinden mejor en los estudios, que mediante la música hay una mejor rehabilitación motora y del lenguaje después de un accidente cerebrovascular (como el ictus)..., para citar algunos casos interesantes.

- 3/ Por tanto, diremos que la música es una ganancia evolutiva. El cerebro humano por su complejidad y su plasticidad sin límites de edad necesita reforzar y desarrollar su máxima actividad con el lenguaje (por ello desarrolla, como propiedades emergentes, la mente y la consciencia). Nuestra subjetividad no la forma un cerebro sino un cerebro unido a un lenguaje, a una mente y a una consciencia. También el Alzheimer es debido a la plasticidad cerebral y el mejor antídoto que tenemos frente a él es un estilo de vida basado en: la vida intelectual activa, tener relaciones sociales (hablar, salir a bailar y hacer ejercicio) y beber vino tinto de forma adecuada (para evitar la oxidación). En consecuencia, el desarrollo de la actividad lingüística y de determinados estilos de vida no sólo acompaña sino que forma y transforma nuestra vida y nuestro cuerpo. Nos hace más libres y más aptos para la vida.

La experimentación alrededor de la música y de la creación sirve para acercarnos a una buena comprensión de la libertad humana y pone sobre la mesa un debate iniciado en Europa durante las décadas de 1920 y 1930, cuando ya era evidente que el modelo de humanismo vigente se había de reconstruir desde sus raíces, y en el cual participaron, entre otros, Huxley y Pujols, para quienes en lugar

de poner el acento en la idea de felicidad (para ser más libres) lo tenemos que poner en la belleza y en la verdad. Me parece que es un buen punto de partida en la situación actual y teniendo en cuenta lo que vamos sabiendo. Avanzar en el conocimiento para transformar el estilo de vida (no hay ética sin estética y viceversa) y, así, avanzar en la libertad². Cuestión, además, que viene rodada con la reflexión sobre la relación entre la música y la salud (mental y física) y, con ella, a estudiar como el humanismo sirve para realizarnos en nuestra forma de ser. Siendo las aportaciones de la ciencia el lugar de encuentro del debate porque de ella surge una visión compartida por todos sobre lo que es y lo que puede ser la realidad, para alejarnos del dualismo, del materialismo y del funcionalismo y construir el pluralismo a partir de un lenguaje común que nos abre a un diálogo franco y riguroso³.

Finalmente, para reafirmar la relación entre la creación artística y la libertad vamos a citar las dos metáforas citadas por muchos neurólogos. La primera dice que el cerbero es una orquesta sinfónica sin director y la segunda que el cerebro «se hace» a cada momento, lo cual quiere decir que la partitura de nuestra vida mental se escribe cada día con nuevas notas que dan lugar a una melodía siempre cambiante, una melodía que en gran parte podemos decidir. Lo cual me recuerda el concepto de «música» que tiene muchos pueblos de África, los miembros de los cuales ejecutan mientras caminan y viven melodías «infinitas» que nacen del ritmo de la vida⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- AADD, *Significado, emoción y valor. Ensayos sobre filosofía de la música*. Madrid: Antonio Machado libros, 2010.
- BUENO, David, *L'enigma de la llibertat*, València, Bromera, 2012.
- DAMASIO, Antonio, *El cervell va crear l'home*. Barcelona, Destino, 2010.
- ECO, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona, Debolsillo, 2012.
- FUSTER, Joaquim M., *Cortex and Mind*. New York, Oxford University Press, 2003.
- HENSHAW, John M., *A tour of the Senses*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2012.
- JAUSET, Jordi A., *Cerebro y música, una pareja saludable*, Almería, Círculo Rojo, 2013.
- MORGADO, Ignacio, *Emocions i intel·ligència social*, Barcelona, Mina, 2006.

² Vid. Joan CUSCÓ, «Pròleg.» *Francesc Pujols i la Filosofia*, Barcelona, PAM, 2012, pp.6-7.

³ Quizás por ello queremos recordar, ahora, las palabras del antropólogo Marc Augé: «La ciencia nos invita a volver nuestra mirada hacia los dos infinitos que fascinaban Pascal. Las fronteras de las otras galaxias, y la frontera entre la materia y la vida, trazan el horizonte científico del siglo que comienza. Pero estas nuevas fronteras son también el horizonte de la humanidad. Es esencial que su exploración no concierna solo a una elite del saber y el poder, sino que, a largo plazo, una revolución educativa mundial asocie a todos los humanos en esta nueva aventura.» Marc AUGÉ, *La comunidad ilusoria*, Barcelona, Gedisa, 2012, pp.44-45

⁴ Vid. Polo VALLEJO, *Mbudi mbudi na mhanga. Universo musical infantil de los wago de Tanzania*, Madrid, Edición del autor, 2004.

- MORGADO, Ignacio, *Cómo percibimos el mundo*, Barcelona, Ariel, 2012.
- NICOL, Eduard, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 2007.
- NICOL, Eduard, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, México, UNAM, 2007.
- NOGUÉS, Ramon N., *Déus, creences i neurones*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2007.
- RANDALL, Lisa, *Universos ocultos. Un viaje a las dimensiones extras del cosmos*, Barcelona, Acantilado, 2011.
- RANDALL, Lisa, *El descubrimiento del Higgs. Una partícula muy especial*, Barcelona, Acantilado, 2012.
- THAGARD, Paul, *El Cerebro i el sentit de la vida*. Tarragona: URV / Edèndum, 2012.

SOBRE UN PUNTO DE VISTA HEURÍSTICO CONCERNIENTE AL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN EL UNIVERSO HUMANO

JOSÉ IGNACIO MARTÍN GARCÍA

*Dedicado al profesor Chomsky, sin cuyo aliento y apoyo jamás hubiera
podido expresar estas ideas.*

Pocas cuestiones a lo largo de la historia de la filosofía teórica han gozado de la importancia que aún hoy posee para las ciencias sociales y humanas la pregunta a cerca de la libertad. El motivo de esta preeminencia radica en el hecho que, mucho más allá de su aparentemente exclusivo alcance ético, la respuesta a dicha cuestión aloja en su interior la respuesta al por qué somos humanos y al cómo podemos ser conocidos rigurosamente. Por tanto, el enigma de la voluntad libre constituye la duda ontológica y epistemológica fundamentales, y sólo mediante su contestación correcta las humanidades darán el paso decisivo hacia la comprensión y conocimiento válidos y adecuados para sus objetos y para sí mismas.

¿El ser humano y, de su mano, el universo o realidad humanos, son libres o autodeterminados? He aquí la pregunta a la que nuestro artículo tratará de responder. Una pregunta con respecto a la cual, y gracias al esfuerzo y a la audacia de los pensadores que han construido la historia de la filosofía teórica, nos hallamos hoy en la mejor de las disposiciones para acometer su resolución. Pues los errores y las derrotas acumulados en la conquista de dicha respuesta, finalmente, han desbrozado la perspectiva correcta para la obtención de la misma.

Dicha perspectiva consiste en una aproximación al problema desde la más íntima raíz del hecho humano, su racionalidad o mente. Una perspectiva y una raíz los cuales, en la actualidad, constituyen el enfoque y el objeto de la actividad filosófica y humanística de vanguardia (baste con citar las *ciencias cognitivas*, las *neurociencias* o la *teoría de la conciencia* para ilustrar esta afirmación).

En consonancia con sus tesis y resultados, definimos la mente humana como el *sistema computacional causal del espectro total de acción (pensamiento y conducta) del individuo*. Sistema (y por tanto una unidad) complejo, estratificado y con estructura de red integrado por todas las funciones o actividades efectivas o

posibles, es decir, ejecutadas o ejecutables por un individuo o ser humano¹. Red por tanto práctica, radicada en su cerebro y tematizable mediante:

-la descripción de los elementos y de la mecánica y dinámica de dicha red funcional,

-la descripción de la fisiología de dicha raíz o sede (cerebro) y

-la descripción de sus elementos y de sus mecánicas, dinámicas y fisiologías parciales (química y bioquímica, mecánica y biomecánica y dinámica y biodinámica) que componen su estructura orgánica y su abanico de posibilidades de acción.

Iniciando nuestra deducción, estableceremos a continuación una analogía que permitirá visualizar y comprender el contenido y el sentido de nuestras afirmaciones.

En el universo digital, el punto arquimédico de la programación o arquitectura informática coincide con la codificación, mediante lenguajes de programación diversos, de la funcionalidad predeterminada para todo programa u operación en base a una función matriz o sistema operativo del cual “colgarán” o mediante, para y desde el cual se ejecutará todo el comando (serie de órdenes secundarias) que agota el abanico de posibilidades de actividad de dicho programa.

Reflejando ahora la mente humana en el espejo que supone la inteligencia artificial respecto a la misma, consideramos absolutamente legítima la analogía de los dos modelos de mente o inteligencia –de hecho, una creadora de la otra- que establecemos a continuación: Del mismo modo que en la inteligencia artificial el abanico completo de posibilidades de acción que la definen y caracterizan se fundamenta, en un primer nivel, en la red operacional constituida por las diversas funciones o posibilidades de actividad dadas por la red de software y hardware del computador y, en un nivel más profundo (un nivel, diríamos, “ontológico”), en el sistema operativo que posibilita, sostiene y define a esas operaciones particulares y a la propia arquitectura de dicha red, del mismo modo decíamos, en la red computacional de funciones o posibilidades de acción que hemos definido como

1 Dichas actividades o posibilidades de actividad coinciden siempre con funcionalidades “complejas”, es decir, lógicamente *exigentes de* y fácticamente *constituidas por* una interconexión de diversas funciones o posibilidades de funcionalidad. Una interconexión o interdependencia que se hallará organizada, en consonancia con la naturaleza estructural reticular de la mente humana, en forma de redes interdependientes parciales (pero asimiladas o integrantes de una unidad-red total o global).

Es decir, la naturaleza y ejecutabilidad complejas que definen a cada una de las actividades efectivas o posibles que componen la unidad-red práctica Mente, en consecuencia con la morfología, mecánica y dinámica de la misma, se hallará configurada y podrá ser descrita mediante una heterogeneidad de subredes interdependientes, donde los diferentes componentes de cada una de dichas complejidades a ejecutar se hallarán combinados (1) manteniendo su ejecutabilidad parcial y (2) conformando la propia ejecutabilidad combinada que define a dicha funcionalidad compleja.

Un buen ejemplo para todo lo aquí afirmado lo hallamos en el hecho o actividad del lenguaje humano, una actividad integrada por un conjunto de operaciones (subredes) que abarcan desde la consecución de la capacidad simbólica y la simple fonación hasta, por ejemplo, la corrección gramático-semántica y pragmática (combinación regulada y pertinente) en la construcción y en la expresión de dichos signos.

mente humana hallamos igualmente, junto a su primer nivel (red efectiva de actividades ejecutadas o ejecutables por un ser-humano), un fundamento ontológico o *función matriz* para dicha red total de operaciones y para dicha arquitectura (reticular) de la propia mente.

Denominamos a este sistema operativo² que posibilita, sostiene y define a la complejidad práctica total determinada como mente, *experiencia consciente*³ o *conciencia*.

2 En informática, un Sistema Operativo (S.O) es un software que actúa de interfaz entre los dispositivos de hardware y los programas de software usados por el usuario para utilizar un computador. Por tanto, el S.O es el fundamento o principio de unidad e identidad de la heterogeneidad funcional hardware- unidad-red de software - softwares parciales en que consiste todo computador y proceso de computación.

Dicho S.O es el responsable de gestionar y coordinar las actividades o funciones radicadas en cada uno de los elementos hardware y en cada uno de los programas o software parciales que integran la capacidad operativa global de dicha unidad de computación. Además, el S.O es el software o actividad primaria al cargo de llevar a cabo el intercambio de los recursos, actuando así, en consecuencia con su descrita operatividad, como estación o raíz operativa (función matriz) para las aplicaciones o funcionalidades parciales o derivadas que se ejecutan en la máquina.

Por tanto, en cierto sentido, el sistema operativo es el software trascendental para la realidad de la propia computación ejecutada en nuestros ordenadores personales.

3 En consecuencia con la definición de la mente humana enunciada al principio de este epígrafe (una definición que la ha determinado como una red práctica, tanto a nivel elemental como global, de carácter complejo), su función matriz, la conciencia o experiencia consciente, obviamente deberá coincidir con una actividad u operación compuesta ejecutada por y para la propia mente.

En esta aparentemente modesta preposición “para” radica la entera justificación de su determinación como actividad matriz. Pues, de acuerdo con las tesis actuales en biología evolutiva (unas tesis que definen al *individuo como unidad del proceso evolutivo*) y de acuerdo con las afirmaciones de la ciencia de la conciencia contemporánea, el connatural ser consciente humano está integrado por un conjunto de funciones *interrelacionadas* las cuales, mediante su ejecución, lo fundamentan y describen. De entre todos los elementos de esta complejidad, lógicamente poseerá una preeminencia (y, por tanto, podrá ser determinado como su actividad primaria o matriz) aquél por acción del cual cada componente de dicha complejidad operativa y ella misma como totalidad devienen, en primer término, unidad o sistema, y, en segundo término, una unidad, en obligada consonancia con la naturaleza del sistema y de los elementos a los cuales fundamentará y por tanto definirá, una unidad decíamos *reconocida*.

Por consiguiente, debemos determinar como sistema operativo de la mente humana a la experiencia consciente o conciencia, pues la actividad que ejecuta ésta coincide, en primer término, con un comprender que interrelacionará (es decir, que convertirá en unidad) a la entera complejidad operativa en que consiste ella misma y a cada uno de los integrantes (funciones / subredes) parciales que la componen en cuanto red práctica compleja.

Ahora bien: en segundo y principal término, la conciencia o experiencia consciente efectúa a la vez en su propia acción un reconocerse (una experiencia) que convierte a su propia unitariedad global, a cada uno de sus componentes, a su misma acción de unificación y a todos los elementos y operaciones parciales fundamentadas en ella en procesos *percibidos*, es decir, en unos elementos y en un actuar de carácter objetivamente *consciente* (de aquí su designación, en la literatura científica de la teoría de la conciencia, como “correlato-Yo”). En virtud de este reconocerse estructural paralelo e indisoluble, podemos legítimamente asimilar a o identificar con la contemporáneamente aislada función e

Dicha conciencia, en tanto sistema operativo o función matriz de la mente humana será:

(a) necesariamente compleja y

(b) no coincidirá o podrá ser asimilada a ninguna operación o funcionalidad dependiente, por muy preferentes respecto al abanico total de acción o por muy similares respecto a ella misma que dichas dependientes funciones sean.

De hecho, tal y como designa el concepto informático “sistema operativo” aplicado mediante nuestra analogía a ella, su naturaleza de matriz coincide con un actuar originario o generador de carácter último, y por consiguiente, necesariamente primario y absolutamente global. Así pues, el posibilitar, el sostener en unidad y el definir que componen su actividad son ejecutados:

(a) mediante la primordialidad operativa de dicha función matriz o conciencia (*principio de ejecutabilidad primaria*) y

(b) mediante una transversalidad total de dicha primordialidad operativa en y para cualquier dependiente función o subred funcional ejecutada (*principio de coejecutabilidad absoluta*).

Existe pues, a primera vista, una evidente diferencia de grado, pero también y en principal término, una clara *diferenciación cognitiva*, tal vez incluso neurofisiológica (una diferenciación de carácter fisiológico que vendría justificada por la naturaleza orgánica del hombre la cual, no obstante, resulta imposible de mostrar en la actualidad -si ello fuera acaso posible⁴-) entre cualquier posibilidad o tipo efectivo de funcionalidad integrante del sistema práctico complejo mente y dicha experiencia consciente o conciencia.

En cualquier caso, desde los anteriores presupuestos, podemos afirmar que con el dato de la conciencia alcanzamos la actividad última de la mente humana en tanto unidad-red funcional. Por consiguiente, en tanto fundamento objetivo y último, afirmamos que no existe ningún tipo de operación concreta, real o posible, más allá de o bajo dicha actividad (una función, por otro lado, que se ejecuta o se

instancia “experiencia consciente” a la igualmente aislada hoy en día respecto a ella funcionalidad e instancia designada como “conciencia humana”.

Denomino *principio de homogeneidad* a esta unitariedad operativa de dicha, en apariencia, dualidad funcional. Una homogeneidad, es decir, una unitariedad de ambos niveles de actividad que se desprende directamente de nuestra argumentación y que, tal y como hemos podido observar, es de carácter absolutamente trascendental u ontológico-fáctico.

Así pues, la conciencia o experiencia consciente, en cuanto condición trascendental de nuestra realidad cognitiva o mental debe necesariamente, en primer término, ser objetiva, y en segundo y tercer término, preejecutarse y coejecutarse de manera absoluta junto a todas y cada una del resto de actividades complejas a las que basa, funciones que en su totalidad describen nuestro ser consciente.

4 En aras de las mínimas claridad y exhaustividad exigibles a toda comunicación científica, quiero ahora indicar que el concepto/hecho de conciencia o experiencia consciente humana desarrollado por nuestra posición coincide, tal y como ya habrá podido detectarse, con el modelo emergentista. Una hipótesis no reduccionista donde lo fisiológico permite pero no define, fundamenta pero no agota. Un modelo, según nuestro parecer, al que responde la propia naturaleza y características del fenómeno observado.

expande “*hacia abajo*” abarcando a todos y cada uno de los elementos integrantes de la complejidad práctica interrelacionada determinada como mente).

Ergo, afirmamos que la experiencia consciente o conciencia, en tanto sistema operativo de la mente humana, es autofundamentada o debe ser determinada como “Causa Sui”. Es decir: que la conciencia es, en tanto sistema operativo o función matriz, lógica y fácticamente, autodeterminabilidad. En palabras de la tradición del pensamiento occidental, afirmamos que *Ser-conciencia es, de una manera absoluta, ser-libre, autodeterminarse.*

Ahora bien, de nuestra argumentación se desprende directamente una consecuencia ontológica no contemplada hasta el día de hoy en la historia de la humanística teórica. Tal y como acabamos de mostrar, en cuanto ser consciente, todo individuo debe ser reconocido necesariamente como unidad autodeterminada. Una unidad, en tanto autodeterminabilidad consciente, que por tanto existirá o será fáctica (tal y como se observa cotidianamente) a través de una mecánica y una dinámica secuenciales de realización o existencia que denominaremos, tal y como ha venido haciendo la tradición filosófica contemporánea, autodeterminación. Por tanto, y en virtud de dicha secuencialidad, la autodeterminabilidad humana deberá hallar en un cuanto mínimo de existencia o realidad su unidad elemental. Denominaremos *decisión* a dicho cuanto mínimo o acto fundamental de la realidad del ser-humano.

Y así:

- en tanto experiencia o autodeterminabilidad conscientes;
- en tanto que dicha autodeterminabilidad constituye el principio o fundamento trascendental para su secuencia de autodeterminación consciente o existencia;
- en tanto que dicha existencia, en consecuencia con su mismo principio, es necesariamente cuantizada,

todo individuo y, de su mano, nuestro propio universo humano (un universo integrado y definido por los diversos sujetos, por sus pensamientos y conductas y por las diversas unidades colectivas que el acuerdo o enlace de dichos sujetos configuran) debe ser necesariamente determinado, fáctica o empíricamente, como una unidad y como un universo discontinuos.

Y así, a nivel epistemológico, los objetos que constituyen los datos a conocer por parte de las diversas ciencias sociales y humanas sólo podrán resultar efectiva y correctamente conocidos contemplando en su determinabilidad objetiva éste su trascendental⁵ ser libre (denomino *principio de corrección autodeterminista* a este hecho).

5 Mediante el adjetivo *trascendental* expresamos el rasgo definitorio radical de toda hipótesis postulada en cualquier discurso científico como fundamento o principio: por un lado, dicho principio o hipótesis, en tanto científica, debe tener una naturaleza empírica o testeable (-fáctica); por el otro, en tanto hipótesis fundamental o principio, dicha hipótesis basa, sostiene y define la facticidad de todos los objetos a los cuales fundamenta, siendo por tanto también una determinación ontológica-. Por tanto, como sinónimo de “trascendental”, usamos también el adjetivo ontológico-fáctico.

Es decir: en toda determinación humanística real o posible, singular o colectiva, siempre deberá hallarse incluido como componente intrínseco a las mismas (en virtud de su autodeterminabilidad, relatividad reflexiva e historicidad) el poder “*decidir y actuar –pensar y conducirse– no*”, es decir, el posible asignar en cualquier momento por parte de las unidades observadas un valor 0 respecto a dichas determinaciones (unas determinaciones que habrán sido asignadas, en el caso de ser ciertas, como de valor 1 por las mismas).

Por consiguiente, nos encontramos ante un *intervalo (y no ante variables excluyentes) de determinabilidad como contenido estructural para dichas determinaciones* o, en otras palabras, ante el hecho que toda determinación humanística, en tanto siempre referida a unidades discontinuas (autodeterminadas, relativas a sí e históricas), se halla de algún modo esparcida en el interior de ese intervalo y coincide en realidad con una distribución de la misma o *probabilidad*. Por tanto, la determinabilidad humanística no puede ser en ningún caso mecanicista (es decir, 0 o 1), sino que, necesariamente, será de carácter probabilista (es decir, de +0 a 1).

Finalmente, al hilo de nuestra aproximación heurística al problema de la libertad en el universo humano, damos respuesta a nuestra única cuestión. Pero a su vez, mediante ella, podemos observar cómo hemos abierto una evidente posibilidad ontológica y epistemológicamente bien fundamentada en referencia a una cientifización ortodoxa de las llamadas en la actualidad por parte del resto de la comunidad científica despectivamente “humanidades”.

Pero el desarrollo de estas reflexiones no es el objeto del presente artículo, sino de investigaciones y de recopilación de conclusiones ya iniciados pero aún en fase de elaboración.

LA “AUTONOMÍA MORAL” COMO DISOLUCIÓN DE LA ÉTICA

ÁNGEL BELEÑA LÓPEZ

Pienso que ya forma parte de nuestras convicciones más consolidadas la idea de que la ética, para ser merecedora de tal nombre, ha de ser autónoma. Que la *heteronomía* es, pues, incompatible con una normatividad acorde con la dignidad del ser humano. Ahora bien, en el ámbito de la filosofía académica, decir “autonomía moral” es, por lo general, decir Kant. El filósofo regiomontano nos aparece en la historia de la filosofía como paradigma y adalid de tal noción, al proponernos la salida de nuestra minoría de edad mediante la guía de nuestra sola razón.

Sin embargo, resulta también bastante notorio que la perspectiva ética más común en la sociedad actual no es precisamente la kantiana. El imperativo categórico hoy parece más bien una reliquia filosófica para el estudio de los especialistas, que un auténtico criterio de aplicación en las decisiones morales. Entonces, ¿de dónde se nutre ese deseo indiscutido y universalmente aceptado de alcanzar una moral autónoma? ¿Qué se entiende por “autonomía”? Estamos instalados en la idea de que debemos ser autónomos, pero quizá no está tan claro cómo hemos de comprender dicha autonomía.

Acaso el deseo y la búsqueda de tal autonomía moral tenga su origen en otra tradición filosófica, que —tal vez no por casualidad— sea la más arraigada en la mentalidad occidental actual. Me refiero a la tradición empirista-utilitarista.

AUTONOMÍA Y OBLIGACIÓN

El concepto de “autonomía” está vinculado al de “obligación”. *Autonomía* (de “*autos*” “*nomos*”) significa literalmente “darse la ley uno mismo”, o “seguir una ley propia”. Pero el concepto de *ley* remite ineludiblemente al de *obligación*, y viceversa: por un lado, lo que distingue a una ley es su carácter obligante (en sentido amplio); y, por otro, cualquier obligación remite a una ley ante la que uno está obligado (obligado). Concretamente, la obligación *moral*, a diferencia de otras obligaciones, parece caracterizarse por interpelar a nuestra voluntad de un modo universal y absoluto. ¿De dónde surge tal obligación? ¿Cuál es su origen y fundamento?

En la Europa cristiana posterior a la Edad Media, la moral quedó estrechamente vinculada a la religión. De hecho, la introducción de la noción de

obligación en ética, probablemente tenga su origen en un planteamiento teológico, pues si hay una ley que obliga, ha de haber un Legislador, y si la ley obliga universal y absolutamente, su autor solo puede ser Aquél que posea una autoridad universal y absoluta, es decir, Dios. No es extraño que muchos autores se escoraran hacia un voluntarismo divino más o menos explícito¹. Este modo de formular la ética, la normatividad moral, se tradujo en un legalismo que sometía al hombre a un mandato extrínseco: el hombre quedaba obligado por la voluntad de otro (la de Dios), y la principal motivación para su seguimiento era el miedo a la sanción.

Este esquema no parece el más apropiado para concebir la obligación *moral*, sino más bien lo que algunos autores llamaron obligación *natural* o *interesada*, es decir, aquella en la que la libertad se haya violentada o coaccionada: forzada por una amenaza, esperanzada en conseguir un pago. Dicho esquema se reproduce en la propuesta hobbesiana, que también somete a los individuos al cumplimiento de las leyes mediante el miedo, quedando así obligados por la autoridad de otro (el soberano).

Pues bien, entre los moralistas británicos de los siglos XVII y XVIII, encontramos un conjunto de autores para los que una ética auténtica, lejos de ser una imposición onerosa, habrá de sacar lo mejor de nosotros mismos, será algo que libere, que nos agrande, no que nos empequeñezca convirtiéndonos en esclavos. Y es que parecen tener muy asumida —seguramente también por su origen cristiano— la centralidad del libre albedrío como fundamento para la existencia del bien moral. Una verdadera libertad, no debería ser una libertad forzada, una “libertad esclava”. Reclaman así una autonomía para la Ética, que no derive las obligaciones morales de unas leyes que pudieran ser vistas como ajenas al individuo. Será entonces necesario apartarse, tanto de Hobbes (su enemigo declarado), como de los teólogos morales defensores del voluntarismo-positivismo divino.

LA TRADICIÓN EMPIRISTA QUE DESEMBOCA EN HUME

Toda la obra de Shaftesbury, Hutcheson y otros autores de la órbita empirista se dirigió a superar ese “externalismo” (*heteronomía*, pienso que diríamos hoy) que adquiriría buena parte de la ética de su tiempo, contaminada por el voluntarismo moral divino:

¹ Grocio todavía reclama la validez de la ley natural “etsi Deus non daretur”, pero ya Pufendorf basará la obligación moral en la voluntad de Quien la impone y no en la naturaleza de lo impuesto: «Todos los días vemos a las bestias hacer, sin falta ni pecado, tales cosas que, de cometerlas, los hombres serían culpables de la más alta perversión. Con todo, las mociones naturales de los hombres y de las bestias, no son en sí mismas diferentes, sino que algunas acciones de los hombres están bajo la autoridad de una Ley investida de cualidad moral, la cual no toca o afecta en absoluto los actos de los animales. (...) No pensamos que sea necesario afirmar, con algunos autores, que hay diversas cosas honestas o deshonestas en sí mismas, y precedentes a toda imposición» (Samuel PUFENDORF, *De iure naturae et gentium* [1672], de la traducción inglesa *Of the law of nature and nations*, realizada en 1712 por Basil Kennet con notas de Mr. Barbeyrac, 5ª edición, London, 1749, I, 2, vi. Traducción mía).

*Si se dice que la mera voluntad, decreto o ley de Dios constituyen absolutamente lo correcto y lo incorrecto, entonces estas últimas palabras carecen por completo de significado*².

Para Shaftesbury, ni el propio Locke —su amigo y maestro, pero más peligroso para la Ética que el mismísimo Hobbes³— habría quedado a salvo del voluntarismo divino, donde Dios sería libre de hacer cualquier cosa, incluso mala «porque si Él lo quiere, se hará buena; la virtud puede ser vicio y el vicio virtud a su vez, si le place. Y así ni lo correcto ni lo incorrecto, ni la virtud ni el vicio, son nada en sí mismos; ni hay ningún rastro o idea de ellos impreso naturalmente en las mentes humanas»⁴.

En continuidad con Shaftesbury, Hutcheson también busca una fundamentación de la moral que evite el "sobrenaturalismo" de ciertas concepciones morales, buscando una ética natural, un cierto "naturalismo", en correspondencia con alguna cualidad genuina del hombre:

*Las leyes humanas pueden llamarse buenas a causa de su conformidad con las divinas. Pero llamar buenas a las leyes de la suprema Divinidad, o santas, o justas, si toda Bondad, Santidad y Justicia estuviera constituida por Leyes, o por la voluntad de un superior revelada de alguna manera, no puede ser sino una tautología sin sentido, que sólo aporta esto: "que Dios quiere lo que Él quiere"*⁵

Tal vez pueda alegarse que "aquellas acciones nuestras que llamamos buenas, tienen esta ventaja constante, superior a todas las demás, que es el fundamento de nuestra aprobación y el motivo para realizarlas por amor propio, a saber, que suponemos que la Divinidad las recompensará" (...) Es suficiente observar que muchos tienen elevadas nociones del honor, la fe, la generosidad, la justicia, teniendo escasas ideas sobre la Divinidad, o

2 Lord SHAFTESBURY, *Inquiry concerning Virtue or Merit*, I, 3, 2, en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, 2 volúmenes, Bristol, Thoemmes Press, 1997, I, p. 263.

3 «Fue Mr. Locke quien derribó la casa: porque el carácter de Mr. Hobbes y sus principios de gobierno bajos y serviles, invalidaron los rasgos de su filosofía. Fue Mr. Locke quien atacó todos los fundamentos, expulsó del mundo todo orden y virtud, y convirtió estas ideas (que son las mismas que las que se refieren a Dios) en *innaturales* y sin fundamento en nuestras almas» (*The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Earl of Shaftesbury*, ed. por Benjamin Rand, London, Swan Sonnenschein, 1900 [reimpreso en Bristol: Thoemmes Press, 1995], p. 403).

4 *The Life, Unpublished Letters...*, p. 404.

5 Francis HUTCHESON, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises: II. Concerning moral good and evil*, reproducción facsímil de la 4ª edición (London, 1738), Farnborough, Hants: Gregg International, 1969, VII, v, p. 275. En su primera edición (1725) el título completo de la obra fue *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in two Treatises, in which the Principles of the late Earl of Shaftesbury are explained and defended against the Author of the Fable of the Bees; and the Ideas of Moral Good and Evil are established, according to the Sentiments of the Ancient Moralists, with an attempt to introduce a Mathematical Calculation on subjects of Morality*. Es decir, la obra se presenta como una defensa (presuntamente según "el sentir de los moralistas antiguos") de los principios de Shaftesbury nuevamente frente al egoísmo hobbesiano (en este caso el de Mandeville, autor de *The Fable of the Bees*).

*consideraciones de futuras recompensas, y aborrecen cualquier cosa que sea perversa, cruel o injusta, sin considerar castigos futuros*⁶.

Esa búsqueda de un “deber ser” que no viniera impuesto desde fuera, que, de algún modo pudiera deducirse de nuestras propias inclinaciones *naturales* (en el caso de Shaftesbury y Hutcheson serán nuestras *afecciones naturales*) desembocó en el naturalismo de Hume y, más tarde, en el Utilitarismo⁷ (al que aportarían, no sólo su “naturalismo”, sino también la búsqueda racional de la utilidad pública⁸). Es decir, cristalizará en una propuesta, en definitiva, cuyo resultado, más que un esclarecimiento de la dimensión moral del hombre, representa a mi entender una abolición de tal dimensión.

Hume también se encuentra en esa línea de hacer de la Ética “algo muy nuestro”, que respete nuestra autonomía y no nos someta a unos deberes extraños:

*¿Qué esperanzas podremos albergar nunca de atraer a la humanidad a unas prácticas que confesamos que están llenas de austeridad y rigor? O ¿qué teoría moral podrá servir jamás un propósito útil, a menos que pueda mostrar con particular detalle que todos los deberes que recomienda son también el verdadero interés de cada individuo?*⁹

Ahora bien, ¿qué pretenderá la propuesta ética de Hume? La resumiría en excluir la existencia de un “mundo verdadero” frente a un “mundo aparente” (por usar la fraseología de Nietzsche, otro de los grandes defensores de la “autonomía moral”). El “deber ser” carece de sentido como un plus del “ser”. Más bien hay que concebirlo como un hecho más de nuestro peculiar modo de desenvolvernos, como parte del “mundo aparente”, el único real (como en Nietzsche).

No deja de resultar verdaderamente sorprendente que la denominada interpretación estándar del famoso *is-ought passage*, vea este fragmento como parte de la crítica al naturalismo: que no pueden deducirse conclusiones morales a partir

6 *Ibid.*, I, v, p. 122.

7 «Hutcheson hizo probablemente más que cualquier moralista precedente por suministrar una expresión adecuada para el criterio moral de las acciones, afecciones y caracteres. Sus escritos, junto con los de Shaftesbury y Hume, prepararon indudablemente el camino para la recepción general, hacia el fin de siglo, de lo que hoy se denomina Utilitarismo. Si esa teoría proporciona una guía y test de la acción suficientes, tal vez será algo siempre abierto a controversia. Pero no puede cuestionarse, pienso, que Hutcheson ocupa un lugar importante en su historia» Thomas FOWLER, *Shaftesbury and Hutcheson*, London: Sampson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1882, pp. 239-240). La obra de Fowler, a pesar de su antigüedad, sigue siendo uno de los estudios más serios sobre la filosofía de Shaftesbury. Ha sido recientemente reeditada en facsímil (Hildesheim, Georg Olms, 1998).

De la consideración de estos autores como precedentes del consecuencialismo, me he ocupado en *Obligación y consecuencialismo en los “moralistas británicos”*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2004.

8 Recordemos que precisamente Hutcheson acuñó la célebre expresión «the greatest happiness for the greatest numbers» (*Ibid.*, III, VIII, pp. 180-1). Además, como hemos visto (cfr. nota 5), el título de la primera edición de esta obra acaba aludiendo al “intento de introducir un cálculo matemático en los asuntos morales”, cosa que efectivamente tanteó.

9 *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, § 228. La cursiva es mía. Cito según el párrafo en la edición de L. A. SELBY-BIGGE, revisada por P. H. NIDDITCH, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

de premisas factuales, cuando Hume afirma justo todo lo contrario. Es más, forzando un poco las cosas, podríamos decir que Hume entiende los juicios morales como relativos a cuestiones de hecho. Bien es cierto que tales hechos no harían referencia a impresiones de sensación, cuanto a impresiones de reflexión. En otros términos, los juicios morales aluden, indica el propio Hume, a los sentimientos que *de hecho* experimentamos ante una acción. Con lo cual, ¿qué es la bondad o maldad morales? Carecen de entidad propia: son cualidades que residen en nosotros mismos. Hume es claro en el texto que precede inmediatamente al *is-ought passage*.

Cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas aunque —igual que el otro descubrimiento en física— tenga poca o ninguna influencia en la práctica¹⁰.

Porque Hume deriva la obligación moral de los hechos. De los hechos psíquicos que se producen en nosotros dada la constitución de nuestra naturaleza, que de hecho siente como siente al contemplar las acciones —y, sobre todo, los caracteres de los agentes—, en la medida que dichos caracteres son fuente de acciones útiles, de acciones que producen efectos “beneficiosos” (placenteros en definitiva) para el conjunto de la sociedad, o mejor aún, del sistema de los “seres sintientes” (como a veces dicen los propios Shaftesbury, Hutcheson y otros autores de esta tradición), es decir, aquellos seres que tienen la posibilidad de experimentar deseos o preferencias. Lo decisivo para valorar las acciones será que se encaminen a la obtención de lo que es comúnmente preferible.

Pero, ¿por qué algo es preferible?, dirá Mill. Simplemente porque de hecho es preferido¹¹. No porque esté en relación con un mundo de ideas eternas (Platón), o porque pertenezca al mundo ideal de los valores objetivos (axiología), o porque forme parte de la “entelequia” que perfecciona nuestro ser (Aristóteles). En esa línea hay que entender el “*debe* no se deduce de *es*”: como la negación de la existencia de entidades peculiarmente normativas.

EL UTILITARISMO-CONSECUENCIALISMO CONTEMPORÁNEO: SINGER

Mill, como Hume, parecía suponer que, de hecho, hay un modo de preferir más o menos común. En la medida en que la experiencia ponga en entredicho esa propiedad fáctica, los subsiguientes autores consecuencialistas tendrán que

¹⁰ *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 469. Cursiva mía.

¹¹ «De entre dos placeres, si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida *preferencia*, (...) ese es el placer más deseable» (*El Utilitarismo* [1863], Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 48-9. Cursiva mía). «El único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente» (*Ibid.*, p. 90).

proponer un modelo de razonamiento que asuma esa pluralidad de preferencias. La acción correcta es la que produce las mejores consecuencias, el mejor estado de cosas; pero como ese mejor estado de cosas no podrá ser evaluado con independencia de las preferencias, esas mejores consecuencias tendrán que determinarse, o mediante un promedio de las preferencias, o mediante un cálculo de qué curso de acción satisface (*más*) las preferencias de un *mayor número*. No hay “lo que es preferible” (en el sentido de “lo que debiera preferirse”), sino “lo que de hecho prefiere la gente”.

Entonces, autonomía... respecto de qué. Parece que la “autonomía moral” se resuelve en “autonomía respecto de la moral”: dejemos a un lado la moral, quedémonos con nuestras preferencias.

El paradigma contemporáneo de esa propuesta que exalta la autonomía moral frente a la heteronomía que proporcionaría un ideal, digamos trascendente, no lo constituye, pues, el formalismo kantiano. Tampoco parece que sea el superhombre nietzscheano (aunque su sombra no deje de estar presente como una amenaza). Lo constituye más bien el Utilitarismo, cuyas posiciones más extremas van ganando enteros en nuestra sociedad.

Tomemos uno de los autores más coherentes, a mi juicio, de esta corriente ética: Peter Singer. Su caballo de batalla, su concepto a derruir, es el de “santidad de la vida humana”, cuyo origen sería precisamente religioso. Antes de la cultura judeocristiana no existía esa valoración tan absoluta que otorgamos a la vida de cada persona:

Si nos remontamos a los orígenes de la civilización occidental, a la época griega o romana, encontramos que la pertenencia a la especie Homo sapiens no era suficiente para garantizar que la vida propia sería protegida. No había respeto por las vidas de los esclavos u otros bárbaros, e incluso entre los propios griegos y romanos los menores no tenían un derecho a la vida automático. Los griegos y romanos mataban a los menores deformes o débiles exponiéndoles a las inclemencias en la cima de una colina¹².

Singer nos recuerda sin rubor que «matar niños recién nacidos no queridos o el permitir que mueran ha sido una práctica normal en muchas sociedades a lo largo de la prehistoria e historia de la humanidad»¹³. Casi parece decirlo con añoranza nietzscheana. Sólo le falta añadir: “cómo ha degenerado la especie humana... En el presente nos imponemos pesadas prohibiciones heterónomas...”.

Así, por ejemplo, considera que las verdaderas razones para condenar y prohibir el asesinato no consisten en que se trata de una acción intrínsecamente mala y, por tanto, algo que no debe ser. En concreto, la principal razón para su prohibición es la inquietud que causa vivir en un mundo donde ese tipo de cosas estén permitidas. O sea, se trata sencillamente de que a la gente no le gusta que la maten:

Si soy persona tengo una concepción de mi mismo. Sé que tengo un futuro. También sé que mi futura existencia podría ser truncada. Si creo que esto probablemente pasará en cualquier momento, mi existencia presente

12 Peter SINGER, *Una vida ética. Escritos*, Madrid, Taurus, 2002, p.161.

13 Peter SINGER, *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 133

estará cargada de ansiedad y presumiblemente la disfrutaré menos que si durante algún tiempo no pienso que es probable que ocurra. Si tengo conocimiento de que raramente se mata a la gente como yo, me preocuparé menos. (...) la prohibición de matar personas (...) incrementará la felicidad de gente que de otro modo se preocuparía porque pueden ser asesinadas¹⁴

Pero un bebé no forma parte de la gente *como yo*. Si se deja de proteger la vida de los recién nacidos —al fin y al cabo ellos no parecen tener expectativas ni preferencias—, no debemos tener motivos de inquietud: nosotros no somos bebés. Puede que algunas posiciones extremas de Peter Singer, como ésta de la no prohibición del infanticidio, o la admisión de la zoofilia —todo es cuestión de preferencias—, se perciban todavía como extravagantes. Bueno, tal vez nuestros gustos y preferencias hayan evolucionado poco...

Si hemos de mantener la "autonomía" como rasgo que nos ayude a comprender mejor la Ética, parece necesario repensar y precisar dicha noción antes de que nos conduzca a lo que sería más bien su extinción.

BIBLIOGRAFÍA

- BELEÑA LÓPEZ, Ángel, *Obligación y consecuencialismo en los "moralistas británicos"*, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, 2004.
- FOWLER, Thomas, *Shaftesbury and Hutcheson*, Hildesheim, Georg Olms, 1998.
- HUME, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998.
— Investigación sobre los principios de la moral, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- HUTCHESON, Francis, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises: I. Concerning beauty, order, harmony, design. II. Concerning moral good and evil*, reproducción facsímil de la 4ª edición (London, 1738), Farnborough, Hants: Gregg International, 1969.
- MILL, John Stuart, *El Utilitarismo* [1863], Madrid, Alianza Editorial, 1999
- PUFENDORF, Samuel, *De iure naturae et gentium* [1672], traducción inglesa: *Of the law of nature and nations*, realizada en 1712 por Basil Kennet con notas de Mr. Barbeyrac, 5ª edición, London, 1749.
- SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, 3^{er} conde de, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc*, 2 volúmenes, Bristol, Thoemmes Press, 1997 (reimpresión de la editada en 1900 por John M. Robertson, con introducción de David McNaughton).
- *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Earl of Shaftesbury*, ed. por Benjamin Rand, London, Swan Sonnenschein, 1900 (reimpreso en Bristol, Thoemmes Press, 1995).
- SINGER, Peter, *Una vida ética. Escritos*, Madrid, Taurus, 2002.
— *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona, 1997.

14 *Una vida ética...*, p. 163.

UNA EST-ÉTICA DE VIDA. LAS ENCRUCIJADAS DE LA PALABRA Y EL SILENCIO

LUIS ARMANDO LATORRE RODRÍGUEZ

Profesor de Filosofía del I.E.S. Atenea de Alcalá de Henares

Caminante no hay camino, se hace camino al andar.
Antonio Machado.

Escribía Heidegger que estamos arrojados al mundo y que no queda otra posibilidad sino la de vivir. Ahora bien, podemos añadir que los caminos a elegir son ilimitados y que debemos escoger uno. Este es el propósito que me guía: señalar una posible ruta, iniciar una senda. Aunque ya estamos en un punto del recorrido. Como Odiseo nos encontramos siempre en un viaje de retorno, aunque nosotros no surcamos el mar, sino que habitamos en las palabras y en ellas y con ellas debemos orientarnos. El lenguaje nos ha hecho y con su hilo nos hemos adentrado en el laberinto, ahora tenemos que deconstruir lo andado o más bien reconstruirlo porque toda mirada hacia atrás no es sino una nueva apertura hacia el futuro. Y el peligro se halla en la elección correcta en las encrucijadas de vuelta al hogar. Debemos estar atentos y callar para poder escuchar el silencio. Hablar con nosotros mismos y con los otros, que también nadan en las mismas aguas, y escoger la opción más bella, que será también la buena, la que nos permite crear o recrear nuestra existencia.

Hay dos tópicos que caracterizan nuestro presente: uno, el de que vivimos en una época estética¹, y otro, el de la caída de los valores éticos². Ambos son ciertos y

1 En Filosofía, la posmodernidad y el pensamiento débil con su rechazo de la metafísica y de los metarrelatos establecieron como guía de su pensamiento las categorías estéticas. Se podrían enumerar muchos libros, pero como resumen de lo que sostenemos citaremos el de Chantal MAILLARD, *La razón estética*, Barcelona, Laertes, 1998, en concreto el capítulo "La razón posmoderna. ¿Pensamiento débil o razón estética?", pp. 17-54.

2 Otra constante en la reflexión sobre nuestra sociedad es la de que se ha dado un gran desarrollo técnico, pero que no ha ido unido a un similar desarrollo ético, lo que ha producido una sociedad del "bienestar" en medio de un vacío de valores. Ejemplificamos de nuevo con Chantal MAILLARD, *ibid*, p. 34. Una contribución interesante al tema de las dificultades para construir una ética contemporánea es la de Franco VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Vari, Editori Laterza, 2011.

falsos al mismo tiempo, como por otra parte, suele acontecer. Es verdad que en la filosofía, reflejo de la sociedad en la que vivimos, la reflexión estética ha ejercido su primacía, tanto en el contenido como en la forma, y que esto ha provocado un declive de las teorías éticas (los metarrelatos éticos). Sin embargo, la crisis en la fundamentación de los valores morales nos empuja necesariamente a la creación de una nueva ética evidentemente sobre otras bases. Ésta es la tarea de nuestro tiempo y en la que de formas diversas se empeña la filosofía: la elaboración de una ética en un espacio y un tiempo estéticos.

Pero el problema que afrontamos se sitúa justo en el origen de la propia disciplina. ¿No es ésta la misma la pregunta que se planteó al comienzo del debate ético en la Grecia del siglo V antes de Cristo? Inevitablemente dentro del laberinto en el que nos encontramos no cabe otra solución que la de volver al inicio, hallar la salida que se sitúa en la entrada. ¿Qué ocurrió en esa sociedad en la que vivieron Sócrates y los Sofistas? Hoy vivimos una época “neobarroca” o “posmoderna” a la que se reprueba el que se mueva en lo puramente estético (¿retórico?) y el que haya instaurado el todo vale como oposición a los valores morales. Vemos como el apelativo de sofista aplicado al relativismo está de nuevo en vigor. Pero si no ha sido justo meter en el mismo saco a pensadores como Protágoras o Trasímaco, menos aún lo es el hacer lo mismo en la actualidad. Es verdad que existen semejanzas, pero no lo es menos que hay profundas diferencias y sobre todo en lo relativo a los proyectos vitales que es el tema que nos interesa. Lo cierto es que se inventa un modelo que daría cuenta de toda una serie de filósofos, como parece que podría haber hecho Platón con Calicles. Debemos añadir además que el mismo Sócrates fue acusado de ser un sofista. Pero retornemos a la pregunta y tratemos de elucidar el porqué del nacimiento de la ética en ese periodo. La respuesta parte de la diferente concepción del lenguaje para los sofistas y para Sócrates. Los sofistas utilizan el lenguaje de una forma que podemos denominar externa, consideran a éste como un instrumento para convencer a los demás. Es un lenguaje político independiente de la ética, maquiavélico podríamos añadir. Lo importante son las luchas de poder en la pugna democrática. No es éste el caso de Sócrates. Se ha hecho hincapié en la importancia del diálogo frente al monólogo de sus contemporáneos, pero lo verdaderamente importante es su discurso interior, su ensimismarse³. Recordemos, por ejemplo, en *Banquete* como se para a hablar consigo mismo. Se trata de un diálogo con su *demón*, con su conciencia. Un diálogo que es monólogo, pero hacia dentro, donde la palabra se mira en el espejo y en silencio se escucha a sí misma⁴. Los otros están atentos a su auditorio, son actores de un personaje que no es suyo. Él, en ese espejarse, hace posible el

3 Para esta reflexión sobre el pensamiento y el gesto socrático me he apoyado en Carlo SINI, *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Milano, IPOC di Pietro Condemi (edición digital), 2012. La voz, la entiende el autor como un gesto que debe ser interpretado y que permite la aparición de la conciencia al verse reflejado en ella. Sócrates descubre el alma en el eco de sus palabras.

4 El papel de la Filosofía en la actualidad debe ser una vuelta a esa soledad que permita el silencio necesario para que el hombre se escuche en su propio desarrollo ético. Esta es la postura de Chantal MAILLARD, *ibid.*, pp. 92-93.

nacimiento del deber ser frente al ser (por eso mismo nada le enseñan los árboles y el lugar)⁵. La belleza natural es remplazada así por la belleza moral. Frente a Narciso, que enamorado de su naturaleza se pierde anegado por la corriente del universo, Sócrates vive su propia vida creando su carácter en el río de las palabras en el que recorre su camino. No se ahoga en ellas porque allí descubre una perfección inalcanzable para cualquier mortal. No se trata de la visión especular de una ciencia que es retrato pasivo de su objeto, sino que su objeto se hace sujeto y se abre a un mundo de infinitas posibilidades, de continua creación, un mundo donde vive la libertad. Es precisamente la oralidad la que hace al hombre diferenciarse del animal y posibilita el surgimiento de la reflexión moral⁶. Se abre en nosotros una distancia que permite ver nuestra actuación desde un fuera que es un dentro, el habla⁷. Pero el lenguaje trae consigo una belleza interna que sustituye a la que imita lo externo, una nueva estética fundamentada en plena armonía con la ética, con el gesto, con el actuar, no con la apariencia.

Las palabras son los caminos de un bosque donde impera el silencio. El silencio posibilita la mirada en el espejo, que no es la narcisista, que no se encuentra a gusto consigo misma, sino que es la mirada reflexiva, que posibilita ver con el pensamiento a través del lenguaje. El silencio es apertura, es dejar oír el lenguaje de los otros y afrontar la decisión de reconstruirlo en nuestro propio hablar. Porque el silencio es un hablar sin hablar, no es el silencio de la naturaleza, que está siempre alerta, que se ve a sí misma, sino el silencio que permite otear las veredas, que posibilita la libertad. Se vive así en el lenguaje y no en las cosas. Es el otro mundo que no es pero que debe ser, y que nos salva o nos condena para nosotros en la ética o para los otros en la moral. El silencio es el problema del hombre, su nudo gorgiano, su gesto, su decisión y su vacío. En él no se puede vivir satisfecho, se vive satisfecho en el mundo, pero no en las palabras. No existe nunca una decisión acertada, la duda persiste y sólo queda la fe. El riesgo de no saber a dónde exactamente nos conducen nuestras acciones. Apostamos por algo en la nada y frente a la nada. Creemos hacer lo correcto, pero sólo un Dios puede juzgarlo y su reino no es de este mundo. ¿Quién se atreve a tirar la primera piedra?

5 Esta distinción es semejante a la que realiza Rovatti al separar entre la *palabra-cosa* y la *palabra-narrativa*. Los sofistas utilizarían la primera y Sócrates, la segunda en cuanto que su silencio abre a través del pudor, de un saber que no se sabe, un vacío entre las palabras y, por lo tanto, vías de actuación-narración de un *ethos* que no busca la técnica sofista sino el vivir filosófico. Pier Aldo ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992, cap. 10.

6 En palabras de Richard Rorty, se debe dar el paso de la teoría a la narrativa y construir mediante el lenguaje la verdad. La palabra se convierte en el fundamento de la ética, pero ha de ser una palabra creadora que nos permita hacernos a nosotros mismos con el fin de que nuestra existencia no sea meramente una copia de un lenguaje heredado. Richard RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

7 "[...] ci deve infatti essere, tra noi e noi, una distanza. Deve agire un'interruzione, un silenzio." Recoge así Rovatti del psicoanálisis de Lacan la necesidad de escucharse a sí mismo. A través de ese silencio se abre una distancia que nos permite estar dentro y fuera de nuestro vivir en las palabras. No se trata de una teoría, sino de un ejercicio del silencio que posibilita poner entre paréntesis la literalidad. La frase se puede leer en Pier Aldo ROVATTI, *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Milano, Feltrinelli, 1994.

Todo sería fácil, si no existiese la distancia, pero el hombre a diferencia del animal la posee, posee un lenguaje que no nombra a las cosas, sino que las cuestiona. Las palabras son nuestro dolor y nuestra salvación, sólo nos salvamos en ellas. La estética puede así convertirse en una evasión, en un juego inútil, pero nuestra aspiración va más allá y buscar un juego creador y transformador mediante la creatividad. La verdadera estética debe ser ética y de ahí que necesite también del silencio.

Sólo lo que tenga belleza se mantendrá. Parece que toda acción es válida y no es así. Nuestro gesto se salvará si es repetido por los otros, si se hace lenguaje y se trasmite, si la trocha se hace sendero. Así la ética se convierte en estética, lo que siempre ha sido en el fondo, porque es su fundamento. Éste es el juego que debemos jugar, del que no podemos escapar. Hay que apostar, al modo de Pascal, sin saber que nos depara el futuro aunque esté sugerido en el pasado⁸. Pero el pasado se reescribe en el futuro. Debemos elegir el camino adecuado, el gesto que nos salvará. De ahí, que el no saber con seguridad los derroteros de nuestro comportamiento nos genere ansiedad y sufrimiento en ocasiones. Pero el miedo nos aturde y sólo en la seguridad de la alegría está la respuesta. El que tiene miedo se pierde por los recovecos del laberinto. Hay que atreverse y apostar por la belleza en el riesgo en el que nos movemos. Pero hay que hacerlo con jovialidad y con la sabiduría de que no hay más norma que la que nosotros adoptemos desde el más absoluto vacío, la nada. El nihilismo puede ser el mal de nuestro tiempo o lo podemos transformar en la apertura hacia infinitas posibilidades de actuación. Sí, están las palabras, en ellas hemos dicho que vivimos, pero necesitamos los neologismos, no podemos vivir la vida de los otros, debemos crear nuestro carácter. No hay un Dios que nos responda, como bien sabía Job, y aunque no sea fácil no desesperarse es necesario apuntar hacia la felicidad.

No se es bueno, decía Aristóteles, por saber lo que hay que hacer, sino que se consigue mediante un ejercicio que conlleva hábitos y forma nuestro carácter. El nihilismo, el relativismo, el escepticismo no impiden nuestra actuación. La *epojé* es una elección sobre nuestra forma de vida, es elegir suspender el pensamiento. Se es bueno o malo, no se puede no ser y no hablamos del juicio de los otros, sino de nuestra propia mirada. Hay que arriesgarse a actuar como hace el artista, sin tener las respuestas a las innumerables preguntas que nos acucian. La ética es un ejercicio creador que somete al sujeto a una tensión consigo mismo y que permite al hombre crearse. En ese actuar se forma una obra de arte donde el objeto es el propio sujeto. La ética y la estética se confunden.

Nuestra palabra se convierte entonces, si la elección es correcta, en señal para los otros, indicador de caminos. La ética se convierte en moral, en sendero ya

⁸ “La decisione non è preceduta né compresa da nulla. Il nulla è il fondamento della decisione. Vero è che chi si decide per la libertà (il senso dell’essere, Dio) è già libero, già atinge alla libertà originaria. Volendo tradurre con Pascal, questa dinamica sul piano teológico: per Dio si può soltanto scommettere. Ma chi scommette per lui già stato toccato dalla sua grazia. Laicamente potremmo dire che la decisione per il senso dell’essere (la libertà) presuppone il nulla del fondamento. Cioè la libertà.” Véase, en Sergio GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Editori Laterza (edición digital), 2011, pos. 314.

trazado, en lenguaje conocido. No es la ética una reflexión sobre la moral, sino que de la reflexión nace luego la moral⁹. Es la lengua de los otros, la que se hace otra, la que luego se petrifica y nos obliga al silencio. Es el río que nos lleva y en el que más tarde debemos buscar nuestros propios meandros. El gesto se transforma en lo bueno cuando el lenguaje vivo de la oralidad se escribe y se hace norma moral y más tarde legal. El individuo puede vivir en la palabra oída, pero la sociedad necesita el texto. Sin embargo, éste corre el riesgo de impedir la interpretación, de hacerse rígido, de impedir la “verdad” en cuanto esta es vida y movimiento. Es la paradoja de un Platón que no creyendo en la escritura se ve obligado a escribir¹⁰.

Y es ahí en la escritura donde lo moral se convierte en legal y donde aparece la política. La política es la continuación de nuestra palabra en la de lo demás. Sin embargo es escritura y desde la aparición de la ciudad el código se debe escribir. Nuestra escritura marcará los futuros caminos y fundamentará formas de vida en común, leyes y tradiciones. Nuestra elección se convierte en una apuesta por un porvenir en el que se moverá ese pensamiento común¹¹. Nuestro gesto se convierte en norma. Por eso es más fácil cambiar nuestro camino, que el camino común de la colectividad y por eso el poder tiene siempre miedo de la palabra hablada del verdadero diálogo que empieza en el silencio y en la reflexión y en la distancia que posibilita la creatividad.

9 “If moral philosophy is reflection on the languages of morals, it can claim no uniform and unchanging subject matter. The next culture heard from or the latest wrinkle in our own form of life can yield new candidates for truth and falsehood, ways of living in the world we hadn’t anticipated, and quite possibly new kinds of people for us to be. That is why each generation needs to write its own moral philosophy”. Jeffrey STOUT, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Cambridge, James Clarke & Co, 1990, p. 72. Aunque el texto precedente va aparentemente en contra de lo que acabo de afirmar, sin embargo, destaca el carácter dinámico de la ética, que se tiene que reconstruir en un proceso continuo. Si miramos hacia atrás, parte de una moral establecida; pero, si apuntamos al futuro, implica la creación de una nueva.

10 “Naturalmente la cosa che ci imbarazza, nelle parole de la Lettera VII, è il rifiuto, da parte di Platone, di considerare la scrittura come un esercizio idoneo alla filosofia.” Carlo SINI, *Filosofia e scrittura*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 9. De la anécdota del viaje de Platón a Siracusa y de su encuentro con el tirano Dionisio, extrae Sini la idea de que el filósofo siempre repite este viaje cuando su filosofía necesita del discurso escrito, del propio y del ajeno, pero que éste debe convertirse en un discurso vivo, en una palabra viva, que se muestra en el gesto, en el *ethos*. No puede petrificarse en la literalidad de Dionisio. Véase de este libro el primer capítulo: “Verso Siracusa”.

11 Esta apertura de un espacio íntimo a uno público la desarrolla Sini cuando interpreta la filosofía de Merleau-Ponty: “La parola del filosofo risuona in significati pubblici; ma la sua eco e el suo rimbalzo è il silenzio che apre la fessura dell’evento donde il mondo si rinnova nel segno o, che è lo stesso, si perde nel linguaggio.”, *Il silenzio e la parola, ibid.*, pos. 142.

INCIDENCIA DE LOS PROCESOS SENSORIALES, AFECTIVOS, COGNITIVOS Y VALORATIVOS EN LA CAPTACIÓN DE VALORES ÉTICOS

RAMÓN ROSAL CORTÉS

I. PROBLEMAS PSICOLÓGICOS DE LA CAPACIDAD VALORATIVA QUE PUEDEN DERIVARSE DE LOS PROCESOS SENSORIALES, AFECTIVOS Y COGNITIVOS

Según la Psicoterapia Integradora Humanista, modelo terapéutico vinculado a la corriente existencial-humanista, esquemizamos el fluir vital psicológico en trece fases, a fin de facilitar su análisis y tratamiento.

Con este método se ha venido trabajando en nuestro Instituto Erich Fromm de Psicoterapia Integradora Humanista de Barcelona desde 1982, se han atendido unos tres mil pacientes, se han formado en nuestro Máster más de 300 psicólogos, y se han supervisado a otros tantos psicoterapeutas.

Para conocer los fundamentos y antecedentes que justifican este modelo terapéutico puede consultarse A. Gimeno-Bayón, y R. Rosal (2001), creadores del mismo.

Tenemos en cuenta, para la elaboración de un psicodiagnóstico de los pacientes, un esquema del proceso del fluir vital en trece fases en tanto que *continuum* en el que se pueden señalar unidades discretas que se van sucediendo unas a otras, incidiendo la calidad de la realización de cada una de ellas en la del proceso posterior, de modo que si entendemos el fluir vital como proceso en el que se pueden plantear frustraciones o conflictos, la resolución del proceso en forma satisfactoria e integradora dependerá de que haya habido una calidad en sus fases y un fluir de una a otra sin distorsiones, dispersiones ni bloqueos. Naturalmente que en la persona humana están coincidiendo multitud de procesos simultáneamente, que cada uno de ellos está incidiendo en los otros, y que buena parte de esos procesos son inconscientes. La elección aquí de un proceso aislado se hace a fin de facilitar su análisis y tratamiento.

Vemos preferible que el terapeuta observe la vida del paciente como proceso, durante el trabajo terapéutico, ya que si la contempla ante todo en cuanto a sus

contenidos, corre más peligro de introducir sus propios contenidos al cliente. En cambio, observándola como proceso -se trate de microprocesos o macroprocesos- lo que capta es la estructura, no el contenido, una estructura neutra, independientemente del contenido que cada uno le quiera dar, como protagonista que es -y no el terapeuta- de su proceso vital.

Las trece fases antes mencionadas se dan en un

ORGANISMO HUMANO, SUJETO IRREPETIBLE con:

- sus características individuales fisiológicas y temperamentales
- un concreto aprendizaje histórico de expectativas y habilidades
- unas motivaciones específicas
- un proyecto vital propio

INSERTO EN UN AMBIENTE DETERMINADO CON

- unas expectativas en relación con ese sujeto
- unos márgenes concretos de opciones

y son las siguientes:

0. Relajación

1. Sensaciones

2. Filtración de sensaciones

3 o 4. Identificación afectiva

4 o 3. Identificación cognitiva

5. Valoración

6. Decisión implicadora

7. Movilización de recursos

8. Planificación

9. Ejecución

10. Encuentro

11. Consumación

12. Relajamiento

13. Relajación

Situamos todo ciclo de la experiencia -o ciclo gestáltico, por ser la Psicoterapia de la *Gestalt* la inspiradora del ciclo- entre dos momentos o fases de relajación, indicándose con 0 la previa al inicio del ciclo o microproceso esquematizado en el cuadro, y con 13 la que representa la fase final del mismo. Partimos de la base de que todo ciclo de la experiencia implica un salirse del estado homeostático de una fase de relajación para pasar a un estado de tensión que acompaña al hecho de sentirse motivado hacia algo, prescindiendo aquí de que la tensión llegue a resultar o no creadora.

Aquí no procede que me detenga en precisar el significado de cada una de las trece fases; basta lo que pueda intuirse con su denominación. Mi intención era poder subrayar que a la fase de la "valoración" preceden las fases sensoriales, cognitivas y afectivas, y que respecto al orden de aparición de estas dos últimas, unas veces las emociones preceden y repercuten en percepciones y pensamientos (p.e. depresión), y otras veces el recorrido es inverso, los procesos cognitivos influyen en los procesos afectivos.

A partir de este esquema del flujo vital, o ciclo de la experiencia, hemos identificado ciento dos posibles problemas psicológicos –que constituyen síntomas de psicopatología (o que, si bien no todos lo son, pueden dar lugar a ellos)– obstaculizadores del sano flujo vital y, con ello, del adecuado transitar por las sucesivas fases del ciclo. En cada una de las fases hemos agrupado los problemas que atendemos según las tres categorías de “bloqueos”, “dispersión” o “distorsión energética” que, según Cencillo (1977) representan tres tipos de funcionamiento psicopatológico.

Como ejemplo de clasificación de problemas posibles en cada fase, me limito a mencionar los de la fase de la “valoración”, previa a la “decisión”, por relacionarse más con el tema de esta comunicación. Sólo señalo aquí su denominación, y los trastornos de la personalidad con los que pueden correlacionarse.

A. BLOQUEOS DE LA CAPACIDAD VALORATIVA

1. ***Frigidez valorativa***. Más frecuente en trastorno antisocial de personalidad y en algunos casos del trastorno esquizoide.
2. ***Fobia al compromiso con valores***. Más propia del trastorno narcisista de la personalidad.
3. ***Sumisión a la presión de grupos amorales*** (“*Pasotismo*” valorativo grupal). Más frecuente en trastorno de personalidad por dependencia.
4. ***Autoprohibición del sentimiento de culpa sana***. Más habitual en los trastornos antisocial, narcisista, paranoide y esquizoide.
5. ***Heteronomía***. Propia de los trastornos de la personalidad por dependencia y límite.
6. ***Dogmatismo ético***. Más frecuente en los trastornos de personalidad antisocial y obsesivo-compulsivo.

B. DISPERSIÓN DE LA CAPACIDAD VALORATIVA

1. ***Relativismo ético***. Suele afectar a personas con dos tipos de problemas muy divergentes: en algunos casos de trastorno de personalidad obsesivo-compulsiva y en la personalidad histriónica.
2. ***Dificultad en la jerarquización de valores***. No es específica de un trastorno concreto.
3. ***Conflicto entre valores estancado***. Afecta más al trastorno de personalidad obsesivo-compulsiva.
4. ***Fragmentación valorativa*** (la persona tiene dos o más tipos de criterios valorativos que usa alternativamente). Frecuente en trastornos de la personalidad límite, esquizotípico, o histriónico.
5. ***Inestabilidad valorativa***. Más frecuente en personas con trastorno histriónico o límite de la personalidad.

C. DISTORSIONES DE LA CAPACIDAD VALORATIVA

1. ***Valoración invertida*** (se funciona con una escala destructiva de valores). Más frecuente en trastorno de personalidad antisocial o pasivo-agresiva.

2. **Arbitrariedad valorativa.** Habitual en trastornos de personalidad narcisista y antisocial.
3. **Conciencia inmadura** (según la psicología evolutiva, p.e., Kohlberg, 1982), como las conciencias: a) temerosa (más típica de la personalidad evitativa y antisocial); b) hedonista (más típica de la personalidad narcisista); c) sumisa afectiva (más típica de la personalidad histriónica o dependiente); d) legalista (más propia de la personalidad obsesivo-compulsiva); y e) rebelde (más típica de los trastornos pasivo-agresivo y antisocial).
4. **Conciencia distorsionada** (laxa, o escrupulosa). La primera, más propia del trastorno narcisista de personalidad, y la segunda, del trastorno obsesivo-compulsivo.
5. **Valoración por confluencia o rebelión afectiva.** Propia de trastornos de personalidad por dependencia o pasivo-agresivo.
6. **Prejuicio moral (Introyección valorativa).** Puede darse en los trastornos de personalidad por dependencia, pasivo-agresivo y obsesivo-compulsivo.
7. **Reduccionismo valorativo.** No específico de un tipo de trastorno, sino que cada uno de ellos se fija en unos valores concretos, despreciando los otros y la complejidad que aportan.
8. **Sentimiento parásito de culpa.** Más propio de los trastornos de personalidad dependientes y obsesivo-compulsivos.

Investigando las relaciones entre la Psicología y la Ética he estudiado la incidencia de los procesos psicológicos previos a la captación de valores éticos. Los obstáculos psicológicos que pueden impedir la vivencia de los valores éticos pueden deberse a:

- a) la presencia de problemas de la capacidad valorativa por bloqueo, dispersión o distorsión
- b) la presencia de problemas en las fases previas a la valorativa, es decir, las correspondientes a los procesos sensoriales, afectivos, y cognitivos

Si la influencia de algunos de estos problemas es grave, queda disminuida, o incluso eliminado, el suficiente grado de libertad y consiguiente responsabilidad moral en el sujeto, por lo que no podrá atribuírsele culpa por su déficit en la vivencia de un valor ético o por sus conductas incluso contrarias al mismo. En muchos casos he podido comprobar que había una mezcla de condicionamientos psicológicos e insuficiente responsabilidad moral. En cambio, si los procesos psicológicos sensoriales, afectivos, cognitivos y valorativos funcionan sin bloqueos ni dispersión o distorsiones, se facilitará una buena base psicológica para la vivencia de los valores éticos. Dado que la sociedad humana –las personas y las instituciones– funcionan de forma más satisfactoria si se viven los valores éticos, mientras que la ausencia de su vivencia (sea sin culpa o con culpa) acarrea más infelicidad social, se puede comprender la importancia de facilitar su cultivo. Y este no sólo depende del sentido de responsabilidad de cada sujeto, sino de su vivencia psicológicamente sana de los procesos sensoriales, afectivos y cognitivos que preceden a la capacidad valorativa, y a las consiguientes decisiones éticas.

II. UN EJEMPLO: LOS PROCESOS PSICOLÓGICOS IMPLICADOS EN LA ACTITUD ÉTICA DE LA SOLIDARIDAD PARA LA JUSTICIA

La tabla de valores éticos que he elaborado e investigado desde la Psicología de la Personalidad, la Psicopatología y la Antropología y Ética filosóficas, incluye los siguientes valores (véase Rosal, 2003; Rosal y Gimeno-Bayón, 2011; y Rosal, 2012):

1. Actitud esperanzada	12. Serenidad
2. Independencia personal	13. Actitud creadora
3. Apertura a la experiencia	14. Escucha interior
4. Grandeza de alma	15. Cordialidad
5. Confianza en el ser humano	16. Actitud agradecida
6. Deseos de superación	17. Respeto a la persona
7. Aceptación de la realidad con sus límites	18. Fidelidad a los compromisos
8. Profundidad de vida	19. Sabiduría para la vida (Prudencia)
9. Arte del ocio humanizador	20. Fortaleza existencial
10. Autenticidad subjetiva: ser fiel a uno mismo	21. Armonía intrapersonal (Templanza)
11. Autenticidad objetiva: vivencia de actividades auténticas	22. Solidaridad para la justicia

Refiriéndome ahora a la solidaridad para la justicia, propongo la siguiente definición:

Entiendo por solidaridad para la justicia social la actitud por la que, a partir del sentimiento de compasión y de indignación ante los daños ocasionados por conductas injustas, y de la toma de conciencia de la responsabilidad personal para la contribución al bien común, se suscitan ideales de cooperación social y de actuaciones altruistas para contribuir a la promoción y defensa de los derechos humanos, en una lucha por el logro simultáneo de una mayor libertad y justicia en beneficio de todos.

En esta definición hago referencia a procesos afectivos y cognitivos y a motivaciones de la capacidad valorativa. Los procesos sensoriales están implícitos en los afectivos. Veámoslo esquemáticamente.

(POR LIMITACIONES DE TIEMPO OMITO AQUÍ REFERIRME A LOS PROCESOS COGNITIVOS.)

1. **Procesos sensoriales:** la persona tendrá que ser capaz de concentrar, con apertura a la experiencia, la mirada y la escucha –y a veces el contacto físico– respecto a personas y acontecimientos que implican sufrimiento ocasionado por injusticias. Aparte de las oportunidades que tenga para percibir directamente a tal tipo de personas y sucesos, los medios de comunicación, y en especial la televisión y las imágenes por medio de Internet, etc., permiten contemplar y hacerse cargo sensorialmente de vivencias dolorosas experimentadas por individuos y colectivos lejanos. Se comprende que si una persona no evita sistemáticamente captar

sensorialmente con la mirada y con la escucha estas experiencias, no se encierra en una “torre de marfil”, facilita la base sensorial de la actitud solidaria. Quien evita, por ejemplo, leer el periódico o ver el telediario para no ser impactado por imágenes dolorosas injustas (“ojos que no ven, corazón que no siente”) tendrá una motivación menos intensa para la compasión o la indignación.

No olvidemos las investigaciones sobre el impacto comunicativo (Mehrabian, 1968) que atribuyen sólo un 7% al contenido verbal, mientras el 93% corresponde a los aspectos no verbales.

Entre los problemas respecto a la receptividad sensorial que pueden encontrarse aquí implicados están estas dos formas de bloqueo:

- *Falta de contacto generalizado con el mundo sensorial* (más frecuentemente en el trastorno obsesivo-compulsivo de la personalidad)
- *Bloqueo interno corporal funcional*. Aquí el individuo ha bloqueado todo un grupo de músculos (en los casos más graves también las articulaciones) para evitar la conciencia o expresión de determinadas emociones o movimientos.
- *Bloqueo externo deliberado* (más frecuente en el trastorno de la personalidad por evitación)

y estas dos formas de dispersión de la sensibilidad:

- *Dispersión externa: exceso de estímulos ambientales*
- *Dispersión interna: labilidad corporal* (más frecuente en el trastorno histriónico de la personalidad). La falta de límites o estructura impide poder retener la energía mucho tiempo en un punto, incapacitándose para tareas que requieran concentración.

Entre los problemas respecto a la filtración de sensaciones pueden encontrarse implicados aquí:

- *Falta de atención a elementos que aportan información relevante* (más frecuentemente en el trastorno paranoide de la personalidad)
- *Atención dispersa* (más frecuente en el trastorno histriónico)

2. **Procesos afectivos:** puedo señalar algunos sentimientos que considero requisitos como integrantes de esta actitud. Me permito recogerlos de mi libro sobre *Valores éticos o fuerzas que dan sentido a la vida* (2012, pp. 231ss.).

a) *Sentimiento de tristeza* ante las desgracias humanas como el hambre padecida por un porcentaje importante de la población mundial; la muerte de millones de niños en el Tercer Mundo por imposibilidad de pagar las vacunas o por falta de centros de atención médica; la necesidad de vivir y dormir a la intemperie por falta de recursos para pagar un alquiler; los encarcelamientos injustificados por falta de libertades democráticas o por errores judiciales; los periódicos asesinatos a creyentes religiosos –principalmente a cristianos– por no admitir la libertad religiosa, las violaciones de mujeres, principalmente durante las guerras. La relación se podría alargar mucho más, pero baste

lo mencionado, como muestra representativa de injusticias causantes de sufrimiento y existentes en la actualidad.

b) *Sentimientos de compasión y de indignación*. Ante estos hechos, que desde que existe la televisión se pueden hacer visibles para todos, la persona con suficiente sensibilidad y fluidez emocional experimentará tristeza en forma de compasión –si tiene cierta capacidad de ponerse en la piel de los otros, de intuición empática–, y también indignación ante las injusticias causantes de estas desgracias, por acción o por omisión, como, por ejemplo, la impunidad con la que se libran de la cárcel algunos poderosos. Tanto la compasión como la indignación son dos sentimientos básicos para la posibilidad de la actitud solidaria. La compasión hacia el vecino que quedó parapléjico por un accidente de tráfico puede dar lugar a una mayor prudencia en la conducción. Por ello es aconsejable que la persona dispuesta a cultivar esta virtud se detenga a veces en contemplar o evocar con recogimiento y atención plena estos hechos, en una especie de meditación que le mantenga atenta y despierta a esta realidad humana dolorosa y sus capacidades para la compasión y la indignación nunca lleguen a inhibirse o apagarse.

c) *Sentimiento de esperanza*. Es otro sentimiento que veo conveniente destacar aquí. La esperanza en que colaborando con otros es posible alcanzar algunos logros para contribuir a un mundo con más paz y bienestar y menos sufrimiento gracias a una mayor justicia. La meditación contemplativa sobre lo que podría lograrse actuando con iniciativas personales o colaborando con otras, y el consiguiente sentimiento de alegría ante esa posibilidad futura pueden ayudar a no permanecer pasivo, inhibiendo toda energía movilizadora para una actuación eficaz, en la medida de las propias capacidades y limitaciones.

d) Puede añadirse aquí también el *sentimiento de atracción o captación de la belleza moral* de un estilo de vida solidario para la justicia. Me adhiero a la interpretación de aquellos filósofos que, como Max Scheler, sitúan como requisito previo a la consolidación de una actitud ética (virtud) la captación de un valor, la comprensión intuitiva sobre su belleza moral, a través del sentimiento, entendido como un proceso afectivo-cognitivo, a diferencia de una mera emoción o una mera idea. La actual concepción de lo que se entiende por “inteligencia emocional” la percibo como un concepto afín al sentimiento según Max Scheler o Jacobi, entre otros.

Por lo tanto, si uno sabe recogerse para vivir lo que he descrito en otro lugar como “escucha interior” y visualizar mentalmente, con ayuda de la fantasía, cómo sería la vida en una sociedad en la que la mayoría de las personas cultivasen la actitud solidaria para la justicia, incluyendo lo que se ha entendido como “amor social” (Messner, 1967, pp. 524-529), será fácil que surja un *sentimiento de admiración* hacia ese estilo

posible de sociedad y aumente la energía personal que impida desentenderse de toda contribución hacia esa meta.

e) *Sentimientos de alegría y admiración* ante el testimonio de héroes del altruismo y la solidaridad. Todos tenemos oportunidades de experimentar estos sentimientos al contemplar y reflexionar sobre la vida de personajes del presente o del pasado, y a veces también sobre personas cercanas a nosotros, protagonistas de actuaciones admirables por el ejercicio de esta actitud. No sólo podemos evocar a Mahatma Gandhi, Martin Luther King, la madre Teresa de Calcuta, Louis Pasteur, y otros famosos. Son numerosos los ejemplos admirables de solidaridad que pueden estar a disposición para que evoquemos sus vidas y nos abramos a su influencia, permitiendo experimentar nuestro sentimiento de admiración y nuestra aspiración a implicarnos en la actitud de la que son modelos de vida. Merece la pena facilitar esto con la ayuda de la lectura de biografías, o el visionado de películas u obras de teatro. Aparte de lo que constituyen biografías, la literatura y el cine pueden ofrecernos a veces la narración de trayectorias vitales admirables como testimonios de solidaridad. ¿Quién no salió con un sentimiento profundo de admiración y alegría tras ver la película *La lista de Schindler*, o *La vida de los otros*, por señalar dos ejemplos? ¿No vemos aconsejable practicar, de vez en cuando, unos minutos de recogimiento y meditación, evocando escenas admirables de este tipo de vidas, como vía para la energización de nuestra capacidad solidaria?

f) Finalmente podemos considerar también la contribución del *sentimiento de temor* –quizá no tanto sentimiento como emoción transitoria– ante los peligros de un futuro previsible, si no aumenta el porcentaje de personas solidarias. Cabe también aquí la práctica de meditaciones con ayuda de la visualización mental de imágenes sobre la vida en una sociedad sin apenas personas solidarias. El filósofo Jonas, en su valiosa obra *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para una civilización tecnológica*, plantea la importancia de ser conscientes y responsables sobre las consecuencias previsibles de nuestras actuaciones en las generaciones futuras. Implica en la conducta responsable tanto el sentimiento de esperanza como el de temor.

Al principio de la esperanza oponemos nosotros no el principio del temor, sino el principio de responsabilidad. Pero sin duda el temor forma parte de la responsabilidad tanto como la esperanza; y dado que el rostro que el temor tiene es el menos atractivo e incluso, en algunos círculos, es objeto de un cierto descrédito moral y psicológico, hemos de concederle nuevamente la palabra, pues hoy es más necesario que en otras épocas en las que, dada la confianza existente en la buena marcha de los asuntos humanos, podía ser despreciado como una debilidad propia de individuos pusilánimes y medrosos (Jonas, 1995, p. 356).

Entre los problemas que pueden estar aquí obstaculizando el sano fluir de la fase afectiva (sentimientos y emociones):

- *El bloqueo o “prohibición” inconsciente de las emociones implicadas* (tristeza, indignación, esperanza, temor, etc.)
- *El descontrol emocional*
- *El desplazamiento de la afectividad hacia otros niveles de la personalidad*, en forma de somatizaciones, o palabrería, o pensamiento obsesivoide, o activismo, etc.

3. **Capacidad valorativa o factor motivacional**

Esta captación pienso que normalmente será por la vía del sentimiento (Max Scheler, 1948; Von Hildebrand, 1983) o de lo que actualmente se entiende en psicología por “inteligencia emocional” (Lizeretti, 2012) que capta lo valioso intuitivamente. Luego puede completarse con la argumentación axiológica.

Varias de las denominadas por Philip Lersch (1971, pp. 147-174) “tendencias transitivas del fondo endotímico” pueden jugar un papel importante como energizadoras de la actitud solidaria. Lersch diferencia estas tendencias de las tendencias de la vitalidad (impulso a la actividad, tendencia al goce, libido, impulso vivencial) y de las tendencias del yo individual (instinto de conservación individual, deseo de tener, deseo de poder, necesidad de valoración, deseo de autoestimación).

De las que incluye en el grupo de las “transitivas” pueden facilitar la actitud solidaria especialmente las “tendencias a la asociación”, y la “tendencia a ser para otro”, aunque también hay que señalar la “tendencia creadora”, ya que sin ella la actitud solidaria difícilmente será fecunda.

Para la vivencia profunda de la solidaridad para la justicia, aparte de los posibles obstáculos derivados de los problemas señalados respecto a los procesos sensoriales y afectivos (y de los cognitivos que hemos omitido para abreviar), pueden obstaculizar su vivencia cualquiera de los diecinueve problemas citados de la fase valorativa.

4. **Formas distorsionadas de la solidaridad para la justicia por causas psicológicas**

Me limitaré a nombrarlas y mostrar su relación con bloqueos y distorsiones o dispersión de la capacidad valorativa y con los trastornos de la personalidad (omito aquí lo referente a los procesos previos sensoriales, afectivos y cognitivos)

- a) **Legalismo**: implica los bloqueos de la fase valorativa que denominamos *heteronomía* y *dogmatismo*, y la distorsión valorativa *conciencia inmadura* correspondiente al segundo nivel (el convencional), estadio 4, del desarrollo moral según Kohlberg (1982). Más frecuente en la personalidad obsesivo-compulsiva.
- b) **Solidaridad reduccionista** (cuando se ejercita únicamente respecto a un partido político, o una clase social, o la propia nación, o cualquier otro colectivo, actuando insolidariamente respecto a los otros): Tiene relación con la distorsión valorativa que denominamos *fragmentación*

valorativa. Más frecuente en la personalidad pasivo-agresiva y en la antisocial.

- c) **Cumplimiento de las leyes justas sólo por miedo a la sanción:** constituye una distorsión valorativa que denominamos *conciencia inmadura* y, en este caso, corresponde a la fase primera del desarrollo moral según Kohlberg (1982) o “conciencia temerosa”, más frecuente en las personalidades evitativa, esquizoide y antisocial.
- d) **Impaciencia solidaria por falta de realismo:** corresponde a la dispersión valorativa que denominamos *inestabilidad valorativa* (no es capaz de mantener su propia valoración durante el tiempo necesario para que sea eficaz). Más frecuente en la personalidad histriónica y antisocial.

Un fluir vital en el que los procesos sensoriales, afectivos, cognitivos y valorativos, carezcan de estos diversos obstáculos posibles, facilitará notablemente que, tras la captación del valor ético, y la decisión de apropiárselo de forma bien enraizada como actitud, haya una buena base para las decisiones éticas y la correspondiente actuación o praxis humanizadora. La reflexión cognitiva sobre las experiencias sensoriales y afectivas y sobre la dimensión social del ser humano puede dar lugar a una praxis en la que –entre otras muchas conductas favorables al bien común- puedan incluirse, p.e. pagar siempre el IVA, dar recibo de los honorarios cobrados, invertir en fondos éticos, etc. o abstenerse de practicar economía sumergida, de utilizar el tráfico de influencias para obtener una plaza en un concurso u oposición, o para cambiar la calificación de un terreno. Pongo ejemplos de conductas contrarias a la justicia social en la vida profesional y económica del ciudadano corriente para no limitarme a las grandes injusticias de los responsables del poder político y económico, aludidas en II-2, a y b, al referirme a los sentimientos.

III. MARCO TEÓRICO EN EL QUE ME ENCUENTRO

Para concluir veo conveniente señalar que la antropología filosófica en la que me muevo, en mis reflexiones éticas y psicoéticas puedo resumirla en:

- a) El “integracionismo filosófico” de José Ferrater Mora (1994), a partir del cual me es posible integrar un enfoque de Ética material de contenidos –un naturalismo no reduccionista de tradición aristotélica– con un formalismo por el que entiendo como ético todo aquello que favorece la salud mental y un desarrollo del propio potencial humano, que no obstaculice sino, al contrario, favorezca la realización personal de los otros; es decir, un proceso de autorrealización personal y social. O, con palabras de Luis Cencillo, aquello que favorezca “el propio logro y centramiento como persona”, y el “logro del máximo posible de convivencia, colaboración y realismo colectivo” (Cencillo, 1978, p. 642).
- b) Previamente a ese razonamiento axiológico, de base empírica, reconozco, en la línea de la Ética fenomenológica (Scheler, 1948; Hildebrand, 1983;

- N. Hartmann, 1969 y 1970, entre otros), que el arranque de la captación de lo valioso ocurre normalmente a través del sentimiento. Entiendo a éste como una experiencia afectivo-cognitiva muy afín a lo que hoy se entiende por “inteligencia emocional” (Lizeretti, 2012).
- c) Entiendo la Ética como una parte de la Antropología filosófica y psicológica, en la que se concibe la naturaleza humana, en sentido neorristotélico, como “primer principio intrínseco de operaciones”, principio que coincide con la causa final de toda existencia humana (Paniker, 1946; Rosal, 2003). Por ello concedo importancia a las posibles contribuciones de la psicología de la personalidad –y la psicopatología– para la profundización del estudio de las actitudes éticas o virtudes, como formas de apropiación personal de los valores (Zubiri, 1992).
- d) Y sostengo que en el camino hacia un ethos personal, no sólo es conveniente tener en cuenta el pathos o “talante” del sujeto (Aranguren, 1968), sino también su tipo de personalidad psicológica (Rosal y Gimeno-Bayon, 2010. Introducción; y Rosal, 2012, cap. 13).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis L., *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, 4ª ed.
- CENCILLO, Luis, *El hombre. Noción científica*, Madrid: Pirámide, 1978.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, tomos I a IV, Barcelona, Ariel 1994 (Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-Maria Terricabras).
- GIMENO-BAYON, Ana y ROSAL, Ramón, *Psicoterapia Integradora Humanista. Manual para el tratamiento de 33 problemas psicosenoriales, cognitivos y emocionales*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- HARTMANN, Nicolai, *Ética I: Fenomenología dei costumi y Etica II: Assiologia dei costumi*, Napoli, Guida, 1969 y 1970 (Traducción del original en alemán de 1949).
- HILDEBRAND, Dietrich von, *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983.
- JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995 (Traducción del original en alemán de 1988).
- LERSCH, Philip, *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia, 1971, 8ª ed. (Traducción de la edición en alemán de 1966).
- MEHRABIAN, Albert, “Communicating without words”, *Psychology Today*, 2, [1968] 53.
- MESSNER, Johannes, *Ética social, política y económica a la luz del Derecho Natural*, Madrid: Rialp, 1967.
- PANIKKAR, Raimon, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, CSIC, 1946.
- ROSAL, Ramón, ¿Qué nos humaniza? ¿Qué nos deshumaniza? Ensayo de una Ética desde la Psicología, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- ROSAL, Ramón, *Valores éticos o fuerzas que dan sentido a la vida. Qué son y quiénes los vivieron*, Lleida, Milenio, 2012.

- ROSAL, Ramón y GIMENO-BAYON, Ana, *La búsqueda de la autenticidad. Reflexión ético-psicológica*, Lleida, Milenio, 2010.
- SCHELER, Max, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, tomos I y II, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1948 (Traducción del original en alemán de 1921).
- ZUBIRI, Xavier, *Sobre el sentimiento y la voluntad*, Madrid, Alianza y Fundación X. Zubiri, 1992.

ECOTECTURA PARA LA ÉTICA

PEDRO JOSÉ HERRÁIZ MARTÍNEZ

CRISIS DEL FUNDAMENTO

“En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación”¹.

Era el diagnóstico de la crisis de fundamento tal como cuaja en Lyotard al comienzo de los capítulos conclusivos de su obra más célebre. Ya lo había anunciado en la introducción, pero solo alcanza esta formulación concisa al llegar al capítulo que lo identifica: “la deslegitimación”. La legitimación del saber y del obrar ha pasado a ser asunto pragmático, performativo: la fundamentación ha quedado deslegitimada, ella es el “gran relato”. No todo relato ha quedado deslegitimado, sino el “gran” relato; y lo que le aporta esa cualificación es de modo preciso el ser relato de fundamentación. Lyotard se refiere al nihilismo de Nietzsche como expresión de esa desacreditación, y también a los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein como consecuencia correlativa. Entra también en la expresión de Lyotard el rasgo de “unificación” que se atribuye al “gran relato”, y cuya caída trae en consecuencia la dispersión, la fragmentación, el aislamiento y la proliferación de los relatos, validables en una constante polémica de la práctica.

A pesar de esta seña de identidad de una época, habremos de recordar que el descrédito del fundamento fue lo que señaló el comienzo de la filosofía moderna en el *Discurso del Método* de Descartes. Es verdad que Descartes entendió haber encontrado un fundamento mejor, mientras que ahora constata Lyotard la extensión del descrédito a todo relato fundamental.

Aunque Lyotard no remite a ello, su diagnóstico encuentra una referencia estricta en el relato de Norberto Bobbio sobre los Derechos Humanos, dieciséis años antes: “El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos”². Esta expresión ha llegado a ser el emblema del pragmatismo y el relativismo de los derechos humanos traducido en “generaciones”, o en su “progresividad”. La encontramos hacia el final de su breve

1 J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986, p.73.

2 Norberto BOBBIO, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 61.

ensayo “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en la penúltima sección, donde considera que la pretensión de fundamento para los derechos humanos con vistas a conseguir “más rápida y eficazmente el reconocimiento y la realización” de los mismos es algo desmentido por la experiencia histórica³. En su segundo argumento alude explícitamente al contexto en el que se desenvuelve su planteamiento: “no obstante la crisis de los fundamentos, por primera vez en estos decenios la mayor parte de los gobiernos existentes han proclamado de común acuerdo una Declaración Universal de los Derechos del Hombre”⁴. La crisis de los fundamentos es, finalmente, la del “fundamento absoluto” que llama él; porque de lo que se trata es de encontrar “los varios fundamentos posibles”, que se atengan a las condiciones, los medios y las situaciones en las que históricamente pueden ser realizados⁵. Todo ello con la vista volcada únicamente a la puesta en acción.

Bobbio habla de la “ilusión del fundamento absoluto” como de un fundamento racional irresistible, en paralelo con el poder absoluto, vinculados ambos a la categoría lógica de la necesidad⁶; y sitúa en este ámbito la “doctrina del Derecho natural” –frente a los derechos naturales⁷. El correlato ontológico es el de la esencia. En nombre de la historicidad política y del pragmatismo Bobbio configura un espantajo en el que ata la necesidad lógica y la esencia ontológica con el tema de la base de un poder absoluto y universal como la misma necesidad lógica, que ciertamente nunca ha existido; muy del estilo de la crítica de Hume a la idea de causalidad⁸.

FRENTE A FUNDAMENTO: FUNDACIÓN

El pragmatismo de la puesta en acción legitimadora se traduce en construccionismo. El carácter legitimador de la acción exige reconocerla como constructora. Pero el rasgo determinante de la defundamentación configura un escenario de vacío. Gilles Lipovetsky lo muestra en la más reconocida de sus obras: *La era del vacío*⁹. Ahí traza el retrato del proceso de auto-construcción del humano contemporáneo como una personalización vacía, sin sujeto. Sólo aceptando una torsión en el significado de los términos podemos considerar una posible personalización sin sujeto, sin persona. Lo que describe Lipovetsky es un

3 *ibid.* p. 60.

4 *ibid.* p. 61.

5 *ibid.* pp. 61-62.

6 *ibid.* p. 54.

7 *ibid.* p. 40-41.

8 Lo cierto es que la afirmación de los derechos naturales nunca ha precisado de una “esencia” de la humanidad, de una “naturaleza humana universal”, como recuerda el profesor Brian Tierney: “Ha sido suficiente con que los humanos tengan unas características comunes. Seguramente –continúa- en todas las sociedades la gente ha preferido la vida a la muerte, la libertad a la servidumbre, la nutrición al hambre, la dignidad a la humillación; y los derechos humanos pretenden ser una vía para alcanzar estas necesidades y aspiraciones comunes de los seres humanos”: B. TIERNEY, “The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence”, *Northwestern Journal of International Human Rights*, vol. 2, (primavera 2004), p. 12.

9 Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1995.

procedimiento de personajización; esto es, de transformación fragmentada de la persona en un caleidoscopio de personajes en abigarrada sucesión y hasta simultaneidad, vaciada de sí por la incesante búsqueda de un sí mismo siempre inaceptable. En el juego de transformaciones semánticas, la personalización es personajización y la construcción pragmática es un juego de máscaras vacías. Es el escenario del *Arlequín* de la Comedia del Arte, expresión del humano contemporáneo.

Para poder hablar de construcción, con sentido y no solo de una manera figurada, torsionada, es preciso establecer el punto de arranque y la técnica de acción: no cualquier actividad construye, no cualquier punto del espacio soporta una construcción. Pero cuando el origen –fundamento– es lo que está en crisis solo en sentido figurado se puede hablar de Arquitectura en la construcción.

Construir es una actividad vital pero técnica, no es una actividad azarosa; requiere la consideración del entorno para determinar el punto de partida, los medios que conviene utilizar y los objetivos a alcanzar. Desde una perspectiva muy aristotélica, tal vez, antropomórfica aunque estemos hablando del construir humano, muchas veces se subraya el aspecto de la determinación de los objetivos y la consideración de la construcción se hace desde el proyecto. El objetivo, entonces, determina la actividad como constructiva. Pero en alguna ocasión ocurre que la determinación del sentido del construir se busca en el punto de partida; desde dónde se inicia la actividad constructiva. Es el caso de Heidegger en su también resonante discurso durante el segundo de los encuentros de Darmstadt: “Construir, habitar, pensar”. Ahí, el presunto objetivo de la actividad de construir toma el lugar del punto de origen: “Sólo si somos capaces de habitar podemos construir”¹⁰. Si la actividad no se realiza desde el habitar como su punto de partida, entonces no podemos hablar de construir, como mucho podremos hablar de producir o de fabricar, pero no propiamente de construir, salvo distorsionando las expresiones.

Habitar consiste en una determinada relación con el mundo, o mejor, inaugura un modo de ser en el mundo, o el ser del ser-en-el-mundo. Sin necesidad de entrar en más precisiones, interesa resaltar que el mundo es espacio de relaciones, que estas relaciones lo cualifican y que se extiende allá hasta donde llegan las relaciones en todas las dimensiones en que se den. Para caracterizar las dimensiones del mundo como espacio de relaciones, Heidegger recurre a la “cuaternidad” de Hölderlin: con los mortales, en la tierra, bajo el cielo, frente a lo divino; “En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir –a su esencia de mortales– de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad. ...El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad, en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas. ...¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen. El cuidar

10 Martin HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 141.

y el erigir es el construir en el sentido estricto”¹¹. Son los ámbitos cardinales en los que se realiza el habitar y en los que se erige la construcción, de manera que, en su inicio, habitar consiste en tender lazos de relación. No debe extrañar, pues, que la primera construcción que considera Heidegger desde aquí sea el puente. La casa vendrá después.

No estamos ante otro intento de fundamentación, sino ante una presentación que tiene como referencia el carácter inaugural de la acción, el habitar como la acción fundacional; el “desde” que da inicio al construir.

FUNDACIÓN Y ECOTECTURA.

El carácter fundacional del habitar nos dirige hacia la consideración de la actividad fundadora en su técnica. Importa establecer el procedimiento por el que se realiza la fundación. Lo podemos rastrear en los relatos de fundación de la ciudad y en su construcción como lugar de lo humano. En los relatos fundacionales, como el de la ciudad sumeria de Nippur unos 2400 años AC, no sólo aparece la fundación como el origen de la ciudad, sino que es la misma ciudad lo originario de la humanidad: el dios Enlil hizo crecer la humanidad desde el lugar donde el Cielo y la Tierra fueron separados, el lugar llamado “la carne acrecentadora”, en “Dur-an-Ki-Nippur” (“el lazo del Cielo y la Tierra, Nippur”)¹². La ciudad es el *lugar* donde el cielo y la tierra “fueron separados”, pero también el lugar de conversación del cielo y la tierra, donde cielo y tierra se en-lazan¹³.

La ciudad es *lugar* precisamente porque es el espacio donde se coligan el cielo y la tierra y esto hace crecer la humanidad. En palabras de Heidegger: “El lugar es cobijo de la Cuaternidad”¹⁴. Por tanto, es preciso que “el espacio” adquiera la cualificación de “lugar”. Según una primera aproximación, convertir el espacio en lugar, darle consistencia relacional, aparece como darle relieve; dotar de relevancia a una parcela del espacio. Bachelard comienza su “*poética del espacio*”, que es fenomenología del lugar, tratando de la casa, del hogar, desde el sótano hasta la buhardilla, hasta el desván; imagen de verticalidad fundante de

11 *ibid*, pp. 132-133. El profesor Agustín Domingo Moratalla propone el cuidar como la actividad base para la ética desde una consideración hermenéutica, con la referencia en Gadamer y Ricoeur, en el marco de la aplicación como raíz de la ética: Agustín DOMINGO MORATALLA, *El arte de cuidar: atender, dialogar y responder*, Madrid, Rialp, 2013.

12 Joan GOODNICK WESTENHOLZ, “The foundation Myths of Mesopotamian Cities. Divine Planners and Human Builder, en *La fundación de la ciudad*, Pedro AZARA e.a., eds., Barcelona, UPC, 2000, pp. 46-47.

13 *ibid*, p. 46:

“Aquellos días eran en verdad días lejanos.
Aquellas noches eran en verdad noches lejanas.
Aquellos años eran en verdad años lejanos.
La tormenta rugía, los relámpagos destellaban.
Sobre la superficie sagrada de Nippur la tormenta rugía,
Los relámpagos destellaban.
El Cielo hablaba con la Tierra.
La Tierra hablaba con el Cielo.”

14 Martin HEIDEGGER, o.c., p.139.

significatividad que da el relieve; que es lo relevante para la vida¹⁵. En el fondo de la casa -el sótano-bodega- se realiza su conexión a la tierra y también su apertura a lo alto de la casa.

Pero no cualquier espacio es apto para esa conversión en lugar, el puente no se erige en cualquier punto, tampoco la ciudad ni la casa. En la fundación de la ciudad el primer paso es la selección del espacio y ya esta primera acción *enlaza* lo natural –tierra y vivientes- con lo humano y lo divino¹⁶. Es necesario consultar la aprobación de los dioses por la observación de las vísceras de los animales sacrificados que han hecho su vida en ese espacio durante un tiempo suficiente. Tras la selección se produce la segregación y delimitación del espacio, el surco que corta el espacio y determina el perímetro, al interior ya un *lugar* en el que habitar-construir.

Por otra parte, el acto de fundación ha revestido siempre un carácter monumental, de acotación y de asegurar mediación entre las partes acotadas. Es siempre una peligrosa labor de distinción, de discriminación, reserva del espacio, que tiene que mantener su carácter de espacio: el lugar se hace lugar sin abandonar su ser espacio. Por eso es necesaria la participación del rey y el depósito de objetos inscritos conmemorativos y de imágenes propiciatorias que guarden la construcción de malos espíritus e influencias; son los elementos más primitivos –árquicos- del acto fundador en Mesopotamia. Entre esos objetos en los depósitos de fundación, los más abundantes eran en un primer momento una especie de ganchos de cobre, y de clavos de arcilla cruda “que parecen haber sido pensados para fijar y definir la localización y el propósito de la construcción”¹⁷; para “anclar mágicamente la construcción”¹⁸. Estos “clavos”, que suelen representar un dios personal que media entre el gobernante y los dioses superiores, son los elementos de “fijación” más antiguos de la fundación.

La preocupación por anclar el espacio construido-habitado, distinguido del espacio-entorno, acotado, pone de manifiesto la conciencia de una ruptura, de una violencia unida a la fundación. Se habla de una “violencia fundacional”, y en efecto, la fundación está ligada al asesinato. Tal vez sea la violencia de esa segregación del espacio que se construye convirtiéndose en lugar la que se expresa en los mitos del “fundador fratricida”. Segregación en el doble sentido espacial del objeto fundador: el de la estacilla de la segregación horizontal y el clavo de la reunión vertical en cimientos y muros. Frente al sentido segregador-violencia de la fundación, el énfasis del clavo de fundación se pone en la fijación, el anclaje. De lo contrario no hay fundación, no hay ciudad, no hay sujeto.

Con el pacto constantemente renovado para mantenerse anclada en la tierra, erigida hacia el cielo, la ciudad debe ser defendida para no volver al caos, a la

15 Gaston BACHELARD, *La poética del espacio*, México, FCE, 1975.

16 Joseph RYKWERT, *La idea de ciudad*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 58-59.

17 Richard S. ELLIS, “Mesopotamian Foundation Ceremonies and Deposits”; en *La fundación de la ciudad*, ed. Cit., p. 59.

18 Claudia E. SUTER, “Gudea of Lagās: the Sumerian Temple Builder par excellence. The Rites in the Construction of a Temple in late 3rd Millennium B.C.”, en *La fundación de la ciudad*, ed. Cit., p.68.

indiferenciación con la naturaleza, con el espacio sin referencia, indistinto. Por esto la tradición de la ciudad también exige que la fundación sea sobrepasada. “La muerte del fundador humano significaba el nacimiento de la ciudad estado griega no sólo como una colonia con relación a la ciudad madre, sino como “polis” con una identidad definida y una historia futura”¹⁹. El acto de fundación tiene que ser clausurado, la continuidad de la ciudad requiere sobrepasar este acto heroico y lo hace reafirmando otra vez el vínculo con él haciéndolo el punto de partida de una tradición, de una identidad viva.

Entonces alcanza su sentido hablar de construcción de la humanidad, de la cualidad de ser humano, como de una “ecotectura”. Es un término que se usa últimamente para designar la arquitectura ecológica, como también ecoarquitectura, pero que en nuestro caso pretende recoger el acento puesto en una actividad realizada desde un habitar, desde el hogar –*oikos*–, así como que ese habitar consiste en tender puentes con todos los ámbitos vitales, puentes que permiten fijar la construcción. Esta actividad, como consiste en la construcción del ser humano, es propiamente la actividad ética.

ECOTECTURA Y ÉTICA.

Mientras lo preciso del término “arquitectura” se encuadra en el sentido fundamentero de la construcción y se somete a la torsión des-significadora de la crisis del fundamento, la propuesta fundacional de la construcción nos lleva a hablar de una “eco-tectura” del ser de lo humano. Este es el sentido inaugural de lo ético, “originario” podríamos decir, como lo había expresado Heidegger cinco años antes de la conferencia de Darmstadt, en su *Carta sobre el humanismo*: “El término “*éthos*” significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia”²⁰. Continúa unos párrafos más adelante manifestando que si de acuerdo con este significado “el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria”²¹.

Naturalmente que podríamos remontarnos a *Ser y tiempo* a través de las continuas referencias de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, pero puede resultar más ilustrativo remitirnos al curso de Ortega publicado con el título de *¿Qué es filosofía?*²²

En la decisiva lección IX, acomete la tarea que constituye lo que él denomina “el tema de nuestro tiempo”: la superación del idealismo. Puesto que el idealismo

19 Irad MALKIN, “Heroes and the Foundation of Greek Cities”, en *La fundación de la ciudad*, ed. cit., p.83.

20 Martin HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000, p. 75.

21 *ibid*, p. 78. Hemos de recordar que la “Ex-sistencia” consiste en el “morar exstático en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser” (p. 58).

22 José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1958..

ha caído en el subjetivismo, dialécticamente antagonista del objetivismo antiguo, hay que encontrar un sentido al ser que dé cuenta de la correlación de los dos factores que la conciencia ha revelado: sujeto y objeto. El descubrimiento “pavoroso” es el ser-en-correlación. Por un momento parece que Ortega se mueve en los términos de un estricto sentido lógico de la correlación -cuando habla de las dos caras de la misma moneda-; el mismo sentido que atenazaba a Aristóteles al hablar de “lo relativo”, el producto de una comparación. Pero Ortega la identifica como una “activa correlación”²³; “yo consisto en ocuparme con ese mi mundo”²⁴. En esta última expresión no sólo está patente el sentido activo, ontológico y existencial de la correlación, además se refiere a ella como lo que me constituye, en lo que “yo consisto” como yo. Esto en lo que consisto no es sólo estar “en” el mundo (mi-mundo), o “con” él, sino un “ocuparme” con él: “verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo”. Por eso, a continuación revela el significado de este hecho radical del ser yo-ocupándome-de-mi-mundo; eso es “mi vida”. En la siguiente lección Ortega sacará las consecuencias pertinentes, que presentará como las categorías de la vida en la actividad de vivirla, no como objeto de ciencia o reflexión abstracta. “Mi vida” es la expresión de ser-yo-en-el-mundo.

El nuevo ser-en-correlación es coexistencia, pero no en el sentido de la simple yuxtaposición que parece sugerir otra vez el ejemplo de la cara y la cruz en la moneda. Coexistir es “interdependencia”²⁵. Ortega recalca el sentido dinámico de esta interdependencia poniendo en infinitivo verbal el sustantivo: “Lo primario que hay en el Universo es «mi vivir»”²⁶; y vivir es también mundo: “Salvémonos en el mundo -«salvémonos en las cosas»” recuerda que había manifestado como programa. Esa activa coexistencia en el mundo es la tabla de salvación de nuestro naufragio en el vacío de nosotros mismos; construye nuestra vida y eso es lo que nos mantiene a salvo de perdernos, de perder nuestro ser. El mundo es el lugar donde salvar la vida. Por su parte, “vivir” es “lo que somos y lo que hacemos”²⁷, “Vivir es lo que hacemos y lo que nos pasa”²⁸. El primer acento lo pone Ortega en la autorreferencia de mi-vida: es “vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo”; “esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella”, la hace «mía»²⁹. No es menester más para constituir el “mi” de mi-vida; mi título de propiedad lo firmo tanto en lo trivial como en lo heroico, en lo rutinario como en lo extraordinario³⁰. Ese “saberse existiendo” “no implica ningún conocimiento intelectual ni sabiduría

23 *ibid*, p. 210.

24 *ibid*, p. 212.

25 *ibid*, p. 222.

26 *ibid*, p. 224.

27 *ibid*, p. 227.

28 *ibid*, p. 228.

29 *ibid*, p. 229.

30 *ibid*, p. 228: “noten ustedes que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales”.

especial ninguna”, “sin ese darse cuenta el dolor de muelas no *nos* dolería”³¹ (el subrayado es mío).

No hemos reconstruido un fundamento para la ética, pero sí alcanzamos a fijar suficientemente una base sobre la que poder construir más allá del vacío, en la que fundar un sentido propiamente ético para la acción.

31 *ibid*, pp. 228-229.

UNA VALORACIÓN CRÍTICA DE LA ÉTICA CONSECUCIONALISTA DE JONATHAN GLOVER

VÍCTOR PÁRAMO VALERO
Universidad de Valencia

1. INTRODUCCIÓN

Jonathan Glover desarrolla en su obra *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (1999) una teoría ética de base empírica. Se trata de una teoría muy próxima al denominado ‘consecuencialismo’ (término acuñado por Elisabeth Ascombe en 1958) en la que se da preeminencia a la psicología moral y a la evaluación de casos particulares. Glover pretende establecer principios abstractos que guíen la actuación de los militares en la guerra sino, más bien, extraer indicaciones respecto a la forma de actuar en ella. Estas indicaciones son válidas únicamente para el caso que sea sometido a análisis.

Su minucioso estudio de las experiencias de lo atroz en las guerras llevadas a cabo durante la primera mitad del siglo XX y parte de la segunda muestra que la identidad e imaginación morales son gravemente dañadas en un contexto bélico tecnificado. El procedimiento mediante el cual Glover analiza éticamente los casos no es en modo alguno deplorable. Bien al contrario, la peculiar forma que tiene de comprender los elementos morales que son puestos en juego en la guerra es realmente valiosa. Sin embargo, pensamos que cae en un grave error al basarse sólo en esos análisis para considerar la acción moral y, más aún, en pensar que la única forma de hacer ética es mediante el análisis de casos reales (o, como él dice, ‘históricos’) y extraer consecuencias válidas meramente para tales casos. Por supuesto, Glover se cuida de caer en la falacia naturalista, pero, no obstante, su comprensión de la acción moral hierra totalmente al negar que existan principios morales universales y al reafirmar lo empírico como la única base de los juicios éticos.

Entre los propósitos que Glover persigue en *Humanidad e inhumanidad* se encuentra el de desarrollar una metodología filosófica que permita abordar los problemas morales y sociales que acucian a nuestro tiempo. Su perspectiva parte del problema moral de la guerra. Primero, a fin de justificar la línea argumentativa en la que se basará a lo largo de la obra, expone cuál es la concepción filosófica de la moral que él rechaza. Glover no está de acuerdo con la crítica de Nietzsche a la moral. Pese a que no va a defender una posición kantiana, sin embargo, no

simpatiza con muchos de los conceptos centrales de la doctrina nietzscheana. El amoralismo es para Glover una posición demasiado radical e infructuosa, que históricamente se ha revelado como perjudicial para la vida humana. Nietzsche pretendía superar las deficiencias morales del hombre con la postulación de un 'superhombre': lo hizo, sin embargo, sin prever las consecuencias que tendría una consecución histórica de sus ideales.

La Segunda Guerra Mundial es para Glover el reflejo de aquello a lo que conduce la doctrina nietzscheana. El filósofo inglés ve en lo que él denomina 'inhumanidad del siglo XX' el resultado de la aplicación histórica de la filosofía moral nietzscheana. A partir de una crítica de esta filosofía Glover expone lo que para él debe ser hoy -en consonancia con lo que Michael Walzer expone al comienzo de *Guerras justas e injustas*- la filosofía moral: una filosofía libre de la pregunta por el fundamento, una filosofía *práctica* que se ocupe, sin aceptar conjeturas ulteriores, de los problemas morales que tienen lugar en la vida personal y social de los individuos. Glover se sirve de la ética para hacer preguntas a la historia, para extraer a partir de ella una teoría empírica de la moral. El desarrollo de esta ética empírica de corte consecuencialista¹ se realiza a lo largo de la obra a propósito de un problema muy concreto: la inmoralidad de la tecnificación de la guerra. En efecto, Glover traza un discurso sobre los problemas morales implicados en la guerra. Uno de los problemas centrales que aborda el autor es el de la psicología moral de los combatientes, psicología que sufrió un vuelco a partir de lo que Jünger denominaría 'transformación del guerrero en soldado'. Para Glover lo que ha caracterizado a la historia del siglo veinte ha sido la destrucción bélica de las masas. El problema moral concierne, sobre todo, a la crueldad de los medios empleados para llevar a cabo tal destrucción. La crueldad ha aumentado de forma exponencial gracias a que los altos mandos disponen de medios con los que acabar con un mayor número de personas en un tiempo inferior al que en las guerras tradicionales se necesitaba para acabar con pequeño poblado. ¿Qué ha cambiado con la tecnificación de la guerra? Mientras que en las batallas que formaban parte de las guerras tradicionales (incluso de unas tan sangrientas como las guerras de religión del siglo XVI) las poblaciones no quedaban nunca involucradas o no eran el objeto de destrucción principal de los atacantes, en las guerras modernas la población civil que se encuentra en el Estado que forma parte del bando contrario es bombardeada sin miramientos cuando no existen otros medios para vencer o cuando su muerte asegura la derrota del opositor.

En el presente trabajo proponemos realizar una crítica de la teoría ética que el filósofo inglés desarrolla en la obra citada a fin de mostrar que la metodología filosófica que el autor sigue no es la única válida (ni la más significativa) para el análisis moral de la guerra. Aunque compartimos la crítica de Glover al amoralismo

¹ En el título de este trabajo hemos utilizado la expresión 'ética consecuencialista' para referirnos al empirismo ético de Glover. La ética consecuencialista y la ética material van de la mano, pues en ambas el imperativo moral se fundamenta en la utilidad que tiene. Para una caracterización de la ética empírica, dentro de la cual se engloba la ética material, véase Inmanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro, 2003, cap. 2.

nietzscheano, creemos, sin embargo, que se equivoca al proponer una 'ética sin ley moral'.

2. ANÁLISIS MORAL DE LA GUERRA

Para poder valorar el método analítico de Glover es preciso primero realizar una exposición de los problemas sobre los que reflexiona en su obra.

Humanidad e inhumanidad incluye un estudio del problema de la 'matanza a distancia' en el que se involucra la cuestión de la inhibición y desinhibición morales. Partiendo de una ética que toma en cuenta las atrocidades sucedidas a lo largo del pasado siglo, el filósofo inglés presta atención tanto a la praxis para reformular y rearticular las ideas y principios morales, como a la propuesta de rechazo del anti-evolucionismo moral basándose en que a partir de la comprensión y aprendizaje de esa praxis histórica 'interrogada' por la ética podemos prever y evitar futuras atrocidades. Se trata de una ética humanizada, en el sentido que él mismo da al título de la obra. La cuestión de la identidad moral es analizada en varios capítulos. Haciendo una alusión a tal cuestión comprendemos el planteamiento del autor:

*"El sentido de la identidad moral es importante, pero en la prevención de atrocidades sólo es digno de confianza si hunde sus raíces en las respuestas humanas. En el núcleo mismo de la ética humanizada están las respuestas humanas"*².

Para Glover, la tecnología ha hecho posible matar a distancia. En la guerra tecnificada la presencia física de los soldados no es ya un requisito. "Las guerras tradicionales –afirma el filósofo inglés– se libraban cuerpo a cuerpo"³. En las guerras tradicionales el adiestramiento moral de los soldados consistía en destruir las inhibiciones que pudieran tener a la hora de acabar con la vida de su oponente. En tanto que la guerra técnica no requiere del enfrentamiento cuerpo a cuerpo de los soldados ni del adiestramiento de éstos para no ser presa de las inhibiciones morales que se sufre cuando de matar a alguien se trata. La presencia tanto del asesinato como las consecuencias del mismo era en la guerra tradicional un impedimento en la actuación efectiva de los soldados. La guerra técnica elimina la distancia física y con ello hace surgir nuevos problemas de tipo moral.

Glover señala que existe una diferencia fundamental entre la psicología de la guerra que se libra cuerpo a cuerpo y la que se libra a distancia. La identidad moral de los soldados queda dañada en ambos casos, pero en el de la guerra a distancia la neutralización de dicha identidad es más compleja. Pese a que en este último tipo de guerra no hace que los principios morales se vean "amenazados por el éxtasis del combate"⁴ y pese a que la neutralización de tales principios, en caso de que se manifiesten, requiere un menor esfuerzo, sin embargo, dicha neutralización se sitúa, a pesar de su simplicidad, en un nivel de mayor peligrosidad: "el conflicto con la identidad moral se reduce si la matanza de civiles es justificable". La

2 Jonathan GLOVER, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 552.

3 *Ibíd.*, p. 96

4 *Ibíd.*, p. 99

aceptación del ataque a poblaciones civiles nació a raíz de las estrategias seguidas en la Primera Guerra Mundial para acabar con el frente alemán, es decir, para acabar con la propia guerra. La desinhibición moral de quienes tomaron las decisiones de llevar a cabo ataques a civiles no es del mismo tipo que la que se ejerce sobre el soldado al que se instruye para combatir cuerpo a cuerpo. En la Primera Guerra Mundial, el proceso de desinhibición por parte de aquellos en quienes recaía la responsabilidad de guiar el conflicto bélico hacia su fin fue causado por el hecho de que se encontraban en situación diferente a la que existió al inicio de la guerra. No previeron –ni si querían se lo plantearon– una matanza de civiles a gran escala.

“Cuando la política comienza sin la intención de matar civiles, la introducción de esta matanza se acepta más fácilmente si se da gradualmente. (...) Esta brecha entre la primera intención y el resultado posterior se ha convertido en lugar común de la guerra del siglo XX sobre civiles”⁵.

Glover concibe al bloqueo naval que Gran Bretaña realizó sobre Alemania como el comienzo de una serie de acontecimientos bélicos que darían sucesivamente lugar a la desinhibición moral respecto a la matanza de civiles en masa. Glover explica que la clave de la aceptación del bloqueo reside en que la decisión que se tomó fue “adoptada de modo gradual”⁶, lo que dio como consecuencia la evitación del “momento clave en que resulte ineludible abordar el problema moral relativo a la matanza de civiles”⁷. En ese proceso gradual –que es lo que da lugar a la desinhibición– lo que sucede es que quien acepta el bloqueo no se ha percatado de que lo está aceptando, es decir, no percibe la desinhibición moral que se lleva a cabo en él cuando lo acepta. No percibe ya el gran problema moral que supone la matanza de civiles. La identidad moral de quienes lo aceptan no se ve afectada por el problema que supondría para ellos si tuvieran que tomar una decisión concreta y bien definida sobre si aceptar o no el bloqueo. Cuando la justificación del bloqueo se realiza de modo gradual la desinhibición moral va irrumpiendo contra las respuestas morales que emergerían en el caso de que tuvieran que decir un rotundo ‘no’ o un rotundo ‘sí’ a una cuestión en que se formulase: ¿estaríais dispuestos a llevar a cabo el bloqueo sabiendo que tendría como consecuencias la muerte de cientos de miles de personas? La identidad moral emergería en forma de respuesta negativa a la pregunta, siempre que se formule de forma explícita y directa. Pero cuando la respuesta que ha de ofrecerse no es nunca concreta en un tiempo y un espacio ni tampoco puede señalarse a un individuo en particular que la respalde, vemos entonces que, al existir una gran cantidad de individuos entre los que se disuelve, la responsabilidad de la toma de una decisión como la de llevar a cabo el bloqueo no constituye un problema moral, lo cual es, al mismo tiempo, un proceso de desinhibición moral.

“La armada –afirma Glover– no pensaba que la decisión política estuviera en sus manos, mientras que los políticos y los funcionarios se

⁵ *Ibíd.*, p. 100.

⁶ *Ibíd.*, p. 102.

⁷ *Ibíd.*, p. 103.

*sentían parte de una maquinaria burocrática que operaba sólo de manera indirecta y a cierta distancia de la hambruna de los alemanes*⁸.

Son diversos los capítulos en los que Glover replantea la problemática que esboza en la primera parte del libro: la consistencia, la formación, el desarrollo y el deterioro de los principios morales como la identidad moral y las respuestas humanas. Así, por ejemplo, la cuestión de la identidad moral se estudia desde múltiples perspectivas según la erosión posible que se hace de ella en unas circunstancias o en otras. El problema de la distancia es también considerado a la luz de distintas situaciones bélicas posibles. La distancia causa la erosión de principios y sentimientos morales. “La distancia no sólo reduce la simpatía. También reduce el sentimiento de responsabilidad. (...) Al debilitar la repulsión emocional facilita el acto. (...) Reduce la conciencia de tipo de persona en la que uno se convierte al actuar de esa manera”⁹. La formación y educación de la identidad moral juega un papel fundamental, pues depende de ella la actuación de los sujetos en situaciones extremas como las que algunos de los funcionarios del Estado nazi vivieron. Solo algunos de ellos se percataron de la gravedad de la situación y de la necesidad de rechazar órdenes que atentaban contra lo que ellos mismos son: “cuando se dan órdenes terribles, hay personas que resisten gracias al concepto que tienen de lo que son”¹⁰. Las decisiones tomadas por los dirigentes del genocidio nazi no sólo dependían de factores genéticos y culturales, sino también de la formación de la identidad moral que recibieron. No obstante, el poder de la técnica para transformar la identidad moral en un contexto bélico es muy elevado: “en la moderna guerra tecnológica es muy escasa la correlación entre las respuestas psicológicas y los grados de responsabilidad”¹¹. En el caso de la guerra tecnificada, la distancia es la causante de que las respuestas humanas o inhibidores morales no nos asalten. Como consecuencia de ello no sentimos responsabilidad, no tenemos clara conciencia de nuestros actos.

Como hemos visto, Glover plantea problemas a la historia a través de la ética. Es decir, nos permite comprender por qué han sucedido determinados acontecimientos explicando cómo han tenido su causa en acciones producidas a su vez por la erosión de la identidad moral, la sensación de irrealidad, la pérdida de la simpatía y el respeto, en suma, la ‘negación de la humanidad’ o, lo que es lo mismo, la inhumanidad.

La aceptación del horror conduce a una lógica perversa que erradica las inhibiciones morales ante el propio horror. Aceptar esta o aquella acción considerada contraria a lo que tenemos por actos morales conduce a la aceptación de sucesivos actos que prolongan y aumentan cada vez más aquel horror. Lo decisivo es que, una vez se suceden estos últimos actos, quienes lo realizan son ya incapaces de ser conscientes de la inmoralidad que conllevan.

Tal y como hemos constatado, la psicología moral del combate cuerpo a cuerpo está vinculada al conflicto existente entre “el debilitamiento o la superación

8 *Ibíd.*, p. 100.

9 *Ibíd.*, p. 144.

10 *Ibíd.*, p. 548.

11 *Ibíd.*, p. 144.

de los principios morales". En esa tensión entre la inhibición y desinhibición morales es donde se decide la irrupción de la humanidad o la inhumanidad en los soldados que están envueltos en un contexto en el que todo está a favor de esta última. Por otro lado, en la psicología moral de la "guerra de alta tecnología"¹² las inhibiciones morales no son alteradas y, precisamente a causa de ello, se cometen actos aún más horribles que los que tienen lugar en el combate cuerpo a cuerpo. Vemos cómo la inhumanidad tiene dos causas opuestas dependiendo de si el contexto bélico está gobernado por la técnica o no lo está. Lo que en el combate cuerpo a cuerpo es anulado y tiene como consecuencia un comportamiento inhumano, en el combate a distancia conlleva que no sean alteradas las respuestas morales. En la guerra de alta tecnología es la distancia la encargada de hacer que no existan respuestas humanas, pero la desinhibición moral no es aquí la causante de que dichas respuestas no se den. Como explica Glover, es la identidad moral el principio central que se resulta afectado negativamente en la guerra a distancia, en la cual resulta imposible el reconocimiento de la 'humanidad común' en el otro, ya que éste no está presente físicamente. No hay identidad moral con el otro, pues ésta queda totalmente 'neutralizada' debido a la distancia física.

3. CONCLUSIONES. SOBRE LA ÉTICA EMPÍRICA Y LA ÉTICA FORMAL

Hemos expuesto el análisis de la guerra que Glover realiza a lo largo de *Humanidad e inhumanidad*, análisis que es, como he indicado, digno de admiración y ha supuesto una importante aportación a los estudios éticos sobre la guerra y al desarrollo de la 'ética aplicada'. Por nuestra parte nada tenemos que criticar al contenido de la obra. Hemos tratado de mostrar la valía y profundidad del contenido de su obra.

Mucho hay que decir, sin embargo, sobre la metodología filosófica empleada por Glover. No se trata de cuestionar la validez del análisis y los resultados obtenidos, pues en nada pueden desmerecerse. El filósofo inglés ha arrojado mucha luz sobre el tipo de cuestiones que, de forma pionera, Walzer inició en 1977 con la publicación de *Guerras justas e injustas*. Lo que nos preocupa aquí es las consecuencias para el campo de la ética que se siguen del texto de Glover: si está en lo cierto, la ética, para poder formular de manera precisa las respuestas que de ella se solicitan, tiene siempre que basarse en lo que ya ha ocurrido.

Que la ética tenga que extraer un contenido 'normativo' débil (esto es, una serie de consejos que guíen la conducta y la prácticas humanas que hayan sido elaborados a partir de lo que ha ocurrido a fin de que no vuelva a ocurrir) limita cualquier posibilidad de elaborar una teoría formal, una teoría que pueda formular normas sin tener que basarse en lo que de hecho ha ocurrido.

En el libro de Glover no podía emplearse ninguna metodología filosófo-moral más que la empirista o consecuencialista. Al analizar el problema de la guerra y al querer formular el tipo de educación moral que hay que seguir para evitar que vuelva a suceder horrores semejantes a los que acontecieron a nivel mundial en la primera mitad del siglo XX, Glover no puede más que servirse de la

¹² *Ibid.*, p. 161.

historia y extraer de ella ese aprendizaje que se transforma en consejos morales, en consejos que den respuesta a la pregunta aristotélica: ¿Cómo debe uno vivir? Glover, en su libro, trata de mostrar cómo se ha de actuar en la guerra para evitar que tengan lugar nuevos horrores, para evitar que los soldados actúen de forma inhumana bajo una ‘psicología del robot’ o bajo el influjo de las herramientas técnicas que les permiten destruir centenares de miles de vidas humanas. Glover no podía conducirse de otro modo al abordar el problema moral de la guerra precisamente por el enfoque que adopta desde el comienzo. Que su análisis sea valioso no significa que su método sea el más adecuado, aunque él así lo defiende. A nuestro juicio no puede desbancar a otras teorías éticas desde las que también se puede tratar problemas relativos a la guerra.

La guerra, el deporte, la política o cualquier otra actividad que pudiera parecer alejada de la actuación moral es, en realidad, susceptible de ser comprendida bajo esta óptica. A nuestro juicio, existen otras teorías éticas, además de la que Glover suscribe, que son válidas para el análisis de la guerra. El problema que suscita el enfoque ético del filósofo inglés es que otras teorías éticas -la kantiana sobre todo, a la que rechaza explícitamente- quedan invalidadas (o eso es lo que se pretende) a raíz su análisis. Glover trata de mostrar que el único modo de análisis de la moralidad práctica es el empírico. Con la ‘ética humanizada’ de la que habla hacia el final del libro nos vendría a decir que el único modo de poder hacer de la guerra una práctica menos tortuosa y sangrienta es aprender de lo que ya ha sucedido de tal modo que no vuelva a suceder el horror. Pero, aunque esto sea cierto, desde la filosofía moral no solo pueden ofrecerse propuestas para evitar esto mediante el análisis de casos reales y de hechos históricos significativos. La ética formal o procedimental, que trata de comprender los problemas morales desde una perspectiva trascendental, trazar de exponer aquellas condiciones de validez universal que la razón, sea de forma subjetiva o de forma intersubjetiva¹³, dicta. A nuestro juicio, la ética procedimental (o procedimentalista) sería también válida para los fines que se propone Glover: obtener la sabiduría necesaria para no perpetuar el horror del pasado en el presente.

La experiencia es el momento de comprobación de la idealización, de los principios, de lo más abstracto. Rawls denominaba ‘equilibrio reflexivo’ a la corrección de los principios mediante los juicios basados en la experiencia y viceversa. Pero la posibilidad misma de equilibrio depende de los principios. La experiencia no confirma ni refuta leyes morales, al contrario de lo que sucede con las leyes de carácter empírico, porque la moral misma no es empírica. En caso de serlo, las leyes morales estarían sometidas a la verificación empírica. Dicha verificación constituiría entonces el criterio principal, la piedra angular de la formalidad de la ley: determinaría su acierto o su error respecto al modo de actuar del que nos habla. Si la ley (leyes, imperativos, mandato, deberes... todos ellos con pretensión de valer en toda circunstancia) moral dependiera en última instancia de lo empírico, si lo empírico dictase cuándo debemos actuar o no de acuerdo con el

13 Cf. Karl-Otto APEL, “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *La transformación de la filosofía* (Vol. 2), Madrid, Taurus, 1985.

mandato moral, si fuera lo empírico lo que dictaminase nuestra posición ante la ley moral, carecería de sentido entonces no sólo la pretensión de universalidad, sino también la pretensión misma de confirmar o desechar una ley desde lo empírico. La formalidad genera, por así decirlo, una reacción en lo empírico; la formalidad sería activa, lo empírico pasivo, en cuanto al establecimiento de una guía válida para la acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, K. O., *La transformación de la filosofía* (Vol. 2), Madrid, Taurus, 1985.

GLOVER, J., *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2001.

KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Encuentro, 2003.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA MORAL

PEDRO LUIS BLASCO AZNAR

Profesor Titular de Filosofía. Universidad de Zaragoza

Quiero ocuparme de un asunto ético de tal importancia que en mi opinión es condición de posibilidad de todo el desarrollo posterior de la ética y criterio de demarcación de lo que pueda ser entendido y debatido como moral: se trata del concepto y del fundamento de la moral, aunque solo puedo ocuparme ahora de esta fundamentación. Necesariamente habré de hacer alusión al concepto mismo de la moral puesto que se trata de dos cuestiones absolutamente recíprocas: cada una implica y lleva a la otra como dos maneras iniciales y las más radicales de plantear la cuestión de la moral. De hecho, como diré más adelante, el contenido que se dé a estas dos cuestiones es la clave decisiva para saber qué otros problemas abarca la moral, determina cuál es su contexto y prefigura o anticipa qué tipo de respuesta tendrán. No obstante, voy a enfocar estas reflexiones sobre la cuestión del fundamento.

Es una obviedad el pluralismo ético que nos ha dejado la historia de la filosofía moral: se trata de muy distintos sistemas éticos y, principalmente, de sus respectivas fundamentaciones y concepciones de los problemas morales que han preocupado a las personas como los seres humanos que son y que, además, conviven como ciudadanos en una sociedad civil políticamente organizada y jurídicamente ordenada. De una manera u otra, todas tratan del bien; de las normas, las leyes y los deberes; de la felicidad y del placer; de la buena vida compatible con una vida buena; de la voluntad, la racionalidad y la libertad; de los sentimientos, etc. Y todo ello tratado en diálogo crítico de unas teorías con otras, ofreciendo respuestas distintas según sus respectivos principios y supuestos previos. No obstante, al analizar tales teorías me surge la impresión de que la ética se ha desarrollado muy frecuentemente como un discurso *autorreferencial*, cerrado en sí mismo, siendo unas teorías, con sus diferencias recíprocas y su respectiva concepción de los problemas morales, referencia para las otras. Así, nos hallamos ante múltiples teorías éticas con la característica común de haberse ocupado de los problemas de la conducta humana, de las acciones correctas de los individuos en sus relaciones interpersonales y de su estilo de vida; es decir, de los problemas morales del hombre, *pero* ignorando o dejando al margen al hombre como tal, al hombre como problema o el problema que el hombre es para sí mismo. Desde la Grecia clásica, todos los filósofos nos han dejado bien claro que la moral es algo esencialmente humano, una construcción teórica dirigida solamente al ser humano

como sujeto exclusivo de las cuestiones que plantea. Somos las personas principio y fin de la moral; y ello debido principal y originariamente, a mi entender, al problema primero y más radical del individuo como ser humano: la indigencia ontológica de su ser, de su naturaleza. Son sus limitaciones naturales constitutivas que, en cuanto tales, no tienen remedio y no constituyen, por lo tanto, verdaderos problemas morales, pero que van acompañadas del hecho biológico de que, a pesar del proceso de gestación, cada uno cuando nace es un casi no-ser, es un ser casi sin hacer. Y esta es, en consecuencia, la tarea más radical del ser humano; este es el deber humano así como el derecho humano primero y más inmediato, urgente y decisivo que le compete a cada uno de manera irrenunciable, personal e intransferible: la plena autorrealización correalizada de su ser hasta llegar a ser, naturalmente, un perfecto ser humano y, moralmente, un ser humano perfecto¹. Y este es el problema. Este es el problema esencial del hombre y, por lo tanto, de la moral; el problema más radical, determinante y horizonte de referencia de todos los problemas humanos y morales: del deber, de la virtud, de la felicidad... por ejemplo.

Pienso, pues, que el ser humano es la razón de ser de la moral; pienso en una insoslayable concepción y fundamentación antropológica de la moral. Concepción que no voy a desarrollar ahora, como decía antes, sino que me ocuparé más bien, y de manera muy restrictiva, del fundamento que propongo y, además, tal como lo pone de manifiesto la historia de las teorías éticas. Más concretamente, me limito aquí a uno de los dos aspectos relevantes de esta fundamentación: en mi opinión, que la moral tiene un fundamento antropológico significa, por lo que ahora respecta, que toda concepción de la moral se apoya en una concepción del ser humano. Dicho de otra manera: que toda ética se basa, al menos como supuesto implícito, en una antropología.

Las reflexiones que expongo a continuación son una invitación a la constatación histórica de esta dimensión de la fundamentación antropológica de la moral, y el análisis epistemológico del desarrollo de las teorías éticas descubre esta base o supuesto antropológico que implican. Para mí, es suficiente ahora aludir muy brevemente a tres modelos –Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Agnes Heller- mediante los cuales apreciamos que tanto en la época clásica como en la contemporánea, y en el ámbito de la filosofía tanto como en el de la teología, es constante la fundamentación antropológica de la moral que propongo.

1.- FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LA MORAL EN ARISTÓTELES.

En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles va presentando progresivamente los contenidos de la moral en sí mismos y en el lugar que ocupan en el sistema. El bien ya no es la idea platónica del Bien en sí, sino el fin al que tiende toda actividad del hombre; y como realizamos distintas actividades, hablamos también de distintos bienes. A partir de aquí, Aristóteles hace patente su constante referencia a la naturaleza humana viendo al hombre como sujeto y objeto de la moral.

¹ Como, en cuanto le sea posible, perfecta obra de arte de sí mismo. Me refiero ahora a la "perfección" como categoría ética y estética, a la que estoy dedicando un trabajo monográfico.

Analizando el lugar de las actividades que realizamos y de sus bienes correspondientes en la vida del individuo, observamos que unos actos los realizamos en función de otros y que buscamos –o renunciamos- unos bienes para poder disfrutar de otros bienes superiores. No todo vale o no todo vale igual en la moral. Tiene sentido, por lo tanto, preguntarse si hay una actividad o un bien que sea el fin último que valga por sí mismo y no como medio para otro fin superior. Señala Pierre Aubenque² que Aristóteles da por supuesto la falta de conflicto entre actividades técnicas –como enriquecerse o ganar una guerra- y actividades morales, así como entre los distintos fines morales –véase el conflicto en Antígona entre la piedad familiar y el servicio al Estado-. La idea de Aristóteles es que el Bien supremo y unidad de todos los fines es la *felicidad*, distinta del placer, de la posesión de riquezas o del poder. Felicidad vinculada no ya a una acción, sino a toda una vida, porque “una golondrina no hace verano”. Pues bien, la clave para entender la verdadera felicidad humana –más bien propia solamente de algunos *polités*- y saber en qué consiste es la naturaleza humana, que es precisamente la conexión entre la felicidad con el bien y –no menos importante- con la clase de vida superior que le compete al hombre de acuerdo a esta misma naturaleza humana: en función de su estructura predomina más en algunos hombres el *bíos apolaustikós*, en otros el *bíos politikós*, y en otros el *bíos theoretikós*. La vida dedicada a la teoría, a la contemplación de dios y de las cosas sublimes y divinas, llevada a cabo por el alma racional, por el *noús* por el que participa en el entendimiento divino, es la superior y en la realización de esta actividad consiste la felicidad perfecta e infinita³.

Aristóteles, asimismo, introduce nuevos conceptos y elementos de la moral. Es la idea de la virtud como disposición adquirida de la voluntad en orden a la acción buena y cuya práctica habitual configura un modo de ser que no es un don natural y tampoco es ciencia; eso sí, apela a la autoridad del hombre prudente similar al *spoudáios* aristocrático. O también la *amistad*, tan propia de la naturaleza humana y necesaria para la felicidad, sobre todo la amistad basada en la virtud.

Todo lo cual se corresponde con la concepción aristotélica del hombre que Pierre Aubenque expone y que Emilio Lledó resume en la expresión “carácter antropocéntrico de la ética” de Aristóteles⁴.

2.- ÉTICA ANTROPOLÓGICA EN STO. TOMÁS DE AQUINO.

Me parece obligada en el contexto de mi planteamiento la referencia a Tomás de Aquino (TA) debido, no a su importancia filosófica, sino precisamente a su relevancia teológica. La razón es que la ética de TA ratifica también la

2 Pierre AUBENQUE, “Aristóteles y el Liceo”, en Brice PARAIN, dtor, *Historia de la filosofía*, v. 2 Filosofía griega, M. Siglo XXI, 1973, págs. 184-244.

3 *Ibid.*, pág. 230. Ser feliz sería superar la humanidad nuestra y “hacernos inmortales”; pero se trata, piensa Aubenque, de un ideal, de un principio regulador o idealímite que jamás es objeto de nuestra experiencia; pág. 235. De hecho, el mismo Aristóteles acaba el Libro X reconociendo los límites realistas propios de nuestra naturaleza humana, que no divina.

4 Emilio LLEDÓ, *Memoria de la ética*, Madrid, Taurus, 1994, pág. 77.

fundamentación antropológica de la moral que estoy defendiendo, pero lo hace con una nueva forma argumentativa ya que, como cristiano y teólogo, introduce un elemento esencialmente diferente de la filosofía aristotélica, aunque valiéndose también aquí de sus conceptos fundamentales.

Así, por ejemplo, la moral de TA estudia el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad, la cual tiende siempre al bien, al bien perfecto y fin último de la vida que es la felicidad. Digamos, como explica J. García López, que en TA el bien es objeto o término de la apetición o inclinación propia de la naturaleza, o todo lo que es adecuado a ella: el bien para el hombre es aquello que conviene a su *naturaleza*⁵. La naturaleza humana siempre tiende, necesariamente, al bien en general y a su fin natural que es su felicidad; no obstante, el hombre es libre en sus elecciones particulares. De manera que el hombre, como todo ser vivo, tiende a perseverar en su ser, a propagar la especie, etc. pero, de igual manera, es inclinación de su naturaleza racional buscar la verdad, sobre todo al conocimiento natural de Dios: para TA la visión de Dios es también un deseo *natural*. Y es que, al desear su fin natural “todos apetecen el cumplimiento de su perfección”⁶, la perfección de su naturaleza. Por otra parte, así lo ve también F. Copleston, “la obligación moral está fundada directamente en la naturaleza humana”⁷, y por eso la ley moral es también ley natural en cuanto tiene su base en la naturaleza humana misma, y se expresa en las inclinaciones naturales del hombre: con ellas se corresponden los preceptos de la ley natural⁸. Finalmente, las virtudes de la ética tomista son hábitos y cualidades buenas por las que el hombre vive rectamente.

Hallamos de nuevo una ética basada en el ser humano. Podríamos pensar, sin embargo, que estamos ante una filosofía moral que reedita con nuevos matices la de Aristóteles. Sería un error precipitado verlo así; no hay tal filosofía moral de TA ya que entiendo, por mi parte, que ninguno de estos son los conceptos esenciales ni los más relevantes de su pensamiento moral. Los textos tomistas evidencian la *insuficiencia* radical de estas ideas como expresión cabal de su ética y, de hecho, van más allá.

Así, la voluntad siempre tiende y quiere, efectivamente, lo bienes particulares y el bien que la satisface plenamente y la perfecciona; pero ella y el hombre mismo es de tal manera creada que solo puede lograr este bien en la posesión de Dios. Aunque “ninguna sustancia creada puede, por su capacidad natural, llegar a Dios en su esencia”⁹, sino que necesita de la elevación y la ayuda sobrenatural¹⁰. El bien que conviene a la naturaleza del hombre y al que está inclinado es Dios como Bien

5 Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino. Maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1985, pág. 109.

6 Laureano ROBLES, “Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo”, en J.M. BERMUDO, *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens-Vives, 1983, págs. 287-329. TA, *Suma Theologica*, I-II, q. 1, a.7.

7 Frederick COPLESTON, *Historia de la filosofía*, v. 2, Barcelona, Ariel, 1974, pág. 394.

8 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, I-II, q. 94, a.2.

9 TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, I-II, q. 3, 52.

10 TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, 27, 2

Supremo e Infinito, la Beatitud Perfecta; no obstante, el hombre solamente puede alcanzarlo en la vida futura y con la ayuda de la *gracia*. TA afirma un fin natural del hombre competencia del filósofo, pero es insuficiente para la naturaleza humana. Por eso afirma necesariamente un fin sobrenatural competencia del teólogo¹¹ que sobrepasa el poder de la naturaleza. Hay, por eso mismo, en este mundo una felicidad imperfecta alcanzable mediante el conocimiento filosófico de Dios a partir del mundo creado, y el ejercicio de las virtudes naturales. Tal felicidad no puede satisfacer plenamente al hombre, hecho para la vida sobrenatural¹². De manera que cuando deseamos la felicidad –y siempre la deseamos– siempre deseamos a Dios como nuestra felicidad perfecta. Sea o no consciente de ello, el hombre siempre busca y quiere a Dios; siempre está inclinado por naturaleza a Dios, su Bien Infinito y Fin Último.

Una relación similar expone TA entre la naturaleza humana, la ley natural y la ley eterna. La ley eterna es la razón divina que gobierna toda la creación y de la que participa el hombre mediante la ley natural, de manera que esta tiene su fuente en aquella y se funda en última instancia en la esencia divina¹³. Como consecuencia, concluye L. Robles, la moral es el movimiento natural de la criatura racional hacia Dios que, como Bien último y Felicidad plena, es el fin natural del hombre y en quien este halla su perfección.

Siendo este el núcleo de la doctrina moral de TA, se hace patente también aquí el fundamento antropológico de la moral porque, si bien hay, evidentemente, una concepción teológica de la moral, hay asimismo, evidentemente, una concepción teológica del hombre: la ética teológica supone y se basa en una antropología teológica¹⁴.

3.- FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA MORAL DE AGNES HELLER.

También el contenido antropológico, base y fundamento de la ética de Agnes Heller, es patente en las obras en las que la ha desarrollado.

Al principio, A. Heller era miembro de la Escuela de Budapest en la que era decisiva la presencia de G. Lukacs, que proponía una filosofía revisionista del marxismo impuesto por el comunismo soviético. Una Agnes Heller imbuida del humanismo marxista, centrando su interés y su pensamiento en el hombre y en la emancipación humana de todo sometimiento y alienación, desarrollaba una filosofía de la praxis centrada en la teoría de las necesidades radicales, en la elaboración de una filosofía de los valores y en el concepto marxista de la esencia humana. Su objeto era elaborar una base normativa acorde con la verdadera

11 *Ib.*, 14,3.

12 Tomás Aquino, *Suma contra gentiles*, 3, 27 ss.

13 F. COPLESTON, *op. cit.*, p. 396.

14 Saturnino ÁLVAREZ TURRIENZO, "La Edad Media", II, II, 3, Santo Tomás de Aquino, pp. 421 ss., en Victoria CAMPS, ed., *Historia de la ética*, v. 1, Barcelona, Crítica, 1987; Friedrich COPLESTON, *El pensamiento de Sto. Tomás*, México, F.C.E., 1969; Étienne GILSON, *La filosofía de la Edad Media. Desde los orígenes de la patrística hasta el fin del s. XIV*, Madrid, Gredos, 2007.

naturaleza humana del hombre y, por lo tanto, adecuada a su vida individual y colectiva¹⁵.

Frente a la supeditación de las necesidades humanas al incremento del capital, hay que lograr que sea este el que se halle al servicio de las necesidades de los hombres. Importaba sacar a la luz la axiología de Marx implícita en su crítica de la economía capitalista, así como contemplar la historia como el proceso de realización progresiva de las capacidades del ser humano y de la especie humana, de la constitución de la esencia humana socialmente determinada: todo apunta a un correcto surgir la persona como “ajuste” entre el *a priori* genético y el *a priori* social, al que se refiere más adelante.

Sobre todo, importa aludir –y de manera necesariamente muy breve- a algunos aspectos de su pensamiento ético posterior cuyo núcleo, en su *Ética general*, se formula en la siguiente cuestión: “las personas buenas existen ¿cómo son posibles?”. Ahora, al hablar de moral, Heller rechaza el uso del concepto de “naturaleza” humana y propone hablar de la “condición” humana. Sin embargo, entiendo que el contenido y el sentido antropológico que da a esta idea no supera la “naturaleza” humana, sino que la presupone implícitamente y se basa en ella: de hecho, el hombre y su naturaleza humana son una realidad irrebable en la moral. La condición humana empezó cuando la evolución biológica desembocó en la regulación social humana de la conducta que sustituyó a la regulación instintiva: entonces aparecieron “los humanos” como sujetos de su historia. La regulación social es la condición humana en su indeterminación abstracta, con independencia de la forma sociocultural que tome en una época o lugar. Así, todo a lo que podemos referirnos como experiencia personal resulta del ensamblaje, no siempre completo, de un *a priori* biológico –cada sujeto en su originalidad individual- y un *a priori* social. Tal ensamblaje constituye la “historicidad”. Pues bien; esta condición humana es el contexto característico de la *acción humana* –como es la acción moral- y que es el ámbito de la voluntad, de la responsabilidad, de la libertad y de la autonomía: “la teoría de la “libre elección” es la piedra angular ontológica de la moralidad” mientras que “la autonomía total y completa es la determinación de todos los actos por la libertad”. Donde “moralidad” es “el componente individual de la relación práctica de la persona singular con las normas y reglas de la conducta correcta”, y cuyo *locus* propio –en referencia a

15 Son relevantes al respecto obras tales como Agnes HELLER, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978; *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Materiales, 1979; *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona, Grijalbo, 1974; *Por una filosofía radical*, Barcelona, Ediciones 2001, 1980. Asimismo, Ángel PRIOR OLMOS, “Ética, discurso y decisiones”, en Agnes HELLER y Ángel PRIOR OLMOS, *Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Agnes Heller*, Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008, p.113-140, y Antonio PÉREZ QUINTANA, “Agnes Heller”, en María José GUERRA y Ana HARDISSON, eds. *Pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Eds. Nobel, 2006, vol. II, pp. 7-22.

Hegel- es la *Sittlichkeit*¹⁶. Partiendo de esta base y tomando como referencia a Kierkegaard, Heller propone en un artículo posterior una *ética de la personalidad*¹⁷.

* * * * *

El segundo contenido o sentido del fundamento antropológico de la moral está directamente relacionado con la cuestión del concepto de la moral, y es mucho más comprometido porque habla de la dimensión moral del hombre, de sus elementos y potencialidades en cuanto constituyen su naturaleza humana individual y personal. Y consiste –puedo avanzarlo así- en lo que denomino *máxima fundamental de la moral*: todo y solo lo que es esencial al hombre es asimismo esencial a la moral.

16 Agnes HELLER, *Ética general*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 77, 81 y 84, respectivamente.

17 Vid. Agnes HELLER, “Los dos pilares de la ética moderna”, en A. HELLER y Á. PRIOR, eds., *op. cit.*, pp. 3-25.

FELICIDAD EN ARISTÓTELES: SABER PARA SABER VIVIR

DR. JOSÉ MANUEL CHILLÓN LORENZO
Universidad de Valladolid

INTRODUCCIÓN

No puede decirse que la filosofía de Aristóteles sea un saber ordenado y sistemático. Sin embargo, lo que sí es posible afirmar es que existen interesantes y fecundas relaciones entre los dos grandes problemas que ocuparon sus reflexiones: la teoría y la práctica. La búsqueda de la sabiduría y de la felicidad se presenta, pues, como dos proyectos llamados a encontrarse. La tarea de esta conferencia consistirá en describir que tales determinaciones antropológicas, aunque aparentemente dispares y disjuntas, forman parte de una misma preocupación filosófica para Aristóteles.

Ahora bien, al intentar descubrir esta relación encontramos la primera dificultad en la distinción aristotélica entre ciencias teóricas, productivas y prácticas. El objeto material en cada una de ellas es radicalmente distinto. Las teóricas estudian el ser desde diversos respectos, destacando la ciencia de las ciencias, denominada Metafísica, por tratar acerca de “el ser en cuanto ser”. Las productivas estudian el ámbito de la *poiesis*, es decir, el hacer productivo, generador o técnico, que de acuerdo a reglas conduce a la producción de una obra. Por último, las ciencias prácticas se ocupan de la *praxis*, es decir, el hacer que realiza al agente en cuanto comportamiento adecuado, un hacer que no produce objetos sino que es un fin en sí mismo; en definitiva, la vida ética y la convivencia política. Dentro de este esquema las ciencias teóricas persiguen la sabiduría mientras que las prácticas persiguen la felicidad. A esa primera dificultad se suma otra no menos importante: la falta, en general, de apoyo textual a una posible vinculación entre los problemas teóricos y las cuestiones prácticas.

¿Querrá esto decir que al hombre preocupado por la sabiduría le tendrá que resultar ajena la cuestión del bien y del mal? ¿Habrà intentado mostrar Aristóteles la incompatibilidad radical entre el hombre enfandangado en los asuntos políticos y en las discusiones éticas con aquel que desde su atalaya privilegiada se dedica sólo al conocimiento? Parece evidente que no. En primer lugar porque la tradición socrático-platónica, en la que se educa el propio Aristóteles, arrastra ya la convicción de que toda sabiduría lo es sólo para el compromiso con una *pólis* justa. Se puede recordar a este respecto la mayéutica socrática o la necesidad que

el prisionero de la caverna platónica tiene de regresar una vez vista la idea de Bien. Pero, en segundo lugar, porque el contexto político en el que vive Aristóteles, la constante amenaza de un imperialismo destructor del marco político, le hace poner todos sus esfuerzos en recordar que la esencia humana es tanto razón cuanto convivencia, es tanto sabiduría como relación, es tanto conocimiento como discernimiento de lo bueno y de lo malo.

1. EL PROBLEMA DE LA CIENCIA DEL SER EN CUANTO SER

1.1. LA CUESTIÓN DEL SER DESDE EL COLAPSO DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE PLATÓN

La idea de Bien, como idea suprema, es la que dispensa la armonía al mundo inteligible de manera que pueda después trasladarse al mundo de la *pólis*, pues la justicia política no es sino el equilibrio armónico entre las tres clases sociales garantizado por el filósofo gobernante una vez conocida la justicia en sí. Pero la armonía supone relación entre las ideas y esta parece clausurada desde el momento en que cada idea es calificada con los atributos del ser de Parménides y por tanto encapsulada en sí misma, cerrada y autónoma. Sin embargo, la idea de Bien es el principio de existencia de todas las ideas. Si tenemos un principio que da origen y es condición de posibilidad de comprensión y existencia del mundo inteligible, ¿Cómo es posible que estas ideas no mantengan conexiones entre ellas? ¿No existe ya una relación al menos en la afirmación de que todas ellas están genéticamente precedidas por la idea de Bien? La idea de Bien impone al menos, ya que está *más allá de la esencia*, un nivel de participación distinta al clásico explicado: las cosas participan directamente de las ideas e indirectamente de la idea de Bien.

Es evidente que el objetivo de la justicia en la *pólis* en Platón, vuelve a topar de frente con el aquilatación ontológico de su Teoría de las Ideas que hace crisis. Varios, múltiples y complicados problemas se ponen aquí en cuestión: el problema de la definición, las relaciones internas del mundo de las ideas, la cuestión del *lógos* como el lugar donde se muestra la posible mezcla entre algunos conceptos, la cuestión de los cinco géneros máximos, y el problema de la predicación para dar cobertura a la manera en la que el no ser, de alguna forma, existe. Pero, ¿cómo se podrá trasponer ese nivel de ser y de no ser al mundo de las ideas? ¿Cómo admitiremos que el no ser existe? Solo el parricidio del padre Parménides, es decir, sólo la salida del univocismo eleático nos permitirá entender hasta qué punto el no ser es. Este *no ser* entra en la reflexión platónica de manos de la alteridad (una cosa es lo que es y es también todo lo que no es) lo cual nos permite otorgar un estatuto ontológico a las predicaciones negativas, por tanto nos permite definir. Una idea está en relación con otras y siendo muchas cosas no es otras muchas. Pero este no-ser, no es un no ser absoluto sino relativo a la predicación o a la definición.

Porque las ideas ejemplifican el ser real, la discusión sobre lo que sean estas ideas es denominada en el *Sofista* "gigantomaquia sobre el ser" es decir, lucha de gigantes sobre qué es lo que es, que es en definitiva el problema al que nos ha lanzado la reconstrucción justa de la *pólis*. La *symploké* del mundo de las ideas, abierta tras el reconocimiento del parricidio del padre Parménides, es la solución ontológica profunda que parece salir del problema de lo inane de una propuesta que al final no pudiera llegar a definir lo que son los fundamentos de la realidad. La

consideración del *lógos*, del enunciado como género máximo en el que se da la *symploké* de las ideas buscadas, pone los fundamentos de la definición y apuntala, aunque sea mínimamente el edificio del platonismo y su objetivo buscado: la justicia.

1.2. DEL PROBLEMA DEL SER A LA CUESTIÓN DE LA *OUSÍA*

Aristóteles nos ofrece una clave ontológica cuando nos da la segunda definición de esta nueva ciencia: “hay una ciencia que trata del ser en cuanto ser y de las propiedades que le corresponden”. Aristóteles sabe que todo conocimiento es de lo universal, y en esto es heredero de Platón. Ahora bien esta universalidad no la encuentra la ciencia en un mundo aparte y distinto. La *licencia poética* que se permite Platón con el mundo inteligible y la idea de participación como el puente entre lo que vemos y su fundamento ontológico no sólo no han solucionado los problemas sino que los han duplicado. El universal es objeto de la ciencia, efectivamente, pero teniendo en cuenta que tal universal se da en el individuo particular. Pero es que además la ciencia también lo es de lo necesario, y esto no sólo afecta al campo de los objetos que trata sino también al procedimiento de análisis que conlleva partir de principios verdaderos y demostrar deductivamente, mediante el silogismo, conclusiones verdaderas. La clasificación aristotélica de las ciencias, deja para la Filosofía Primera el estudio de lo que es desde el punto de vista de su ser, ya no desde el punto de vista de su movimiento o reposo (física) y tampoco desde el punto de vista de su enumerabilidad (aritmética) sino desde un respecto más universal y necesario que el de estas: el hecho de ser. “Filosofía Primera”, “Metafísica” o “Ciencia Buscada” son denominaciones posibles para esta convicción de que existe una disciplina capaz de estudiar aquello que todas las cosas tienen en común y que viene siendo problemático a lo largo de toda la historia de la filosofía: la cuestión del ser. Además el estudio de esta metafísica viene exigido por los mismos conceptos que ha utilizado en el estudio filosófico de la naturaleza. Hemos necesitado explicarla en términos de materia y de forma, el cambio ha sido posible comprenderlo por la introducción de los conceptos de potencia y acto que rompían la férrea metafísica univocista de los eleatas con Parménides a la cabeza. Además los tipos de cambio los hemos clasificado de acuerdo a la sustancia y al accidente. La Física aristotélica de alguna manera era ya una metafísica, pero era preciso que el entendimiento se lanzara a la comprensión de qué significa ser, en definitiva, y recordemos lo que llevamos arrastrando este problema, de establecer los presupuestos de la definición. Si la definición ya no presupone la idea en cuanto platónicamente considerada, ¿cuál será ahora la cuestión clave de la misma?

Pues bien, la primera aportación genial de Aristóteles consiste en que toda predicación, toda expresión arroja consigo la idea de que el ser es un *polajós legómenon*, es decir, se dice de muchas maneras. La reflexión aristotélica dispara entonces una flecha intelectual novedosa por la cual se reconoce que todo lo que hay pertenece a la esfera del ser. Pero, ¿pertenece de la misma manera? El ser no puede ser un homónimo porque esto generaría una confusión impropia de una ciencia de este estilo, pero tampoco puede ser un sinónimo porque no deslinda un

género. (Si el ser deslindara un género, una especie de género absoluto, todo lo que pendera de él sería 'ser' en el mismo sentido, de la misma manera que todo lo que pende del género 'animal' lo es en el mismo sentido). La propuesta de Aristóteles consiste en considerar la pluralidad de significados como referidos a una unidad. Es decir, los múltiples significados de ser sólo significan 'ser' cuando están previamente referidos a otro significado especial y pregnante: la ousia, traducida como sustancia, esencia o entidad. Los múltiples significados de significar 'ser' son las categorías. Pues bien, de todas estas categorías, la más importante, la necesaria para significar 'ser' es la sustancia. Y esta es la conclusión de Aristóteles expuesta en su libro Z de la *Metafísica*: "Lo que los antiguos se preguntaron acerca del ser, se ha transformado ahora en la pregunta: ¿qué es la sustancia [*tis he ousia*]?"

Hay que recordar que Aristóteles, antes de llegar a estas conclusiones disecciona todas las posibilidades de significar 'ser' y las resume en 4 grandes grupos: El ser en cuanto verdadero-falso (estudiado por la lógica como la ciencia del razonamiento y de los juicios) El ser accidental o el ser fortuito vinculado a otro fundamental; el ser como potencia (o no-ser relativo que abre la posibilidad de la inteligibilidad del cambio y que ayuda a solventar otras aporías) y ser como acto; y el ser según las categorías de la predicación. Pues bien es este último grupo el que tiene mayor enjundia filosófica para Aristóteles y en el que se diluye el problema del ser como el problema de la ousia. Ahora bien, esta ousia es prioritariamente el compuesto de materia y forma que se da en los individuos particulares aunque también puede significar la forma en cuanto separada de la materia por el entendimiento. Pues bien, el problema de la definición se resuelve como problema de encontrar la ousia de lo definido, teniendo en cuenta que tal concepto es fruto del quehacer del entendimiento a partir de lo particular. ¿Cómo se explica la prioridad de la sustancia sobre las otras categorías? Lingüísticamente porque no hay categoría (predicado) que pueda tener sentido sin el sujeto; ontológicamente porque es la sustancia el sustrato independiente, que no necesita de otro para existir, sobre el que inciden los accidentes (cualidad, cantidad, relación...)

El problema del ser queda, todavía, emplazado para una última (también en el sentido filosófico de la palabra) cuestión: la reflexión teológica exigida por el concepto de causalidad y de cambio que, al ser el paso del ser en potencia al ser en acto, exige de un ser en acto. Dios, como acto puro, evita el recursus ad infinitum y representa la plenitud a la que, según Aristóteles tiende todo movimiento, a la vez que ejemplifica el otro extremo de la materia prima: la forma pura y el acto puro. La teología como coronamiento del quehacer metafísico ofrece el punto final de una ciencia que sitúa el problema del ser en sus justos términos, que pone el acento en los fundamentos de la definición dejando para el futuro la discusión acerca de una investigación racional de tan altos vuelos.

2. FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Y del ser al deber ser. De las ciencias teóricas a las ciencias prácticas. Pues bien, recordemos los orígenes del problema por excelencia de la primera filosofía moral: ¿cómo se adquiere la virtud? ¿Se puede enseñar a ser virtuoso? Claro que se puede, responderá Platón, en la medida en que se ponga en conexión la esencial

relación que los sofistas se empeñan en deslegitimar: la que se da entre virtud y conocimiento. Enseñar la virtud es animar a aprenderla y aprender depende no de, “introducir la vista a los ojos que no la tienen, sino de orientar la mirada”¹. Y todo ello porque, sólo conociendo el bien, sólo haciendo el *progressus* del saber, puede ponerse en práctica lo conocido, puede hacerse el *regressus* del ejercicio político.

La virtud se aprende, así lo reconoce también Aristóteles. ¿Cómo? Siéndolo, es decir, realizando acciones determinadas que, por el hábito, terminan siendo parte de nuestra *forma de ser*. “No son, pues, por naturaleza ni contrarias a la naturaleza las virtudes implantadas en nosotros. Estamos más bien adaptados por naturaleza para adquirirlas, pero lo que las madura en nosotros es el hábito”². Y es que, ser virtuoso es ser auténticamente, es realizarse plenamente. Y como la virtud tiene que ver con el *deber ser*, qué mejor que descubrir qué somos, cuál es nuestra esencia, para saber consecuentemente qué debemos hacer. El comportamiento moral exige conocimiento, exige voluntad, exige deliberación de medios y exige libertad en la elección de los mismos, no en vano estamos hablando de comportamiento práctico³.

En este sentido, la ética de Aristóteles puede calificarse como ética de la felicidad, entendida esta como la plenitud definitiva del ‘deber ser’ del hombre, es decir de la racionalidad. Pero la felicidad no sólo está reservada al misticismo del sabio estudioso de las ciencias teoréticas. Más acá, en la dimensión práctica de la vida humana y, en concreto en la política, es posible encontrar la felicidad esta vez entendida como ‘vida buena’. La ética no tiene sentido en sí misma si no es orientada hacia la política, por ello, el individuo es en potencia respecto de la comunidad que es acto y de cuya ligazón depende la auténtica ciudadanía. La *pólis* es escuela de virtud y, de esta manera, ser una persona buena pasa por ser un buen ciudadano. No puede existir una sima que separe la excelencia a título individual del compromiso cívico, por tanto, del compromiso público.

La filosofía práctica del estagirita se encuentra, pues, interconectada por la necesidad que tienen el individuo y la *pólis* de buscar la felicidad. Un objetivo que da sentido al carácter teleológico de toda acción y que además se concreta en las notas definitorias de la autarquía. Ahora bien, ¿cómo aproximarse decididamente a la felicidad máxime ahora cuando, superado el platonismo, no puede reconocerse un orden previo ni un reino eidético en el que habite la regla de la rectitud del comportamiento? La clave, otra vez, será la experiencia acumulada de aquel que inspira confianza, seguridad y seriedad. El abandono de la trascendencia de lo inteligible le lleva a determinar la regla del comportamiento moral en la inmanencia crítica de la inteligencia propia del hombre prudente cuya acción práctica se convierte en paradigma real de la virtud definida ahora como “la regla recta tal y como la determinaría el hombre prudente” (EN 1106b 36). Parece que es necesario, pues, concentrarnos en definir qué es la prudencia.

1 PLATÓN, *República*, 517d.

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103a 23-26.

3 *Ibid.*, 1114b 25ss.

Aristóteles define la prudencia como, *“aquella disposición que le permite al hombre discurrir bien respecto de lo que es bueno y conveniente para él mismo”*⁴. Y así es prudente el hombre, prosigue Aristóteles, *“no en un sentido particular, como para la salud y el vigor del cuerpo, sino sobre las cosas que deben contribuir de modo general a su virtud y felicidad”*. Al ser una disposición, como dirá después, racional, verdadera y práctica⁵ no parece poder entrar en el ámbito de la epistémé teórica sino más bien del lado del conocimiento práctico. Además, el hecho de ser praxis y no poiesis la sitúa, también, como componente de la acción humana orientada por la virtud y ajena a la producción de objetos propia de la técnica. Pero orientada por la virtud, eso sí, intelectual (dianoética) marcada por la racionalidad de los fines y por la verdad, en este caso práctica: la verdad que atañe al vivir real del hombre, no la verdad esperable, por ejemplo, de la matemática.

La prudencia es la virtud del hombre particular que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La prudencia no es más que la herramienta moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. La felicidad que el hombre busca como fin último en cada una de sus acciones consiste en un estilo de vida moral que no puede ser desconectado del modo de vida *esencial* que le es propio: la racionalidad. Por eso, el ejercicio de la razón y la vida humana vivida *en verdad* exigen la puesta a punto de disposiciones prácticas orientadas por ingredientes como: la instrucción o el conocimiento, la memoria de la experiencia pasada y vivida, la circunspección y, por tanto, el análisis de las circunstancias concretas y el sopesamiento de los riesgos que conllevan y, por último, la aplicación de la ley general o universal al caso particular. El hombre prudente, siendo un hombre calculador que valora todas las decisiones en función de su conexión con el fin último, decidido por él mismo en términos de costes-beneficios, no opera con una habilidad instrumental. Eso no es la prudencia. *“Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia”*⁶. La prudencia es un ejercicio racional pero no de la racionalidad estratégica, sino de la racionalidad práctica que orienta la vida humana del hombre particular hacia la felicidad. *“La prudencia –insiste Aristóteles– tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico”*⁷. Por eso, precisamente, el hombre prudente no sólo conoce lo universal, sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. Por eso, *“se es prudente no solo por saber sino por ser capaz de actuar”*⁸.

4 *Ibid.*, 1140a 25.

5 *Ibid.*, 1140b 4ss.

6 *Ibid.*, 1142b 30ss.

7 *Ibid.*, 1141b 3 y ss.

8 *Ibid.*, 1152a 10.

Y además, el hombre prudente es el que elige teniendo en cuenta el término medio⁹ en el que se haya la virtud. Un término medio ni geométrico ni aritmético sino un término medio medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente, que ya ha demostrado fehacientemente su responsabilidad. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Por tanto, parece evidente que la prudencia exige una aptitud, una destreza que no se confunde con la propia prudencia, “aunque la prudencia no exista sin ella”¹⁰. Y esta destreza será buena cuando el fin sea laudable, pero si el blanco, si el objetivo no es bueno, se convierte en una mera habilidad. Muchas aptitudes personales favorecen la realización de acciones prudentes y, por ello, nadie duda del valor de la creatividad, la originalidad, el olfato... pero tampoco nadie duda de que esas capacidades puedan ponerse al servicio de fines dudosamente morales. Así lo explica Pierre Aubenque:

*El pronomos de Aristóteles reúne rasgos cuya asociación hemos olvidado: el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la eficacia y el rigor, la lucidez precavida y el heroísmo, la inspiración y el trabajo. El personaje de Pericles no simboliza ni el idealismo político ni el oportunismo, sino ambos a la vez. Ni ‘alma bella’ ni Maquiavelo, es indisolublemente el hombre del interior y del exterior, de la Teoría y de la práctica, del fin y de los medios, de la conciencia y de la acción*¹¹.

Pero todavía hay algo más que es muy interesante en la reflexión de Aristóteles: tal es la importancia de la prudencia que, aunque no sea verdad que todas las virtudes, “*sean especies de la prudencia, como gustaba decir a Sócrates*” sin embargo, “*ninguna virtud se da sin la prudencia. Señal de ello es que aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden ‘según la recta razón’ y es recta la que se conforma a la prudencia*”¹². Por tanto, no hay virtud que no tenga que estar entreverada por la prudencia ni tampoco hay prudencia sin ejercicio moral, sin virtud. “*De otro modo degenera o resulta ser solamente un género de astucia susceptible de enlazar medios para cualquier fin, antes que para aquellos fines que son auténticamente buenos para el hombre*”¹³.

Y es que, el hombre prudente de Aristóteles, tal y como recuerda Aubenque, reúne cualidades como el buen sentido y la singularidad, el bien natural y la experiencia adquirida, el sentido teórico y la habilidad práctica, la rectitud, la eficacia, el rigor, la lucidez precavida, el heroísmo, la inspiración y el trabajo. El prudente es, “ni ‘alma bella’ ni Maquiavelo, es indisolublemente el hombre del interior y del exterior, de la Teoría y de la práctica, del fin y de los medios, de la conciencia y de la acción” (Aubenque, 1999: 138).

9 *Ibid.*, 1106b 36.

10 *Ibid.*, 1144a 28.

11 Pierre AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, 138.

12 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144b 20.

13 Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, 195.

La prudencia, que exige experiencia en el sentido de entrenamiento para saber cuajar teoría y *praxis*, puede aprenderse. Y esto es clave. Solo la *paideia*, sólo la educación deshace el círculo vicioso de la definición aristotélica por medio de la cual la prudencia se define por el término medio y este último como aquello que el hombre prudente convierte en *verdad práctica*.

3. LA RELACIÓN ENTRE METAFÍSICA Y ÉTICA: LAS CINCO FORMAS DE ESTAR EN LA VERDAD

3.1. VERDAD TEÓRICA Y VERDAD PRÁCTICA: SER Y DEBER SER

La lejanía con el platonismo se da también en el ámbito práctico. Platón había confundido el orden de lo ontológico con el orden moral hasta llegar a presentar el proceso educativo de la dialéctica como un progreso moral de primer orden. De manera que había definido la virtud de la prudencia como la excelencia propia del alma racional que tenía que encargarse de domeñar los deseos del alma concupiscible y los impulsos del alma irascible. Aristóteles parece tener claro que la auténtica sabiduría propia de las ciencias teóricas y circunscrita al ámbito de los principios que no cambian debe distinguirse de la sabiduría de los asuntos humanos siempre sometidos a la variabilidad que les da el estar incardinados en unas circunstancias concretas. Evidentemente la diferencia de perspectivas de análisis viene dada por las dos partes en las que Aristóteles define el alma racional, y por tanto el conocimiento humano, que resulta así determinado por un proceso en el que el Estagirita distingue las cinco formas de estar en la verdad. Las dos primeras relacionadas con el conocimiento racional práctico y las tres siguientes con el conocimiento racional teórico. Es posible, pues, hacer ciencia para descubrir la verdad teórica, pero no menos posible es un saber científico para buscar la verdad práctica. Definamos, pues, estos cinco niveles de conocimiento:

1. *Tékne*. Es un grado de conocimiento superior al meramente empírico, precisamente porque la clave de este conocimiento es no tanto el hacer cuanto el saber hacer. Como conocimiento intelectual es conocimiento de lo universal pero no de lo necesario. Este conocimiento es propio de las ciencias poiéticas, y su aprendizaje puede garantizarse por la hábitud, esto es, por la repetición de procesos. Según Zubiri¹⁴, la triple superioridad del saber técnico consiste en saber *mejor*, saber *más* y saber *enseñar*.
2. *Phrónesis*. Es también un saber de lo universal y de lo no necesario. Se trata del saber acerca de las acciones de la vida humana, acerca de la conducta del hombre que, evidentemente, siempre caen del lado de lo posible. Estamos ante un saber práctico pero no en el sentido poiético, sino el sentido práxico. En el sentido de aquel tipo de acciones que redundan en el agente. No tanto en el ámbito del *facere* cuanto del *agere*. Esto es, en el marco de aquellas acciones que al llevarlas a cabo contribuyen a *hacer* al agente, que posibilitan su realización (moral y política). La *phrónesis*, pues, consiste sin más en "saber vivir"¹⁵.

14 Xavier ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 2007, 21-23.

15 Cf. José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Alianza, 2005, 243.

3. *Epistémé*. Entramos aquí ya en el terreno del conocimiento de lo universal y de lo necesario, por tanto, en el ámbito de la ciencia *sensu stricto*. Su modo de operar consiste en que, a partir de unos enunciados dados (premisas) puedan obtenerse determinadas conclusiones. De lo que se trata con este saber es de que se trasluzca la interna articulación de la cosa que se investiga. Y en Aristóteles es la estructura del silogismo la encargada de poner de manifiesto esta articulación. La genial creación de Aristóteles fue “demostrar la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera”¹⁶ y constituir así un saber apodíctico.
4. *Nous*. Ahora bien, esas premisas dadas requieren una demostración a partir de otras y así hasta llegar a los principios que se tienen que presuponer. En realidad, el carácter apodíctico de la demostración está apoyado en algo que no puede llegar a saberse por la propia demostración. Es algo son los principios. Así, Aristóteles diferencia entre los principios particulares de las ciencias (tesis) y los primeros principios válidos para todas ciencias como el principio de no contradicción, el principio del tercero excluido o el principio de identidad (axiomas). Estos principios que la *epistémé* presupone, aquí se intuyen. El nous es, pues, ese modo especial de saber por el que aprehendemos las cosas en su ser inmutable teniendo en cuenta que este ser es el principio de la demostración.
5. *Sophía*. Hemos llegado a la plenitud del saber. A la conjunción entre la *epistémé* y el nous. Una vez que hemos intuido los principios de los que parten las demostraciones, se trata de demostrar cómo se derivan de ellos de modo necesario todas las verdades propias de la ciencia que estemos analizando. Verdades a las que Aristóteles denomina teoremas.

3.2. LA FELICIDAD HUMANA: ENTRE EL IDEAL Y LA CONSECUCCIÓN PARCIAL

Estamos ahora en el momento culminante de nuestra propuesta: descubrir si este objetivo supremo de la sabiduría en la que culmina el proceso de conocimiento y en la que encuentra su plenitud el alma racional *que desea por naturaleza saber*, tiene algo que ver con esa otra tendencia inscrita en la naturaleza humana que es la implacable búsqueda de la felicidad por la cual el hombre se encuentra realizado en sus circunstancias particulares y, fundamentalmente, en sus coordenadas políticas. Pues bien, parece que existen buenas expectativas para encontrar una conexión entre estas dos búsquedas humanas, al menos, porque la clave de bóveda de toda la filosofía práctica de Aristóteles, la phronesis, es considerada por el Estagirita, lo acabamos de mencionar, como un grado de conocimiento intelectual, como un tipo de ciencia a la que le corresponde una forma muy concreta de investigación de la verdad, en este caso de la verdad práctica. Pero esta primera aproximación a este vínculo entre sabiduría y felicidad necesita todavía un mayor recorrido.

16 Xavier ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 2007, 24.

No podemos olvidar que Aristóteles describe tres estilos de vida en orden ascendente de mérito, con un primer lugar dedicado a la vida de disfrute que busca el placer, un segundo lugar ocupado por la vida política que busca el honor y un tercero reservado para la vida filosófica, la más elevada¹⁷. Esta es la tensión, o como explica Guthrie¹⁸ la incómoda verdad de que, mientras las ocupaciones filosóficas y científicas constituían la vida perfecta para el hombre, una vida autosuficiente, siempre hay una restricción: “Mediante autosuficiente no queremos decir suficiente para un hombre solo que vive una vida solitaria, sino que incluye a los padres, los niños, la esposa y, en general, a los amigos y conciudadanos, porque el hombre es un ser social por naturaleza”¹⁹. De hecho, quien no es capaz de participar en la vida social y política o es suprahumano (dios) o infrahombre (bestia)²⁰.

Lo que está claro es que la naturaleza verdadera de la felicidad, el bien final del hombre, puede definirse como una actividad del alma conforme a la virtud. Si la felicidad es una actividad específicamente humana de acuerdo con la virtud, debe estar en armonía con las virtudes más elevadas²¹ y nosotros ya sabemos cuál es esta virtud. Precisamente es el *nous* el elemento rector que por naturaleza comprende las cosas buenas y divinas y que es, “*divino de suyo o lo más divino que hay en nosotros*”²² y su actividad, de acuerdo con su virtud propia, es la felicidad perfecta. Evidentemente, esta actividad es el pensamiento filosófico. La vía del intelecto, pues, en cuanto que contempla el conocimiento obtenido y busca más, cumple todas las condiciones que se consideran necesarias para la felicidad. “*Puesto que el nous es el hombre más que nada, éste se aplica a la vida del intelecto y el hombre que lleva a cabo este tipo de vida es el más feliz. La vida de acuerdo con el resto de la virtud es secundaria, porque sus actividades son meramente humanas*”²³.

Ahora bien, por mucho que el ideal de la felicidad se mantenga a esa altura, al ser una aspiración legítima de todo ser humano, su posibilidad ontológica pasa por el dominio de lo contingente, es decir, dominio del ámbito práctico. Y para que ese dominio sea netamente humano debe ser racional. De ahí que el hacerse cargo racionalmente del ámbito de lo contingente sea la tarea capital de la frónesis. No puede olvidarse, pues, que la ética griega es ante todo una filosofía de la acción y que lo que sea el bien para el hombre en términos de felicidad tendrá que entender primero qué debe entenderse por actividad del alma o acción específicamente humana que, en Aristóteles, he aquí la clave, no puede estar desvinculada de la naturaleza humana, esto es, de la racionalidad. El tramo que nos queda es descubrir si este ejercicio de la racionalidad sólo tiene que ver con la actividad científica que

17 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1095b 17ss, que recuerda lo dicho por Platón en *República* 581c.

18 W.C.K. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Volumen VI, Madrid, Gredos, 1993, 344.

19 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1097b 8-11.

20 Como se dice en PLATÓN, *Política* 1253a 27-29

21 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1177a 12-13.

22 *Ibid.*, 1177a 12-17.

23 *Ibid.*, 1178a 7ss.

tiene como objeto material lo necesario (y por tanto la vida de acuerdo con las pautas del nous) o si, ciertamente, hay una racionalidad de la *praxis*, es decir, si puede entreverse que lo contingente no sólo no está definitivamente de espaldas a la razón sino que, por el contrario, la autenticidad de lo humano depende del grado en el que se ponga por obra esta sabiduría práctica justamente en el fango de unas coordinadas convulsas e inesperadas como aquellas en las que se desenvuelve la vida del hombre en cuanto ciudadano. Si esto es así es porque ya Aristóteles está manejando nociones de racionalidad y de ciencia bastante más amplias que la estrechez de quienes han pretendido comprender la ciencia en sentido positivista como el ámbito único y privilegiado de la racionalidad obviando que, precisamente la originalidad de la propuesta ética del Estagirita consiste en poner en circulación el concepto de acción humana (*praxis*) en el que queda patente la ingente tarea de racionalidad en la construcción de una vida feliz.

3.3. FELICIDAD COMO PLENITUD DE LA RACIONALIDAD

Para entender mejor lo que quiso decir Aristóteles con el concepto de actividad del alma debemos acudir someramente a algunas propuestas de su obra *Sobre el alma*. Ahí aparece meridianamente claro que provocan el movimiento del alma tanto el deseo como el intelecto²⁴. Y que es el intelecto práctico el que razona con vistas a un fin, a un fin que se presenta como deseable para el hombre. Pues bien, el bien realizable a través de la acción es, precisamente, el que puede ser de otra manera a como es²⁵. Curiosamente, pues, el bien específicamente humano, destino teleológico de toda acción, se circunscribe al ámbito de lo contingente donde el hombre tiene que poner en práctica su facultad deliberativa. Precisamente porque ante lo que puede ser de otra manera no es posible un libro de instrucciones pautado sin error, la racionalidad consiste no tanto en descubrir la verdad que la realidad esconde cuanto en calcular racionalmente si ha de hacerse esto o lo otro²⁶. Y, he aquí donde Aristóteles presenta de forma contumaz lo específicamente humano, no tanto en la facultad de desear (ya que la imaginación sensitiva se da también en los otros animales) sino en la capacidad para calibrar si ha de mantenerse vivo el deseo o ha de sosegarse tal intención, todo ello en función de su nivel de racionalidad. El vivir bien y el obrar bien parecen ser los dos principios esenciales donde se sintetiza la diversidad de las apetencias y sus objetos. La base antropológica del enfoque aristotélico radica en que el hombre está capacitado a través de su facultad deliberativa y por su conexión con la potencia volitiva y con la facultad racional, para constituirse en su propia fuente de movimiento y de actuación, eso sí tras un proceso de deliberación y de elección. Por ello, el deseo humano no es pura subjetividad espontánea sino que está transido por una capacidad deliberativa y racional. Según Lledó²⁷ el bien que especifica el vivir y el obrar señala una frontera en la que la naturaleza humana

24 ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Madrid, Gredos, 2000, 433a 8.

25 *Ibid.*, 433a 27)

26 *Ibid.*, 437a 7).

27 Emilio LLEDÓ, "Aristóteles y la ética de la polis". En Victoria CAMPS, (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 150.

comienza a despegarse de su contexto animal al proyectar el vivir desde el cerrado y limitado mundo del *bíos* al amplio y difuso ámbito de la consciencia. Y es aquí en la vida consciente, en la vida del animal que es capaz de deliberar, donde se logra asentar la felicidad humana que se ciñe a la, “práctica de un ser que tiene *lógos*”²⁸. Pues bien, para entender mejor qué significa esta posesión de *lógos* o de la racionalidad es interesante que analicemos este texto:

*La voz es signo de dolor y de placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. La comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad*²⁹.

Así pues, por un lado, la posesión del *lógos* le hace al hombre partícipe de una colectividad social constituida precisamente por la capacidad de sus miembros para compartir significados. No en vano, Aristóteles remarca en *Metafísica* hasta qué punto *legein ti* sólo es posible, si y solo si, *semainein ti*. Esto es, decir algo con sentido, hacer un *lógos* y no simplemente un conjunto de sonidos, exige una capacidad significativa que remite inmediatamente a un contexto supraindividual donde están los otros. Por el lenguaje el hombre, pues, se encuentra siendo miembro constitutivo de una sociedad que a su vez le constituye como tal. Y este es el profundo significado del hombre como ser social por naturaleza, como ser cuyo *ergon* específico es la racionalidad: la disposición del *lógos*, que a la vez que le hace radicalmente distinto de los otros animales, le incardina en un universo social significativo donde el individuo alcanza la plenitud de su naturaleza siendo ciudadano. Sin olvidar que, esta pertenencia social constitutiva es a la vez una tarea permanente para el propio hombre. Una tarea en forma de compromiso con el otro semejante a sí mismo que hace que a la naturaleza social innata le acompañe, se le sobreponga, una especie de segunda naturaleza *ética* capaz de llevar la vida humana en colectivo a un estadio de realización superior al de dar cobertura a los meros instintos de supervivencia. De ahí que, la tarea del lenguaje, de la palabra, de la cultura, sea inequívocamente la de domeñar racionalmente mediante hábitos de comportamiento excelentes (virtudes) los instintos permanentes instalados en la dimensión animal de la naturaleza humana. Y un apunte más, tan importante es el lenguaje que, ni siquiera la búsqueda de la felicidad clausurada sólo en el ámbito de la sabiduría teórica, puede prescindir de él ya que, evidentemente, no es posible ciencia sin *lógos*. Luego, hasta la más sublime expresión de la sabiduría está vertebrada por la racionalidad que instala al hombre en las coordenadas sociales donde todo *legein* tiene su *semainein*.

Y en el extremo, la pura contemplación, que puede muy bien ser alimento imprescindible del hombre que busca la verdad de lo necesario, es condición necesaria pero no suficiente para una vida buena. La realización de una buena vida humana requiere como componente fundamental que los ciudadanos dispongan de

28 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098^a.

29 ARISTÓTELES, *Política*, 1253a.

las capacidades y libertades necesarias para desarrollar sus funciones características que van desde las más básicas hasta las más complejas entre las que está, por supuesto, la vida contemplativa, pero también la vida política, el compromiso con la virtud de la justicia y la amistad. Por ello, el orden del conocimiento y de la vida intelectual sirven tanto más cuanto iluminan el orden de la *praxis* donde ha de desenvolverse la vida real del hombre y donde sucede que acontezca el sentido o el sinsentido de la vida. Si la *praxis* otorga a la existencia humana el momento y el ahora de obligada atención, la sabiduría teórica proyecta esa vivencia instantánea más allá del tiempo dotando de estabilidad esa efímera condición vital del hombre. No en vano la cuestión de la felicidad puede calificarse como un problema dialéctico al no poderse resolver de una vez por todas mediante la identificación con un bien que hubiera que esforzarse por conseguir³⁰. Por eso en la conexión de lo insuperable del aquí actual y de la plenitud a la que se aspira³¹ reside esa sabiduría virtuosa, la *frónesis* como la estructura que permite al hombre apegado a la tierra no desconectarse de su tendencia hacia la *eudaimonia*. Así pues, la contingencia propia de los asuntos humanos, y en especial de la política como ciencia arquitectónica, hace que sea la *frónesis* la encarnación de la verdadera sabiduría de lo que se refiere a aquello que puede ser de otra manera. Pero no puede olvidarse que la sabiduría del *frónimos* es sabiduría como tal y por tanto no es mera utilidad. Y al ser sabiduría del *lógos* y al marcar este, como acabamos de decir, el campo de la sociabilidad esencial de la naturaleza humana, la *frónesis* se presenta como una *areté dianoética* para la convivencia. La identificación del hombre prudente con Pericles, el hombre entregado a la causa política hasta el punto de descuidar su propio patrimonio en beneficio del bien común, “lo convierte en una figura más necesaria para la *pólis* que el hombre sabio”³². Lo cual no significa que deba eliminarse la distancia entre el político prudente y el sabio, distancia por cierto de la que depende la pervivencia de la ciudad para que la política no se reduzca a mero oportunismo pragmático o, por el otro lado, la sabiduría se mantenga ajena a los asuntos humanos.

La *praxis* en la que se desarrolla la vida política es la acción resultante de tal compromiso con la instauración de una vida en colectivo que, al realizarla realice al hombre. De manera que la felicidad, por mucho que alcance su perfección en la contemplación –casi imposible de realizar en las coordenadas donde se desenvuelve la vida humana– queda a disposición del hombre en la medida que su realización personal depende de su capacidad para volcarse comprometidamente con los otros. Teniendo en cuenta, eso sí, que esta solidaridad colectiva exige algo más que un mero cuidado de los semejantes como estrategia para garantizar la

30 Nuria SÁNCHEZ MADRID, “Areté, proairesis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles” en NAVARRO CORDÓN y SÁNCHEZ MADRID (eds.) *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 50.

31 La felicidad como objetivo al que tensamos nuestra vida entera: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1169b 29.

32 Nuria SÁNCHEZ MADRID, “Areté, proairesis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles” en NAVARRO CORDÓN y SÁNCHEZ MADRID (eds.) *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, 51.

propia supervivencia³³, sino una auténtica sabiduría moral que lleve a los ciudadanos a la máxima realización personal posible, a una existencia plena, a la felicidad que se da cuando se edifica el ser individual en el marco del bien colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- ARISTÓTELES, *Política*. Ed. bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo. Madrid, Gredos, 2000.

FUENTES SECUNDARIAS

- AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- GUTHRIE, W.C.K. Historia de la filosofía griega. Volumen VI. Madrid, Gredos, 1993.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza, 2005.
- LLEDÓ, Emilio, "Aristóteles y la ética de la polis". En CAMPS, Victoria, (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 137-207.
- MARIETA, Ignacio, "Phronesis: la sabiduría de lo contingente según Aristóteles", *Laguna. Revista de Filosofía*, 7 (2000) 153-176.
- MONTOYA SÁENZ, J. y CONILL SANCHO, Jesús, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid, Cincel, 1985.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria, "Areté, proairesis y teoría. Los principios de la acción en Aristóteles" en NAVARRO CORDÓN y SÁNCHEZ MADRID (eds.) *Ética y metafísica. Sobre el ser del deber ser*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 27-54.
- TUGENDHAT, Ernest, *Lecciones de ética*. Barcelona, Gedisa, 1997.
- ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 2007.

33 Por tanto no se fundan las ciudades sólo porque ninguno se baste a sí mismo como explicó Platón en *República*, 369b.

DISCUSIÓN SOBRE EL IDEAL DE VIDA FELIZ EN LA *ÉTICA NICOMAQUEA* DE ARISTÓTELES

JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO
Universidad Pontificia de Salamanca

Al inicio de la *Ética Nicomaquea* (*EN*) y de la *Ética Eudemia* (*EE*) encontramos la discusión en torno a tres géneros de vida humana: βίος ἀπολαυστικός (vida centrada en el placer), βίος πολιτικός (vida activa) y βίος θεωρητικός (vida contemplativa), tres formas de vida que se presentan como ideales alternativos de vida feliz.

Nuestro objetivo es mostrar que, frente a tesis que sostienen la incoherencia entre el libro primero y último de la *EN*, se puede sostener, apoyándonos en lo que llamaremos "rasgos formales de la vida feliz", que Aristóteles continúa la discusión del libro primero en el libro último de su *EN*.

I

En *EN* I, después de una discusión sobre la noción de fin último, Aristóteles introduce el tema de la felicidad porque ésta es la realidad en que la común opinión hace consistir el fin último de la vida. Pero, como el mismo Aristóteles hace notar, con esto tenemos sólo un nombre ya que todavía no está claro en qué consiste la felicidad. Éste es el sentido que toma la discusión de los diferentes "géneros de vida" que se estudian en el capítulo 5 del libro primero. La pregunta que guía la investigación acerca de estos es: ¿en cuál de ellos consiste la vida feliz? Platón en *Leyes* VII, 806 d-e ha hecho la pregunta clave para interrogarse por los géneros de vida: ¿cuál sería el régimen de vida que establecerían los hombres que tuvieran resueltas todas sus necesidades? Éste es también el modo en que se pregunta Aristóteles en *EE* I¹. La respuesta de *EN* I, 5 supone esta pregunta. Esto significa que el problema de la felicidad no afecta propiamente a los esclavos, artesanos, campesinos, comerciantes, niños ni mujeres. La cuestión se refiere sólo al varón adulto, libre, de buena cuna y con suficientes bienes económicos.

1 Se puede leer *Metaph.* I, 1-2 como la respuesta a esta cuestión.

Pero, ¿qué debemos entender por "género de vida"? Si decimos que, por ejemplo, la vida de los espartanos es un típico género de vida militar, con ello no queremos decir que los espartanos dedican cada instante de su vida a marchas, ejercitaciones y batallas. También cantan, ruegan a los dioses, se casan, escuchan a Hippias, el sofista, y otras muchas cosas más. Sin embargo, en un cierto sentido, su vida está organizada en torno a la guerra como actividad principal. Un género de vida será, por tanto, un tipo de vida y como tal estará compuesto de una serie de actividades variadas, pero caracterizado por un tipo de acciones preponderantes que, en cierta medida, determinan al resto y permiten distinguir un género de vida de otro².

En la discusión en torno a los "géneros de vida"³, Aristóteles excluye (1095b 16-22) que una *vida de placeres* sea la vida feliz por excelencia ya que esta elección es digna sólo de esclavos o de bestias, aunque algunos poderosos hayan preferido vivir de este modo⁴.

Emplea también un argumento práctico cuando se habla de la *vida política*, cuyo fin es el honor. La elección de esta vida resulta bastante superficial porque esta preferencia supone que el honor no es el fin último, dado que se busca ser honrados para poder tener una confirmación externa de la propia virtud (1095b 24-26).

También se usa argumentación práctica para descartar que *vivir para acumular riquezas* pueda ser la vida feliz: la riqueza es ejemplo perfecto de lo que siempre es medio, nunca fin.

Después a citar la *vida de contemplación* Aristóteles se limita a decir que de ella se ocupará más adelante, concretamente en *EN X*, 6-8. Para lo que sigue serán de gran interés dos observaciones.

1. Los candidatos que acabamos de descartar son reintroducidos a lo largo de la *EN* en su lugar adecuado en el diseño de la vida feliz.

2. La virtud es una *conditio sine qua non* de la felicidad, pero, según *EE* y *EN*, no basta con ser virtuoso para ser feliz. En efecto, son requisitos suyos también una

2 Carlo NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989, p. 254.

3 Aunque no podemos entrar aquí en la discusión detallada del texto. Queremos hacer dos observaciones. Primero: no termina de sernos claro qué es lo que dice estar haciendo aquí Aristóteles: 1) los hombres viven espontáneamente un tipo de vida y, encontrándose ya en un tipo de vida, normalmente la primera de las citadas, discuten cuál sea el género de vida mejor. 2) Los hombres se plantean cuál es el tipo de vida mejor y a partir de ahí eligen el tipo de vida que llevan. 3) Lo que en el texto se presenta son las conclusiones de quienes observan cómo viven los hombres y, a partir de ahí, sacan a la luz el tipo de bien que da unidad a sus vidas. Segundo: no es fácil interpretar la primera proposición con la que se abre la discusión. Araujo-Marías traducen introduciendo una pausa fuerte donde no la hay en el texto de la edición de Bywater. Sobre una interpretación y traducción alternativa véase J. A. STEWARD, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1892, nota *ad locum*.

4 Aristóteles emplea aquí un argumento heracliteo (cf. Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*, Volumen I, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 485).

cierta cantidad de bienes externos y el no caer en las desgracias de Príamo, entre otras (1099 a 31-b 8; 1101a 5-8⁵).

II

Hemos dicho que *EN* I, 5 nombra apenas la vida teórica para prometernos su análisis detallado en *EN* X, 6-8. Muchos intérpretes han señalado que antes de llegar a su conclusión natural (la transición a la *Política*), la *EN* introduce una distancia violenta respecto al plano sobre el que se había desarrollado hasta aquí su argumentación (el análisis de las virtudes propias de la interacción social en las cuales se despliega la naturaleza política del hombre-ciudadano). En tres capítulos (*EN* X, 6-8) esta forma de vida parece bruscamente rebajada a una condición subalterna, "segunda en virtud y felicidad respecto a la extraordinaria excelencia que corresponde a la existencia del filósofo dedicado, en la paz de la escuela, a la pura teoría"⁶. Este cambio supone un problema exegético de decisiva importancia para la comprensión del sentido completo de la ética aristotélica.

¿Cómo salvar este *gap* entre ambas partes de la *EN*? Se han propuesto diversas soluciones. La hipótesis evolutiva iniciada con Jaeger⁷ piensa la *EN* como un conjunto de estratos de diversa antigüedad que reflejan distintas concepciones aristotélicas. Ciertas dificultades de los textos podrían resolverse apelando a la contraposición entre tesis diferentes que Aristóteles ha defendido en distintas épocas de su vida. En este caso los capítulos 6-8 del libro X pertenecerían, se dice, a la fase del "platonismo aristotélico", fase en que la concepción moral de Aristóteles era muy diferente a la que mantiene en el resto de la *EN*, obra más madura.

Este tipo de soluciones no convence a muchos, no sólo porque los análisis evolutivos pueden llevar a conclusiones opuestas, sino porque no parece que se resuelva el problema de la *EN*, obra construida siguiendo un plan suficiente riguroso que le da gran unidad interna. Disolver esta unidad para resolver un posible conflicto textual, es querer solventar un problema creando otro mayor.

Hardie⁸ intentó solucionar este problema introduciendo la distinción "fin inclusivo-fin dominante". Afirmó que Aristóteles pasaba, sin hacerlo notar, de una concepción a la otra (del fin inclusivo en la primera parte de la *EN* a la del fin dominante en la última parte del último libro). Tal confusión debilitaba la concepción aristotélica. Hardie⁹ ha modificado después su posición intentando negar así que la tensión entre las dos perspectivas haga inconsistente o

5 Lo que hemos dicho hasta ahora no quiere decir, según opinan Gauthier-Jolif, que el ideal que propone Aristóteles sea el ideal de la "vida mixta" como se opinaba desde Ario Dídimos (cf. René Antoine GAUTHIER - Jean Yves JOLIF, *L'Étique a Nicomaque*, Tomo II, Louvain-Paris, Publications Universitaires Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1970, pp. 860-866.

6 Mario VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 202.

7 Cf. Werner JAEGER, *Aristóteles*, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1946.

8 El debate sobre el fin inclusivo y dominante se inició a partir de su artículo "The final Good in Aristotle's *Ethics*", *Philosophy* XL (1965) 277-295.

9 Cf. W. F. R. HARDIE, *Aristotle's ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

contradictoria la posición aristotélica o que exista un cambio de visión en los textos dedicados a este problema.

La explicación de Hardie presenta, de todos modos, según Natali¹⁰, inconvenientes. No es que sea inoportuno aplicar a un autor distinciones que él no ha elaborado, pero es conveniente ser prudentes al imponer esquemas interpretativos si con ellos se imputan al autor contradicciones o ambigüedades. Además las distinciones de Hardie parecen haber nacido en contexto utilitarista, contexto bastante alejado del aristotélico. Mientras que la vida basada en el placer puede admitir semejantes clasificaciones, tal vez el "todo" que la felicidad aristotélica supone es de una clase muy diferente. De idea semejante es Asselin¹¹.

Para superar estas dificultades Natali propone seguir otro camino usando distinciones que sí se podrían encontrar más fácilmente en el texto. Según él es necesario distinguir entre la felicidad como fin último del hombre, por un lado en su aspecto formal y, por otro, en cuanto a su contenido. Aristóteles habría elaborado, sobre todo en *EN I*, 5-7 (Cf. *EE* 1214b 6-14), una concepción formal de la felicidad a la que daría un contenido preciso en *EN X*, 6-8. Esta imagen de la felicidad sería un ideal concreto de vida propuesto por Aristóteles frente al ideal de vida activa.

Pero tampoco este esquema es plenamente aceptable dado que no podemos pensar en una pura forma sin contenido.

Por otra parte las propuestas de Hardie y de Natali no son incompatibles y podrían combinarse ya que los esquemas, aunque siempre insuficientes, son necesarios para dar cuenta del pensamiento de un autor.

III

Nos parece que para sostener la coherencia argumentativa de Aristóteles en el primer y último libro de la *EN*, son muy importantes lo que hemos llamado "rasgos formales de la felicidad", pues la argumentación que hace pie en ellos se encuentra en ambos libros. Describámoslos primero y veamos después su empleo en *EN X*, 6-8.

1. Al inicio de *EN I*, 7 se recuerdan algunos textos de *EN I*, 1-2: toda *πράξις* y toda *τεχνή* tienden a un fin que es su bien propio. Se trata aquí por tanto de una forma de enunciar lo que podemos llamar el "primer principio práctico" que tiene carácter formal: todo agente racional actúa persiguiendo el bien y huyendo del mal, siendo el bien siempre el fin que se persigue.

Establecido este principio se sugiere una posibilidad de unificación de todos estos fines:

de modo que si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y éstos si hay varios [...]. Pero intentemos aclarar más esto (1097a 24-25).

10 Cf. Carlo, NATALI, *La saggezza, o.c.*, 221.

11 Cf. Don ASSELIN, *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*, New York - Bern-Frankfurt a. M. - Paris, American University Studies, 1989.

2. Puesto que lo que se acaba de decir resulta oscuro, según dice el mismo Aristóteles, lo que sigue (1097a 25-b 1) se dedica a aclarar las relaciones que se dan entre los fines últimos de las acciones humanas. El examen se apoya en el concepto de *τελειότης* (perfección, acabamiento). Los más perfectos son los fines en sí. Entre ellos debe encontrarse el bien supremo (a 25-28). Si el fin perfecto y completo es uno sólo, ése será el bien supremo; si son más de uno, lo será el más perfecto entre ellos (a 22-24).

Qué debe entenderse por "más perfecto" se explica en 1097a 30-34:

- a) Más perfecto es el perseguido por sí mismo (a 30-31, que repite a 25-28).
- b) Más perfecto es el perseguido por sí mismo sólo, y no por sí mismo y por otros (a 31-32).
- c) Más perfecto es el perseguido por sí mismo siempre y nunca por otro (a 33-34). Éste es el más perfecto en absoluto (*ἄπλως*)¹².

Se dice (a 34) que la opinión común es que la felicidad corresponde a la descripción hecha en "c". No se dan argumentos para mostrar que sólo la felicidad cumple con esta descripción. Puede ser porque Aristóteles supone que no puede existir más que un bien supremo en absoluto perseguido siempre y sólo por sí mismo y que tal bien no puede ser más que la vida feliz.

Más adelante (a 34-b 7) se explica a qué bienes se refiere en "b". Los bienes perseguidos a la vez por sí mismos y por otro son, por ejemplo, el honor, el placer, el entendimiento y la virtud. Pero debe tenerse en cuenta que estos últimos no son "medios" para "producir la felicidad" (*Τοπ.* 149b 31-39), sino que son perseguidos por sí mismos, independientemente del hecho que de ellos derive o no la felicidad. También es conveniente prestar atención a que lo que aquí se contrapone no es felicidad, por una parte, y fines del tipo "b" por otra, del mismo modo que se contrapone una actividad a otras. No se contraponen del mismo modo por el hecho de que la felicidad no corresponde a ningún tipo de acciones. La felicidad consiste en "llevar una vida buena y actuar bien". Pero sí se contraponen en el terreno de los fines en sí mismos ya que la felicidad es el fin más perfecto en el sentido ya indicado.

3. Después se pasa a enunciar otra característica formal de la felicidad: la felicidad es un bien autárquico en cuanto es un bien suficiente en sí mismo que no necesita ni anhela ningún otro. Se matiza que esto no significa que la vida feliz consista en un vida exenta de relaciones ya que el hombre feliz vive una cierta vida

12 Philipp.BRÜLLMAN, *Die Theorie des Guten in Aristoteles' Nikomachischer Ethik*, Berlin/New York, De Gruyter, 2011, p. 17 señala tres criterios que la *εὐδαιμονία* debe cumplir: "Dazu geht Aristoteles, wie erwähnt, von der Identifikation der *eudaimonia* mit dem höchsten Gut aus und erarbeitet drei Kriterien, die die *eudaimonia qua* höchstes Gut erfüllt: Die *eudaimonia* ist erstens etwas, das stets um seiner selbst willen und nie um einer anderen Sache willen erstrebt wird, während alles andere um ihretwillen erstrebt wird (1097a25-b6; im Folgenden: „Kriterium des höchsten Ziels“); sie ist zweitens selbstgenügsam (*αὐταρκες*), das heißt keiner weiteren Sache bedürftig (b6-16); und drittens kann sic nicht durch Hinzufügung eines weiteren Guts noch besser werden (b 16-20; im Folgenden: „Kriterium der Nicht-Ergänzbarkeit“)". Nos ha ayudado su discusión sobre la *inklusive oder dominante Interpretation* (18-26), aunque a diferencia de este autor, a nosotros nos parece una muy buena perspectiva para entender mejor la *Ética*.

de relación (1097b 9-14). El hombre feliz practica las virtudes sociales. Este punto es muy importante, como se verá, para la tesis que mantenemos aquí.

La sección siguiente (1097b 16-21) se dedica a confirmar lo ya dicho: que la felicidad es fin de todas las acciones humanas, que es el bien más perfecto, que sólo ella es elegida por sí misma y que es un bien autosuficiente. Por todo ello este texto debe entenderse en el sentido de que la felicidad es indiferente a añadidos a o a sustracciones, lo que implica que:

- a) la felicidad no es "suma" de bienes y
- b) que la felicidad no es fin último en el sentido de que los otros fines son "medios" para ella.

Lo dicho no significa que en una vida feliz cada pequeño deseo sea satisfecho, o que baste una pequeña insatisfacción para que la felicidad se destruya. En efecto, la felicidad es un bien estable y no fácilmente mudable (cf. 1100b 2-3). Si la felicidad dependiera de acontecimientos externos, que proporcionan y sustraen ciertos bienes, el mismo individuo sería feliz en determinado momento e infeliz en el momento siguiente y así, posiblemente en varias ocasiones con lo cual el hombre feliz "sería semejante a un camaleón y con fundamentos marchitos" (1100b 6-7). La felicidad no consiste ciertamente en los bienes externos ni es resultado de la fortuna, pues son sólo condiciones externas (1100b 8-10), pero si éstas son extremas, como en el caso de Príamo, pueden arruinar la felicidad. Ésta consiste esencialmente en otro tipo de bienes en virtud de los cuales el hombre feliz es capaz de soportar los acontecimientos de la fortuna de modo bello y con sentido de la medida (1100b 20-22). De todos modos Aristóteles todavía no ha dicho en qué tipo de bienes consiste la felicidad puesto que en este capítulo procede de modo formal. En resumen, las que conocemos hasta ahora como características formales de la felicidad son: que la felicidad es un bien perfecto, autosuficiente, y fin supremo de las acciones.

IV

En *EN I* hemos encontrado fundamentalmente rasgos formales de la vida feliz. La tesis que defendemos es que dichos rasgos formales ejercen un papel decisivo en *EN X*, 6-8 para identificar la vida teórica con la vida feliz y dar coherencia a la *EN*. Veámoslo.

Puede parecer infundado el salto que damos desde el libro I hasta el libro X olvidándonos de los libros centrales de la *EN*. Sin embargo existen indudables conexiones explícitas entre ambos libros que nos permiten esta maniobra. En efecto, En *EN I*, 5 se procede por eliminación o exclusión para decidir cuál es el tipo de vida feliz, partiendo de las opiniones más comunes. En *EN X*, 6-8 también se procede por eliminación y muchos de los argumentos usados en *EN I*, 5 contra la identificación de vida política y vida feliz se encuentran de nuevo en *EN X*, 6-8. Igualmente algunos de los argumentos formales estudiados en *EN I*, 7 se vuelven a encontrar aplicados en *EN X*, 6-8.

Existe una continuidad manifiesta entre la primera parte y la segunda de *EN I*, 7. Sin embargo la segunda parte de este capítulo, aunque más concreta, es todavía un esbozo formal del contenido de la felicidad. No se dice todavía específicamente

en qué consiste. Este capítulo espera, sin duda, el desarrollo del resto de la *EN* y especialmente de *EN X*, 6-8.

La afirmación central de *EN I*, 7 reza así:

el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (1098a 16-18).

Esta conclusión necesita todavía ser explicada con detalle ya que esto es lo más concreto que parece decir *EN I* acerca del fin último del hombre. Si esto es así creemos que la interpretación general de *EN X*, 6-8 puede ser la siguiente: Aristóteles, al final de su *EN* se propone llegar a una conclusión (inicio de *EN X*, 6) o, si se prefiere, a un "resumen" que dé el resultado final de la investigación conducida hasta aquí. Como parece claro desde *EN I*, la felicidad tiene un rasgo formal muy importante: es la única realidad que se elige por sí misma; otras cosas, justo las que están en la escala siguiente de valor, se eligen por sí mismas y por la felicidad. Entre ellas es necesario establecer un criterio de juicio cuando se deban realizar unos bienes y dejar otros (*EE VIII*, 3). Entre los bienes que pueden configurar una vida (placer, actividad, contemplación) es necesario elegir. Aristóteles argumenta a favor del último. El objetivo práctico del tratado, repetidamente proclamado en el curso de *EN I*, vuelve en *EN X*, 6-8 del modo más claro. Aristóteles no se limita a describir las varias formas de vida feliz o a establecer una escala jerárquica entre las diversas actividades humanas, sino que propone un modelo de vida como el mejor, intentando mostrar la superioridad de la vida intelectual sobre la vida política. De este modo especifica la definición formal de felicidad: "actividad del hombre según virtud completa".

La especificación de la que hablamos, sin embargo, no implica la identificación de "vida feliz" y "vida filosófica", identificación que Aristóteles no realiza. Sí identifica "contemplación" y "felicidad perfecta" (1177a 17 y b 24) y define "felicísimo" al hombre que vive de este modo (1178a 8). La felicidad perfecta no es idéntica a la felicidad pura y simplemente, sino que es, más bien, el mejor modo de ser felices. Objeto del discurso de *EN X* 7-8 es la contraposición de dos modos de vivir, de dos complejos de actividades virtuosas, caracterizados, cada uno, de una actividad principal que domina sobre las otras, pero que no las agota¹³.

Esta interpretación global de la *EN* presupone la coherencia de la concepción aristotélica. Aunque no es ésta la única interpretación¹⁴ posible, sí nos parece una interpretación muy digna de ser tenida en cuenta.

13 Cf. Carlo Natali, *La saggezza, o.c.*, 284-285.

14 Pensamos en la llamada concepción monolítica y concepción plural de la felicidad.

POR QUÉ LEER NUESTROS CLÁSICOS: *EL FILÓSOFO AUTODIDACTO* CONTRA EL *HOMO ISLAMICUS*

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada

Este artículo se centra en la obra *El filósofo autodidacto*² del accitano ibn Tufayl pero tiene como horizonte uno de los problemas asociados al mundo árabo-islámico: la interpretación esencialista de éste³ y del islam, en donde además la religión se transforma en una especie de solución para todo cuando no en una ideología de resistencia que es fuente también de identidades reactivas. La interpretación esencialista va unida a una relación anómala con el propio pasado, una patología cultural o “enfermedad histórica” como la denominó Nietzsche en la *II Intempestiva*. El pasado, o mejor dicho cierta reconstrucción del pasado, nunca es pasado, sino un fantasma que reaparece siempre de nuevo o una cadena que impide el movimiento, una forma de entender la historia y de relacionarse con la memoria que parece responder al lema: “dejad que los muertos entierren a los vivos”. He abordado esta cuestión en otro lugar, por lo que aquí quiero referirme a uno de los diagnósticos y terapias desde el mundo árabe, en concreto al planteamiento del filósofo marroquí al-Yabri. En segundo lugar, a una meditación del siglo XII, la de ibn Tufayl, precisamente sobre el pluralismo religioso y en contra del reduccionismo del islam.

1 Este trabajo se inscribe en el Proyecto FFI2010-16650 financiado por el Ministerio de Innovación y Ciencia. He evitado la transliteración de los términos y nombres para aligerar el texto.

2 IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto*, Madrid, Trotta, 2003.

3 “De hecho, en los últimos veinte años, el Norte ha forjado un silogismo cuya pertinencia cabe cuestionar: los islamistas son peligrosos. Todo musulmán es un islamista en potencia porque su religión lleva en su esencia la semilla del extremismo. Por tanto, todo musulmán es peligroso, lo cual lo hace definitivamente repulsivo” (Sophie BESSIS, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza editorial, 2002, p. 252). Bessis denuncia una asociación y un razonamiento inadmisibles que se han instalado entre nosotros y que los hechos no ayudan precisamente a combatir. Mientras ultimo estas páginas se ha producido el atentado de Boston y se repetirán las reacciones que estigmatizan al islam.

1. LA “RUPTURA EPISTEMOLÓGICA” Y LA RENOVACIÓN DEL LEGADO CULTURAL

Al-Yabri afirma que pensar el mundo árabo-islámico, su legado cultural o su producción filosófica ha consistido hasta ahora en establecer hasta qué punto han sido fieles a un modelo impuesto. El resultado ha sido la ignorancia de lo que se pretendía estudiar, pero también la imposición de una memoria y de una identidad extrañas, con la consiguiente alienación cultural y la frustración. Este mismo procedimiento opera en la interpretación esencialista del islam, aunque aquí el modelo es una época idealizada que se hace corresponder con la del Profeta o las primeras generaciones de musulmanes y que determina al sujeto, a su presente y a su futuro.

Al-Yabri propuso llevar a cabo una “ruptura epistemológica”⁴ con este procedimiento. Esta ruptura no consiste en rechazar el pasado, algo por otra parte imposible, sino en establecer una relación distinta con él. La cuestión no estriba en elegir entre métodos; ni en reclamar un conocimiento más objetivo, en el sentido de puro, aséptico (algo también imposible). Se trata de que el objeto de estudio (un texto, una obra) sea liberado de la lectura que se le ha impuesto antes siquiera de analizarlo, y pueda recuperar sus características y su tiempo, pero también su potencialidad y polisemia. Se trata también de que el objeto no “cree” y amordace al sujeto y a su tiempo. El individuo ha de dejar de ser tradicional para ser sólo un “ser con tradición”, pues asumir ésta no es lo mismo que ser asumidos por ella⁵. En pocas palabras: el objeto de estudio tiene que recuperar su identidad y su historicidad, y el sujeto liberarse del pasado que ya no es estímulo, inspiración o enseñanza, sino que se ha convertido en una obsesión, una losa y un lastre. Fatima Mernissi expresa muy bien esto último cuando afirma: los antepasados, invitados de vez en cuando, pueden reponer nuestras fuerzas, pero, si se instalan, devoran el alba y el sol y convierten los sueños en delirios”⁶.

A partir de ahí, lo que al-Yabri propone es recuperar del legado cultural (*turath*), sólo lo que aún está vivo. Y llama a esto el “contenido ideológico” de una obra, de un planteamiento, etc. El adjetivo “ideológico” puede confundir. Pero el autor especifica que “el contenido ideológico es ideología y el tiempo de la ideología es siempre *futuro*. La ideología vive su futuro en su presente, aún en forma de sueño. Y el sueño, por definición, no entiende de coordenadas espacio-temporales (...). El futuro que vive la ideología no es uno: existen ideologías que viven su *futuro* (su sueño) en lo pretérito e ideologías que lo hacen en lo porvenir. Sólo esta segunda categoría puede vivir otra vida, ya que es, en sí misma, un impulso hacia otra vida”⁷. De ahí que ideología, en este segundo sentido, sean los ideales, enfoques, cuestiones, planteamientos, aspiraciones que aún son significativos para nuestro tiempo, es decir: “...aquello que aún comparte nuestras inquietudes y es capaz de evolucionar y enriquecerse para compartir con nosotros

4 Mohammed Abed AL-YABRI, *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta, 2006, p. 30.

5 *Ibid.*, p. 31.

6 Fatima MERNISSI, *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 29.

7 Mohammed Abed AL-YABRI, *op. cit.*, p. 67.

el futuro”⁸. El componente ideológico tiene así algo en común con lo que Italo Calvino entiende por “clásico”: una obra que “suscita un incesante polvillo de discursos críticos, pero que la obra se sacude continuamente de encima”; que “nunca termina de decir lo que tiene que decir”, “que persiste como ruido de fondo incluso allí donde la actualidad más incompatible se impone”⁹. También resuena el planteamiento de Gadamer: “es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta”¹⁰. Lo clásico y el “contenido ideológico” estimulan mucho más allá de su tiempo, interpelan, son siempre significativos y vinculantes, y nos emplazan a una reflexión y diálogo constantes.

En el caso de la filosofía, la consecuencia directa del planteamiento de al-Yabri sería el redescubrimiento de su práctica específica en la cultura islámica, una práctica despreocupada por la innovación conceptual, pero interesada por la aplicación y la acción política¹¹. Y estaría por investigar y escribir una historia de la filosofía islámica desde esa práctica específica, que saque a la luz ambas orientaciones en las que se cifra su “contenido ideológico”. Pero la propuesta de al-Yabri puede apuntar más allá. Puede aplicarse al texto por excelencia, al Corán, y preguntarnos por su “contenido ideológico”. Esto implica suscribir la necesidad de la hermenéutica y la exigencia de lecturas contemporáneas, y sobre todo el ejercicio de determinar qué es capaz (y qué no) “de evolucionar y enriquecerse para compartir con nosotros el futuro”. Permitiría diferenciar lo circunstancial del texto -aquello que nace y se agota en su tiempo- de aquello que es atemporal porque remite al plano de los ideales éticos, apunta a lo universal o, simplemente, promueve el conocimiento de lo humano. Este principio hermenéutico iría mucho más allá de la exigencia a la que se apela hoy de “abrir el *iytiḥad*”. El *iytiḥad* verdaderamente relevante no puede ser la antigua práctica: la interpretación restringida a especialistas y en el marco de las escuelas o tradiciones, pues esto no cambiaría nada. En realidad no puede ser otra cosa que libertad para analizar, interpretar y recrear los textos y los planteamientos independientemente de cualquier escuela, lectura o tradición. Por otro lado, lo circunstancial mismo tampoco sería irrelevante, porque es informativo y permite dilucidar mejor lo universal del texto. Uno y otro nos permiten pensar la condición humana desde una perspectiva más profunda, más matizada y más dialogante con otras propuestas. De cualquier modo, y como señalaba el teólogo Abu Zayd es “...dentro de los ineludibles límites de la razón, bajo la tiranía del lenguaje, en donde todos debemos movernos, el texto debe ser inevitablemente actualizado, reinterpretado y respondido. No existe una alternativa para silenciar a la humanidad y negar la reinterpretación que no sea la opresión”¹².

8 *Ibid.*, p. 66.

9 Italo CALVINO, *Por qué leer los clásicos*, Madrid, Ediciones Siruela, pp. 13-20.

10 Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 356.

11 Mohammed Abed AL-YABRI, *op. cit.*, p. 43.

12 Nasr Hamid ABU ZAYD, “Religiones: de la fobia al entendimiento”, en: Gema MARTÍN MUÑOZ, Ramón GROSGOUEL (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del*

2. UNA PROPUESTA DE “LECTURA CONTEMPORÁNEA”: EL “CONTENIDO IDEOLÓGICO” DE *EL FILÓSOFO AUTODIDACTO*

Siguiendo la propuesta de al-Yabri de atender al “contenido ideológico” quiero referirme a *El filósofo autodidacto*, una de las obras más traducidas de la literatura árabe y una de las joyas de la filosofía andalusí. Su argumento es de sobra conocido, por lo que sólo voy a recordarlo mínimamente: se narra la historia de Hayy ibn Yaqzan, criado en una lista desierta por una gacela y sin contacto con otro ser humano. A la muerte de ésta, el joven va adquiriendo de forma autodidacta diversos conocimientos desde los más rudimentarios y ligados a la supervivencia hasta llegar a penetrar el fundamento del universo.

La obra de ibn Tufayl es rica en temas y ha sido analizada desde muy diversas perspectivas¹³, por ejemplo indagando sus fuentes filosóficas y literarias, su relación con el resto de la filosofía andalusí cuya evolución describe el autor antes de la historia de ibn Yaqzan, su influencia en la literatura posterior, así como en modernidad y la Ilustración, su filosofía de la naturaleza, su relación con la tradición sufí, el acuerdo entre filosofía y religión, etc. La reflexión de ibn Tufayl aborda efectivamente, entre otras cuestiones, la relación entre filosofía y religión, una problemática típica del periodo medieval y de la filosofía islámica clásica. Podemos decir además, siguiendo a al-Yabri, que en cuanto al “contenido cognitivo” el texto no destaca, pues los materiales conceptuales y argumentativos son por lo general un préstamo de la filosofía griega y del marco filosófico medieval de las tres culturas. Al-Yabri señala que la aportación del autor está en establecer una disyunción clara entre filosofía y religión, un rasgo típico de la filosofía islámica occidental frente al planteamiento oriental¹⁴. En mi opinión, no hay una

miedo al islam y la construcción de los discursos anteislámicos, Madrid, Casa Árabe-IEAM, 2012, p. 27.

¹³ Sin pretender exhaustividad respecto a un texto muy leído y analizado, entre los estudiosos figuran: Sami S. HAWI, *Islamic Naturalism and Mysticism. A philosophic study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, Leiden, E. J. Brill, 1971. Emilio GARCÍA GÓMEZ, “Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián”, *Revista de Archivos y Bibliotecas y Museos*, 47 (1926) 1-67. L. GAUTHIER, *Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Beyrouth, 1936; *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909. G. F., HOURANI, “The Principal Subject of Hayy Ibn Yaqzan”, *Journal of Near Eastern Studies*, XV, 1 (1956) 40-46. Lawrence I. CONRAD, *The world of Ibn Tufayl: interdisciplinary perspectives on Hayy ibn Yaqzan*, Leiden, E. J. Brill, 1996. Andrés MARTÍNEZ LORCA, “Filosofía, religión y mística en la Risala de Ibn Tufayl”, *Ciudad de Dios*, 212, 1 (1999) 215-229. Thomas A. LAMONT, “Mutual Abuse: The Meeting of Robinson Crusoe and Hayy Ibn Yaqzan”, *Edebiyat: Journal of M.E. Literatures*, 13, 2 (2003) 169-176. Nadja GERMANN, “Philosophizing without philosophy? On the concept of philosophy in Ibn Tufayl's 'Hayy ibn Yaqzan'”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters* 75, 2 (2008), 271-301. Samar ATTAR, *The vital roots of European Enlightenment. Ibn Tufayl's influence on Modern Western Thought*, Lanham, Lexington Books, 2007. Mahmoud BAROUD, *The shipwrecked sailor in Arabic and Western literature: Ibn Tufayl and his influence on European literature*, London, I.B. Tauris, 2012.

¹⁴ Al fracasar Hayy, ibn Tufayl mostraría con ello que “la escuela filosófica oriental, cuyo intento de integrar la religión en la filosofía alcanzó su punto culminante con Avicena, había fracasado. La alternativa que propone Abentofail, y la generalidad de los miembros de

disyunción sino otro punto de vista más atento a la antropología y a la sociología del hecho religioso y una defensa de la pluralidad del islam. Para desarrollar esta idea sobre el “contenido ideológico” del texto voy a referirme a la relación con la religión que se plantea a través de los personajes.

2.1. HAYY IBN YAQZAN (“EL VIVIENTE HIJO DEL VIGILANTE”)

Ibn Yaqzan, “el Viviente hijo del Vigilante”, representa el deseo natural de saber y la tendencia de la razón a buscar el fundamento del universo, a determinar el lugar y el sentido del hombre en él y a regirse por ello, es decir, a una metafísica, a una ética y, en general, a una filosofía de vida. La novela no refleja sólo la potencia de la razón ni la admiración con la que empieza la filosofía. Pues el “Viviente” comienza a indagar a fondo cuando la experiencia de la muerte convierte el asombro filosófico en consternación, lo que Schopenhauer llamará “necesidad metafísica”¹⁵. A partir de esa experiencia radical, hay un proceso de extrañación en el protagonista que lo lleva a diferenciarse de la naturaleza y a buscar su identidad, para luego volver a la naturaleza pero de otro modo, tras un largo viaje espiritual e intelectual. Va alcanzando así, de forma autodidacta, niveles cada vez más profundos y sofisticados de conocimiento, hasta unirse al fundamento mismo del universo, al que denomina de un modo intuitivo el “Ser necesario”.

El camino que emprende ibn Yaqzan no es producto de ninguna educación, iniciación o aleccionamiento. No se nutre de ninguna tradición. No necesita de la revelación, de estamentos religiosos, de autoridades filosóficas, ni de ningún mediador ni guía. En su indagación participan todas las facultades y no se desestima ninguna fuente ni medio de información. El conocimiento es, además, un camino de búsqueda y perfección y transformación a lo largo de toda la vida y ha de recorrerse en primera persona. El texto subraya el conocimiento que se nutre de variadas fuentes y experiencias, y una razón que no es sólo lógica. Por otro lado, más que de filosofía, entendida como continuidad con la filosofía griega, *falsafa*, habría que hablar de la integración de ésta en algo más amplio: la sabiduría, *hikma* o *hokma*, como ha apuntado el profesor Lomba Fuentes¹⁶ a propósito de la tradición semítica en general.

Hay además una profunda exigencia moral vinculada al quehacer filosófico o de la sabiduría, pues el conocimiento alcanzado no es independiente de un régimen de vida y de una ascética natural que tiene una larga tradición en la historia de la filosofía más allá del contexto religioso. Este régimen de vida ha de estar referido al individuo como un todo, sin descuidar que es un ser a medio camino entre la naturaleza y la cultura, y con una vocación hacia la trascendencia o el cosmos. Su deseo de imitar los astros, al sentirse próximo a su naturaleza, lleva

la escuela filosófica de Marruecos y Alándalus, radica en establecer una disyunción clara entre religión y filosofía” (Mohammed Abed AL-YABRI, *op. cit.*, p. 157).

¹⁵ Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*. Cap. 17, Madrid, Trotta, 2003, p. 198.

¹⁶ Joaquín LOMBA, Prefacio a Ibn Paquda, *Los deberes de los corazones*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994, p. XLIX. Y también: “El pensamiento como lugar de convivencia en el pasado”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 37 (2006), 302.

al protagonista al cuidado de todo lo que le rodea, lo que hoy llamaríamos una ética ambiental. Por otro lado, quiere que sus conocimientos sean útiles y liberadores. De ahí el interés de nuestro filósofo por transmitir sus descubrimientos y progresos a otros. A esto me referiré después.

2.2. ABSAL Y SALAMAN: LA RELIGIÓN PERSONAL Y LA RELIGIÓN INSTITUCIONALIZADA

No pasa desapercibido que Ibn Tufayl explica que en una isla próxima se practica “una de las religiones verdaderas, derivadas de uno de los antiguos profetas”. Esta religión entre otras, que es el islam, se había extendido por dicha isla hasta que el rey la adoptó e impulsó. Se expresa en alegorías, que es el lenguaje del pueblo.

Absal y Salaman son dos amigos “virtuosos y amantes del bien”¹⁷ que abrazan voluntariamente esta religión cumpliendo todas sus leyes y prácticas. Para ello viven juntos, por lo que parece que se apunta a una especie de comunidad informal. Ibn Tufayl precisa también que el islam tiene máximas que invitan al retiro y a la soledad y otras a la sociedad. Absal es muy perspicaz para penetrar en el sentido íntimo de las cosas. Por naturaleza tiende a una continua meditación y a buscar interpretaciones y sentidos místicos de las ideas. Y espera alcanzar en soledad muchas cosas. Representa al sufí, pero también al individuo que reflexiona libremente sobre la religión. Salaman, por el contrario, prefiere la interpretación establecida, los ritos, la ley, y no le interesa ir más allá. Salaman se convertirá luego en el rey de la isla. Es significativo que Absal y Salaman no sean autoridades religiosas, sino dos jóvenes ciudadanos, neo-musulmanes, que deciden -a título individual- vivir de uno u otro modo sus creencias e incluso asociarse para ello. Su práctica de la religión, sobre todo en el caso de Absal, no está referida a ninguna autoridad o sabio religioso, ni a ninguna escuela de derecho, sino que depende de su decisión personal, de sus vivencias y de sus necesidades. Y es tan legítima como seguir la versión oficial del islam.

Absal tiene noticia de que existe otra isla y decide vivir allí para practicar la religión de forma más reflexiva y especulativa, más personal y libre. Desea progresar según su autoexperimentación y criterios. Cuando entra en contacto con ibn Yaqzan y después de relatarse mutuamente sus experiencias, ambos caen en la cuenta de la compatibilidad de sus posiciones. Sin embargo, al tener conocimiento Yaqzan del islam oficial, el que se practica en la isla de Absal, lo considera lleno de mitos y de prácticas inútiles. Y le propone a Absal viajar hasta allí para explicar su experiencia, sacar a sus gentes del error y revelarles la verdad desnuda. Pero, ¿cuáles son esas prácticas que ibn Yaqzan considera inútiles? Pues son los pilares del islam, excepto el *tawhid* (unidad y unicidad de Dios). Y con ello los ritos, las instituciones, las narraciones, los guías, el lenguaje religioso, el sistema de premios y castigos, incluso la práctica de las virtudes, pues a tal nivel dejan de tener

17 IBN TUFAYL, *op. cit.*, p. 103.

sentido¹⁸. Pero con ello, lo que se propone en realidad es despojar, en este caso al islam, de todo lo que lo hace una religión específica. Absal expresa sus reservas: las estrechas miras de sus paisanos, no porque sean musulmanes, sino porque los hombres son así en general.

2.3. LOS “INICIADOS” DE LA OTRA ISLA

Siguiendo la recomendación de Absal, el filósofo autodidacta se dirigirá sólo a las capas cultas. No se especifica si se trata de filósofos, sufíes u hombres de religión. Pero se da por sentado que un hombre preparado y culto estará deseoso de conocer y más dispuesto a la reflexión, a la autocrítica, al cambio. Sin embargo, la misión fracasa. La élite intelectual no quiere siquiera pensar, menos aún cambiar el estado de cosas. Se siente amenazada por argumentos que cuestionan sus ideas o la tradición y, sobre todo, que exigen esfuerzo y un alto compromiso con la verdad y la perfección individual.

La incursión de ibn Yaqzan en la política refleja el fracaso de este enviado de la verdad que trae una nueva revelación a los hombres, aunque en realidad sólo les está animando a pensar y a ser más libres. Su incursión en política y, en general, su contacto con la civilización es también la última gran enseñanza para Yaqzan: cómo funciona el mundo y la diversidad humana. Acaba reconociendo la conveniencia del islam oficial, e incluso de las mentiras, si se quiere mantener la cohesión y la paz social, pero también el equilibrio psíquico de la mayoría. Esta concesión, que es extrapolable a otras religiones o ideologías sociales, recuerda al personaje Demófeles en *Parerga y Paralipómena*¹⁹, la última obra de Schopenhauer. Su amigo Filabetes defiende la verdad a ultranza y a la filosofía como saber absoluto y liberador. En un principio Yaqzan se parece a él pues aspira a transmitir la verdad sin mitos y sin reparar en las consecuencias. Demófeles no niega este ideal, pero antepone la utilidad y el bienestar psíquico y social, porque todos los hombres no tienen la misma capacidad ni están dispuestos a todo por la verdad; sin embargo, todos necesitan un sentido en la vida y la religión lo procura con facilidad y para todos. La religión es ante todo un conjunto de hipótesis útiles, por lo que es verdadera no a nivel teórico, sino a nivel práctico: “como dijo Kant, tiene que haber un estandarte público del derecho y la virtud, y ha de ondear siempre alto. Al final da lo mismo qué heráldicas se encuentren en él, siempre y cuando indiquen lo que se quiere decir”²⁰. La religión ha de ser por ello preservada como un bien cultural especialmente valioso.

Pues bien, la experiencia de ibn Yaqzan en la sociedad lo aproxima a las ideas de Demófeles y lo lleva a pactar con la realidad²¹. Así, antes de abandonar para

18 Por estar relacionadas con el mundo sensible y mediadas por facultades corporales. Sin embargo, el ejercicio de la virtud, especialmente la compasión activa con todo lo que lo rodea, ha sido fundamental en el proceso de perfección (*ibid.*, p. 94).

19 He desarrollado este tema en: “Arte y religión en Schopenhauer: de la necesidad metafísica a la justificación estética de la existencia” (*Revista Franciscanum*, en prensa).

20 Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena II*, Madrid, Trotta, 2009, p. 345.

21 “Cuando comprendió la naturaleza de los hombres, que la mayor parte de ellos son como bestias irracionales, conoció que la sabiduría toda, la dirección y la confianza

siempre la isla se dirige a sus sabios y a Salaman, reconociendo en público lo oportuno de los puntos de vista de todos ellos, para así tranquilizarlos, y se excusa por las conversaciones que con ellos había mantenido:

“les hizo saber que pensaba igual que ellos, que su regla de conducta era la suya. Les recomendó observar rigurosamente los preceptos tradicionales y las prácticas exteriores, profundizar poco en las cosas que nos les importasen, creer con facilidad las [verdades] oscuras, apartarse de las herejías y de las pasiones, imitar a los antepasados virtuosos y huir de las novedades (...) Tanto él como su amigo Absal reconocían que esta clase de hombres rebeldes e incapaces no tenían salvación, sino por tal camino, que si se les apartaba de él, llevándolos al plano elevado de la especulación, se turbarían vehementísimamente (...), se agitarían de un lado para otro, estarían trastornados y tendrían un mal fin; mientras que, si perseveraban en su estado actual hasta la muerte, alcanzarían la salvación (...)”²².

2.4. CONCLUSIONES

El relato de ibn Tufayl escenifica diversas formas de vivir la religión: la filosofía naturalizada del protagonista; la del creyente autodidacta; la del hombre corriente apegado a la costumbre y a la tradición; la del hombre de Estado; la de los sabios autosatisfechos, perezosos y también cobardes. También se reconoce la existencia de otras religiones verdaderas y dos formas de experiencia mística (una mística natural como la del protagonista y otra especulativa, como la de Absal). Por ello, el texto no sostiene la convergencia entre la filosofía y religión, sino la aspiración –de algunos- a un saber más comprehensivo y libre y, sobre todo, el reconocimiento de la pluralidad del hecho religioso, su vertiente antropológica y sociológica, porque los individuos tienen necesidades y capacidades distintas.

Autores como Abu Zayd, han señalado que el reto de los pensadores musulmanes es emprender una “hermenéutica humanista”, recuperar aquellos rasgos del islam que han contribuido “a los modernos valores de libertad, igualdad y justicia”, valores presentes en todas las culturas si se atiende “al espíritu profundo de cada visión del mundo”. El camino para hacerlo es “replantearse de una manera crítica la tradición”²³, como también sostiene al-Yabri, también como necesaria terapia para el mundo árabe. Abu Zayd cita como ejemplo inspirador a ibn ‘Arabi, otro de nuestros clásicos: “Mi corazón ha llegado a ser capaz de adoptar todas las formas: es prado de gacelas, convento para monjes cristianos, templo para ídolos, Kaaba de los peregrinos, tablas de la Torá y libro del Corán. Yo sigo la religión del amor: sea cual sea el camino que tomen los camellos del amor, ésa es mi religión y mi fe”²⁴. El fin de este proyecto es alcanzar el espíritu más profundo de cada visión del mundo. La perspectiva de ibn Tufayl subraya otro aspecto: la aceptación de posturas diversas. Aquí está también su “contenido ideológico” y su aspecto

están en lo que los profetas han hablado y la ley contiene, y nada es posible fuera de esto, ni nada se le puede aumentar” (IBN TUFAYL, *op. cit.*, p. 112).

²² *Ibid.*, pp. 112-113.

²³ ABU ZAYD, *op. cit.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 29.

clásico²⁵. En ningún momento de la novela se señala cuál es el mensaje de ninguna de las religiones verdaderas, tampoco la Verdad, pues ésta se muestra plural. Cabe elegir ser cualquiera de los personajes. Pero en ningún caso hay ningún fatalismo que obligue a endosar ninguna identidad preestablecida para ser creyente, ni ningún pasado. Es también muy importante que en el texto esté ausente la violencia y la confrontación por la religión. Incluso en un pasaje se afirma que es posible que alguien no haya tenido noticias o necesidad de preguntarse por un Ser necesario²⁶.

25 Aunque también es clásico, *nuestro* clásico, en otro sentido, pues forma parte - como el citado ibn Arabi- de nuestra tradición filosófica peninsular.

26 Es la condición de quien no conoció al Ser necesario ni oyó nada de él. "Siendo ésta la condición de los animales irracionales, tengan o no la forma humana" (IBN TUFAYL, *op. cit.*, p. 83). Se trata de una de las posibilidades de existencia. No es la ideal y nos identifica con los animales, pero sólo eso. Es decir, no se condena por infiel ni es objeto de confrontación.

ACERCA DEL SUPREMO BIEN, O LO QUE ES LO MISMO, SOBRE LA VIDA DEL FILÓSOFO. BOECIO DE DACIA

PILAR HERRÁIZ OLIVA¹
Universidad de Murcia

Cuando la obra de Aristóteles llega a la recién constituida Universidad de París ya precedida por los comentarios de Averroes, en la década entre 1220 y 1230, se inicia un cambio en la forma de concebir y conocer el mundo en todos los aspectos. Con la recepción de la filosofía aristotélica surge, entre los años 1250-1260, el movimiento averroísta, una corriente filosófica que tenía como objetivo principal defender la autonomía teórica y práctica de la filosofía y de la ciencia. Esto es, una corriente de pensamiento que valoraba el conocimiento como fin en sí mismo y que era plenamente consciente de cuál era el *status* de su disciplina en el todo del entorno universitario.

Uno de los más importantes campos de batalla en este sentido se sitúa en el ámbito de la ética. Los averroístas defendían, frente al ideal de santidad imperante, que la vida más excelsa era aquélla dedicada al estudio de la filosofía y, por lo tanto, reivindicaban el ideal ético de sabiduría. Una guía de estudios de un maestro para sus alumnos, que suele datarse en torno a 1230-1240, dando cuenta de las obras aristotélicas que se estudiaban, divide la filosofía en tres ramas: filosofía racional o teórica, filosofía natural y filosofía práctica o moral². En lo que respecta al ámbito de la filosofía moral, el autor de esta guía de estudios ya enfrenta las concepciones de la felicidad filosófica y la felicidad teológica.

1 Pilar Herráiz Oliva. Doctoranda en Filosofía. Universidad de Murcia. Facultad de Filosofía. Murcia (España). E-mail: piliherraz@gmail.com.

2 Ms. Ripoll, 109, ff. 134ra-158va. Si bien no he podido tener acceso al mismo, podemos encontrar su contenido en LOHR, Charles. H., "The Medieval Interpretation of Aristotle", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 80-98. También en LAFLEUR, Cl.-CARRIER, J., *Le "Guide de l'étudiant parisien" d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIIIe siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, I, Québec, 1992.

Esta divergencia en la forma de caracterizar y concebir la felicidad según lo hiciera un filósofo o un teólogo, pronto obtuvo respuesta. En las condenas de 1277 varias proposiciones hacen referencia a esta cuestión³. Dichas proposiciones se encuentran, principalmente, en la obra de Boecio de Dacia, y podemos situarlas específicamente en el opúsculo *De summo bono sive de vita philosophi* esto es “Acerca del supremo bien, o lo que es lo mismo, sobre la vida del filósofo”, de ahí el título del presente texto. Boecio de Dacia es uno de los máximos exponentes del averroísmo y así lo recoge uno de los códices parisinos que exponen las Condenas de 1277, que nos dice que “el principal defensor de estos artículos fue un clérigo llamado Boecio”⁴.

De este clérigo 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 todos sus escritos datan de antes de 1277 -año de las Condenas más fuertes al aristotelismo- 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. Su concepción ética la encontramos en el opúsculo anteriormente citado: *De summo bono sive de vita philosophi*. En esta obra, Boecio de Dacia alude a un “estado de perfección” en el que están los filósofos, que son los que dedican su vida al estudio de la sabiduría. Para su argumentación, sigue a Aristóteles y a su propia razón natural.

Sin embargo, una lectura atenta y completa de la obra del maestro danés, nos muestra cómo, probablemente a causa de la precipitación con la que se recogieron las doctrinas a condenar en 1277, la comisión que examinó las tesis del maestro danés quizá no hizo su trabajo con la suficiente exhaustividad. Esto tampoco ha de extrañarnos, dado que se condenaron 219 tesis recopiladas en un máximo de seis semanas. Lo que nos encontramos en su obra, pese a su concepción de la filosofía como camino de perfección, si es que esto es herético, es una defensa de que la vía filosófica nos llevará ineludiblemente al máximo amor a Dios y al conocimiento de que todo cuanto existe en el mundo procede de Él, pues ésta es la finalidad de la filosofía.

Para mostrar estas cosas veremos, en primer lugar, cómo se introduce la ética de Aristóteles y, así, en qué consiste la felicidad filosófica para que ésta se distinga de la teológica. En segundo lugar, mostraremos cuál es exactamente la concepción ética que defiende Boecio de Dacia en el opúsculo *De summo bono*, para, por último, analizar brevemente las doctrinas que en este sentido se le imputan en las condenas que tuvieron lugar en 1277 en la Universidad de París.

3 Sobre las Condenas de 1277, el estudio más reciente es de LEÓN FLORIDO, F., *1277: La condena de la filosofía, en A parte rei. Revista de Filosofía*. Estudios monográficos, Madrid, 2007. Otro de los estudios de referencia es el de PICHÉ, D.- LAFLEUR, C., *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, ed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999. Como introducción puede consultarse en línea el artículo de THIJSEN, H., “Condemnation of 1277”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation/>

4 Nat. Lat. ms. Paris 16533, fol. 60. Vid. DENIFLE- H., CHATELAIN, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, nota 100, p. 558.

I. EL LUGAR DE LA ÉTICA EN LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

Hasta la mitad del siglo XIII, el occidente latino sólo disponía de las traducciones de los libros II y III de la *Ética a Nicómaco*, la "*Ethica vetus*"⁵. La traducción completa de esta obra, desde el griego, se la debemos a Roberto Grosseteste (*ca. 1175-†1253), quien la tradujo alrededor de 1246-47. Entre 1260 y 1280, Guillermo de Moerbeke (*ca. 1215-†1286) realizó una nueva edición de las obras de Aristóteles, llamada por los editores "*Corpus recentius*", que pronto fue la más influyente y extendida, tanto, que llegó a convertirse en la edición estándar de las obras de filosofía natural de Aristóteles⁶.

Con respecto al estudio de esta disciplina filosófica, tal y como la recoge la guía de estudios anteriormente citada, hemos de notar, en primer lugar, que no conocían la *Oeconomica* ni la *Política* de Aristóteles. La filosofía moral la trataban desde el punto de vista del alma en relación a Dios, para lo que se requieren las enseñanzas teológicas; en relación a otros, para lo que estudiaban derecho canónico romano y *De officiis* de Cicerón; y desde la perspectiva del alma en relación a sí misma, para lo que estudiaban la *Ética* aristotélica. También se leen en París el *Timeo* de Platón y *De consolatione philosophiae*, de Boecio.

La organización del *curriculum* refleja una sistematización del conocimiento que podríamos estructurar de forma piramidal. En la base están las ciencias experimentales o especiales, que nos sirven como introducción a la filosofía. La filosofía ha de cimentarse en la observación empírica, de tal manera que desde las ciencias podamos, no sólo adquirir una concepción detallada del mundo (*obiectum materiale*), sino también de las particularidades inherentes a cada ciencia o disciplina, teniendo en cuenta la perspectiva desde la que cada una trata su objeto de estudio (*obiectum formale*). Cada nuevo aspecto, cada nueva perspectiva, introduce una nueva ciencia⁷. Las ciencias naturales no sólo son el camino a la filosofía teórica, sino también parte de ella, lo que recoge el lema "*nulla est scientia quae non sit aliqua philosophiae pars*". La filosofía teórica o metafísica también investiga acerca del mundo, pero desde una perspectiva distinta, buscando una explicación que realmente dé cuenta de la naturaleza última del mundo y de todo lo que en él se encuentra. También la filosofía moral tiene sus fundamentos en la filosofía natural, dado que los seres humanos somos seres naturales y sólo desde esta condición nos relacionamos con la realidad y con nuestros semejantes.

5 Un estudio detallado de los traductores de Aristóteles y de los nuevos textos, con sus respectivas traducciones, pueden consultarse en DOD, Bernard G., "Aristoteles Latinus", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 45-79.

6 Vid. MARENBON, John, "Bonaventure, the German Dominicans and the new translations", en *Routledge History of Philosophy*, pp. 225-240, vol. III, *Medieval Philosophy*, MARENBON, J. (ed.), NY, 2004, pp. 226-227.

7 La problemática acerca de las distintas ciencias y sus diferentes consideraciones acerca del mundo la trata Boecio de Dacia en su *De aeternitate mundi*. Vid. Boethius de DACIA, *De aeternitate mundi*, en *The latin library*, <http://www.thelatinlibrary.com/boethiusdacia/deaeternitate.html>.

Desde esta perspectiva y a la luz del *curriculum* universitario, para los estudiantes de la Facultad de Artes de la Universidad de París, el saber, en todos sus aspectos, tiene su fundamento en la naturaleza y, por lo tanto, en la realidad. El discurso filosófico es aquél que surge desde la observación de la contingencia empírica, desde lo natural y lo que se puede observar y argumentar, mientras que el discurso teológico tiene que ver con el ámbito de la fe y, por lo tanto, con aquello que debe creerse sin más, pues constituye la verdad absoluta⁸. Así, no es de extrañar que los averroístas distinguieran entre una felicidad “que es posible en esta vida” y que, por lo tanto, podemos considerar y argumentar, y otro tipo de felicidad, más perfecta, que tiene lugar en la “vida venidera”. Por esto, al inicio del *De summo bono*, Boecio de Dacia nos dice que no busca el bien supremo en absoluto, sino que investiga, por medio de la razón, “el supremo bien que es posible para el hombre”. Por otra parte, el averroísmo, como corriente filosófica, promueve una vuelta a la concepción clásica de la ética para la que la vida más feliz y más elevada es aquélla que tiene como meta la sabiduría. En el autor que nos ocupa, esto hay que tratarlo con algunos matices.

II. ÉTICA EN BOECIO DE DACIA

Como averroísta o aristotélico radical, si se quiere, Boecio de Dacia considera que, si hay un supremo bien posible para el hombre, en esta vida, éste tiene que darse en términos de su capacidad más elevada, i. e., el intelecto, que es lo que hay de divino en el hombre. En el intelecto se dan, a su vez, dos capacidades o potencias, una teórica y otra práctica. De acuerdo a la potencia teórica del intelecto, el supremo bien que es posible para el hombre consiste en conocer lo verdadero en las cosas singulares. Asimismo, dado que la capacidad más noble es el intelecto y que, por lo tanto, el hombre debe orientar su vida al conocimiento, éste será más noble cuanto más elevado sea el objeto conocido. Con respecto a la potencia práctica del intelecto, el supremo bien consiste en “hacer lo bueno y deleitarse en ello”, operando de acuerdo al medio elegible. Sobre esto, nos dice Boecio de Dacia que “no se es justo a no ser que se deleite en hacer la justicia y, del mismo modo, hay que entender al respecto de las operaciones de otras virtudes

⁸ Acerca de esta cuestión, íntimamente ligada a la defensa de la autonomía de la filosofía en el averroísmo y a la llamada “teoría de la doble verdad”, pueden consultarse mis artículos “La defensa averroísta de la autonomía de la filosofía y de la ciencia”, en *XVIII Congrès Valencià de Filosofia, Societat de Filosofia del País Valencià*, CASABAN MOYA, Enric (ed.), Valencia, 2010 y “Fundamentación y especialización de los saberes: actualidad filosófica del legado medieval”, en *Actualidad de la tradición filosófica*, MURILLO, Ildelfonso (ed.), Ediciones Diálogo filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2010. En general, pocos son los estudiosos que defiendan que los averroístas sostuvieran la doble verdad tal y como la ha recogido la tradición filosófica posterior. Cf., v.g., MARENBNON, J., “The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350”, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy (Acta Philosophica Fennica 48)*, ASZTALOS, M.-MURDOCH, J. E., NIINIHUOTO, I. (eds.), Helsinki, 1990, pp. 262-274 y EBBESEN, S., “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, MARENBNON, J. (ed.), NY, 2004, pp. 269-290.

morales"⁹. Así, ambas potencias se emplean en lo singular: en conocer la verdad acerca de cada ente y en hacer lo bueno en cada caso. En esto consiste la felicidad humana: en "conocer lo verdadero, hacer lo bueno y deleitarse en ambas cosas"¹⁰.

Además, dado que para Boecio de Dacia, con Aristóteles, "todos los hombres desean por naturaleza saber", todo aquél que no dirija sus acciones a estos fines que le son connaturales, estará pecando (*sic*) en mayor o menor grado. La causa de esto la encuentra este maestro de artes en la concupiscencia desordenada, de la que nos dice que es la causa que impide que el hombre desee lo que naturalmente le es propio. El filósofo conoce el vicio y la virtud, con lo que elegirá ésta última; además, sabe que el placer intelectual es un placer mayor que el placer sensible y, por otra parte, como en las cosas buenas, nos dice el danés, no es posible el exceso y el pecado, por más que el filósofo busque la verdad por medio de la especulación teórica, no peca. Por estas tres razones el filósofo es más virtuoso que los demás hombres.

Ahora bien, dado que el filósofo vive de acuerdo al orden natural, concibiendo su tarea vital como búsqueda incansable de la verdad, no parará hasta conocer la primera causa de todo cuanto existe, el ser increado, pues la pregunta por lo divino es connatural a los hombres. A esto se llega desde la observación empírica. Dice Boecio de Dacia: "el filósofo que especula acerca de los entes causados que existen en el mundo, las naturalezas de éstos y el orden de éstos entre sí, es introducido en la especulación de las causas más altas de las cosas, porque el conocimiento del efecto lleva de la mano al conocimiento de su causa. Y conoce que las causas superiores y las naturalezas de éstas son de tal modo, que es necesario que éstas tengan otra causa, con lo que es introducido en el conocimiento de la primera causa"¹¹. Sin esta primera causa nada existiría universalmente. Además es eterna e inmutable, dado que un cambio en la misma se entendería como una imperfección. Desde ella existe todo cuanto hay en el mundo, es causa del orden de los entes entre sí y de su conservación. Todo cuanto hay de bueno en el mundo, lo es porque participa de este primer principio del que deriva la unidad del mundo. "El filósofo que considera todas estas cosas es inducido a la admiración de este primer principio y al amor a éste (...). Y porque cualquiera se deleita en aquello que ama, y máximamente se deleita en aquello que ama máximamente, y el filósofo tiene su amor máximo en el primer principio (...) se sigue que el filósofo se deleita máximamente en el primer principio y en la

9 *"Non enim est iustus nisi qui in operibus iustitiae delectatur. Et eadem modo intellegendum est de operibus aliarum virtutum moralium"*, Boethius de DACIA, **De summo bono**, en <http://www.thelatinlibrary.com/boethiusdacia/desummobono.html>.

10 *"Ex his quae dicta sunt manifeste concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque"*, Boethius de DACIA, *ibidem*.

11 *"Ideo philosophus speculando entia causata, quae sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem inducitur in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectuum est quaedam manuductio in cognitionem suae causae; et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod necesse est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem primae causae"*, Boethius de DACIA, *ibidem*.

contemplación de su bondad. Sólo éste es el recto deleite”¹². Y continúa “ésta es la vida del filósofo y cualquiera que no tenga esta vida no tiene la vida recta. Llamo “filósofo” a todo hombre que vive de acuerdo al recto orden de la naturaleza, y a quien ha adquirido el fin último y óptimo de la vida humana. Ahora bien, el primer principio acerca del que se ha hecho el discurso es Dios glorioso y sublime, que es bendito por los siglos de los siglos”¹³.

Podríamos, por lo tanto, cuestionar si realmente Boecio de Dacia merece el título de principal defensor de los artículos condenados, dado que el estudio de la filosofía nos llevará, ineludiblemente, al máximo amor a Dios, así como al conocimiento de que todo cuanto hay de bueno en el mundo procede de Él. Poner en tela de juicio cuál es el ideal ético, si el de santidad o el de sabiduría puede ser reprochable en la época en la que nos encontramos, pero lo que sí parece claro, a la luz de su obra, es que el sentir de Boecio de Dacia es profundamente religioso y, por lo tanto, sus tesis no responden exactamente a lo que se le imputa.

III. LA ÉTICA DE BOECIO DE DACIA EN EL MARCO DE LAS CONDENAS AL ARISTOTELISMO

Podemos atribuir a este maestro de artes, como averroísta que es, que concibe la filosofía como algo previo y primordial cuando se trata de considerar la fe. Sólo desde el conocimiento de todo cuanto existe en el mundo llegaremos al Primer Principio de manera racional, recta y rigurosa. No deberían extrañarnos, desde esta perspectiva, algunas de las proposiciones condenadas en 1277, como la número 40, que afirma “que no hay estado más excelente que estar ocioso en la filosofía”, o la 154, que establece “que los sabios de este mundo son los filósofos”¹⁴. Sin embargo, en vista de su argumentación, él no emplea estas tesis en contra de la fe, sino más bien al contrario. Es más, un número importante de tesis condenadas tienen que ver con la “concupiscencia desordenada” que él claramente critica en esta misma obra.

Entonces, ¿por qué él es uno de los “principales defensores de estos artículos”? Con la recepción de la *Ética* de Aristóteles y su consideración acerca de la felicidad humana se ponen de manifiesto varias cosas. En primer lugar, que la felicidad, como meta de la vida humana, es una cuestión que puede tratar la filosofía, además, sin recurrir a la teología. En segundo lugar, que la suprema perfección del hombre en esta vida puede alcanzarse mediante un modo determinado de proceder, el filosófico y, por lo tanto, ésta no es sólo un don divino. Además, la

¹² *“Philosophus haec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius (...).Et quia quilibet delectatur in illo quod amat et maxime delectatur in illo quod maxime amat, et philosophus maximum amorem habet primi principii (...) sequitur quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis suae. Et haec sola est recta delectatio”*, Boethius de DACIA, *ibidem*.

¹³ “Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae. Primum autem principium, de quo sermo factus est, est deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in saecula saeculorum”, Boethius de DACIA, *ibidem*.

¹⁴ Las proposiciones condenadas en París las recoge el *Chartularium Universitatis Parisiensis* en su primer volumen en las páginas 543-555.

felicidad sólo puede consistir en la contemplación de Dios y, si ésta nos la proporciona la vía de la filosofía, no tenemos por qué esperar a una vida futura para conocer la esencia divina¹⁵. Así, la problemática de fondo residiría en considerar la máxima perfección humana como un logro o como un don de Dios. En eso, quizá sí podríamos ver reflejada la acusación que se le hace a Boecio de Dacia.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el maestro danés se considera a sí mismo un filósofo de la época y que, como tal, opina que su tarea es tan amplia como la misma búsqueda de la verdad. Cuando está haciendo filosofía, por lo tanto, debe intentar llegar al último fundamento de la realidad para conocerla verdaderamente. Una de las proposiciones condenadas en este sentido, la 145, se encuentra en su obra. En aras de la claridad, la reproducimos aquí tal y como se encuentra en su tratado *De aeternitate mundi*: “No hay ninguna cuestión que pueda ser discutible racionalmente que el filósofo no deba discutir y determinar en qué modo se encuentra en ella la verdad, por cuanto pueda comprender mediante la razón humana. Y la prueba 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”¹⁶. Si esta afirmación supone postular una doble verdad o no, es algo que dejamos para otra ocasión. Lo que tal vez sí podemos reconocer en ésta es que a este autor la Historia de la Filosofía no le ha ubicado en el lugar que le corresponde. No sólo por su defensa de la autonomía de la filosofía en un marcado ambiente de supremacía de la teología, cuestión que tampoco abordamos aquí. Sobre todo, porque, pese a haber sido condenadas sus tesis y su nombre casi borrado de la Historia, realiza una defensa argumentada de cómo debe vivirse una vida recta desde el punto de vista filosófico sin olvidarse de sus creencias y su sentir más profundo. Como poco, si no como tributo, lo menos que podemos hacer, en justicia, es devolverle al menos su lugar en el todo del pensamiento occidental. Su valentía le llevó a enfrentarse a lo establecido desde la convicción de que estaba haciendo algo bueno, aunque su carrera universitaria se viera truncada por ello. Con la suma de pequeños gestos, como el suyo, se consiguen las grandes cosas y nuestro deber es no olvidarnos de quienes nos precedieron en la lucha por el pensamiento libre.

IV. FUENTES

PRIMARIAS

DACIA, Boethius de, *De aeternitate mundi*, en The latin library, <http://www.thelatinlibrary.com/boethiusdacia/deaeternitate.html>

15 Vid. WIELAND, Georg “The reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 657-672 y WIELAND, Georg “Happiness: The Perfection of Man”, *ibidem*, pp. 673-686.

16 La proposición citada, tal y como la recoge el syllabus de 1277 dice lo siguiente: “Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes”.

DACIA, Boethius de, *De summo bono*, en <http://www.thelatinlibrary.com/boethiusdacia/desummobono.html>.

SECUNDARIAS

- BAZÁN, Bernardo C., "Boethius of Dacia", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, GRACIA, J. J. E., NOONE, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, pp. 227-232.
- DENIFLE- H., CHATELAIN, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, Delalain, París, 1889.
- DOD, Bernard G., "Aristoteles Latinus", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 45-79.
- LOHR, Charles. H., "The Medieval Interpretation of Aristotle", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 80-98.
- MARENBON, John, "Bonaventure, the German Dominicans and the new translations", en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*, MARENBON, J. (ed.), NY, 2004, pp. 225-240.
- RAMÓN GUERRERO, R., "La transmisión a Europa de Averroes", en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, pp. 103-128.
- WIELAND, Georg "Happiness: The Perfection of Man", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 673-686.
- WIELAND, Georg "The reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 657-672.

NOMOLOGÍA Y EUDEMONOLOGÍA: EN TORNO AL PRINCIPIO DE LA MORAL EN LA FILOSOFÍA DE ROSMINI

JACOB BUGANZA TORIO
Universidad Veracruzana

No está de más dar inicio al tema del principio de la moral haciendo referencia al *essere morale* no a partir de las obras metafísicas de Rosmini (la *Teosofía* en grado máximo), sino a la luz de sus obras de filosofía moral. Donde más claramente se puede visualizar el tratamiento del ser moral en las obras de ética, nos parece que es en la *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Esto no descarta las lúcidas observaciones que sobre esta suprema forma del ser hace en otras obras éticas. No obstante, estimamos que es en la *Storia comparativa e critica* donde más apuntes hace el roveretano sobre este tema, que es el que conviene examinar para hablar de la esencia de la moral.

Lo anterior no quiere decir que en los *Principi della scienza morale*, obra que frecuentemente se reconoce como el central de los libros de ética de Rosmini, no esté presente el ser moral. Todo lo contrario. Veremos cómo ya aparece esta forma suprema en dicha obra primeriza justamente en la delimitación y explicación de los principios o términos que se requieren para que se dé el ser moral. Empero, ello no invalida que se explicite con mayor nitidez en la *Storia comparativa e critica*, obra que servirá de columna vertebral para la presente comunicación, y de la cual retomaremos la doctrina en torno a la esencia de la moral¹.

Como dijimos, el *essere morale* aparece claramente expuesto desde las primeras páginas de la obra que tomamos por guía. En efecto, su interés versa en distinguir el orden moral de cualquier otro género de orden, sea éste el animal, el intelectual o racional, etcétera. El orden moral ha de ser *sui generis*, ya que de lo contrario la ética se reduciría al estudio de otra clase de entidades, como podría ser a la psicología, en el caso de la racionalidad, o bien a la ideología, en el caso del intelecto, por ejemplificar de alguna manera la tesis. En este contexto es que arroja la pregunta de si la moralidad es una idea, esto es, ¿la moral pertenece al orden ideal? Rosmini es tajante, claro y contundente: “No: tanto l’ordine dell’essere reale,

¹ Hemos hecho un análisis más puntual de esta obra en nuestro curso “La crítica en la filosofía moral rosmíniana”, dictado para la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Veracruzana. Versión mimeografiada.

*quanto l'ordine dell'essere ideale, è al tutto distinto dall'ordine dell'essere morale. La moralità non appartiene nè al mondo delle realtà, nè al mondo delle idealità, ma essa consiste nel rapporto di questi due mondi*².

Como hemos visto en la ontología, el ser moral requiere tanto del ser ideal como del ser real para darse, para "ser", pues no es sino una relación entre las otras dos formas del ser. La moralidad no es ni la realidad ni la idealidad, sino el entrecruce de ambas dimensiones del ser. Y más adelante remata, en lo que nos parece es el texto central y a partir del cual haremos nuestra exposición: *"La legge e la volontà sono i due termini di questo rapporto. La legge è sempre un essere ideale, la volontà è un essere ideale. V'ha una convenienza intrinseca e di fatto, che questi due termini si accordino: in questa convenienza sta l'obbligo e la moralità. Dico che v'ha una convenienza, che si può dire anco una necessità di fatto; poichè il negare di conoscere ciò che si conosce, è di fatto una contraddizione, una lotta, un disordine, che si chiama male, menzogna, e in quanto è prodotto da un principio libero, delitto. Nell'accordo all'incontro della volontà coll'essere vi ha concordia, pace, ordine, che si chiama bene morale, e in quanto è prodotto da un principio libero, merito, virtù, ecc. Non conviene dunque confondere nè l'ordine fisico delle sussistenze, nè l'ordine razionale delle idee, coll'ordine della moralità: questo è quello che lega insieme i due primi ordini, che li perfeziona, che li compisce, che dà loro la forma di una assoluta bontà*³.

Ningún desperdicio hay en la cita anterior. Muestra, en apretado resumen, la postura ética de Rosmini. En primer lugar, si en la ontología se ha afirmado que el ser moral es el cumplimiento o la meta del ser real e ideal, con mayor razón se visualiza esta tesis en la filosofía moral, o sea, en la deontología humana. Justamente en el campo de la ética, Rosmini busca la convergencia o armonía entre realidad e idealidad aplicando su visión ontológica al caso de los entes capaces de perfeccionarse moralmente, del cual nuestro más claro ejemplo no es sino el hombre. Los entes susceptibles de perfección moral son aquellos que son capaces de visualizar o intuir al ser en universal y, por tanto, estar informados por él, de suerte que se constituyen como entes inteligentes; y además son capaces de apetecer inteligente y libremente a los entes particulares desde la idea universalísima de ser, pues la voluntad no es sino la potencia capaz de apetecer cualquier género de bien. Y además lo puede hacer libremente, aun a pesar de poder tender por naturaleza al bien que le presenta la inteligencia.

Los términos que adquiere el ser moral en el caso de la ética son, nos lo dice reiteradamente Rosmini, el ser ideal y el ser real, que en este caso se concretan como la ley y la voluntad. ¿En qué sentido la ley es ideal y la voluntad real? Con las siguientes coordenadas puede interpretarse: la ley, ya desde el inicio de los *Principi della scienza morale*, es concebida justamente como una noción de la mente, con el uso de la cual se juzga la moralidad de las acciones humanas, y según la cual se

2 Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistema intorno al principio della morale*, Cap. I, a. 5, 2o.

3 Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistema intorno al principio della morale*, Cap. I, a. 5, 2o.

debe obrar⁴. Ahora bien, una noción de la mente es siempre una idea; por tanto, pertenece al orden del ser ideal. Por otra parte, y así está señalado el texto traído a colación, que es sólo botón de muestra de que puede hallarse en tantos otros, la voluntad es el otro término o principio del ser moral. La voluntad es una facultad, una potencia inteligente, o sea, iluminada por la idea de ser, y es la que hace que los entes dotados de ella sean capaces de apetecer, de querer libremente. Y si es una potencia humana, entonces es algo real, algo que subsiste en el ente inteligente; por ende, la voluntad pertenece al orden del ser real.

Rosmini señala claramente en la cita que el ser moral no es sino la relación entre la ley y la voluntad. Hay un acuerdo intrínseco, cuando hay ser moral, entre los dos términos, y este acuerdo armónico es lo que en filosofía moral se denomina “obligación moral” o “moralidad”. Esta conveniencia o acuerdo entre ambos polos o términos de la relación, que dan origen al ser moral, es una “necesidad”, en cuanto la necesidad consiste en la obligación misma de actuar de un modo en vez que de otro, en vistas a obtener o mantener el bien moral, o bien en vistas a no perderlo. De ahí que la necesidad de la que habla Rosmini sea una “necesidad moral”, que cabe distinguir de la “necesidad física”, pues esta última no deja nunca de producir su efecto, y es propia de la causa suficiente plena; pero la necesidad moral no constriñe o fuerza a la voluntad de modo que ésta no sea libre para obrar en sentido contrario, sino que se llama “necesidad” en cuanto la voluntad no puede ser buena si obra contrariamente a lo que indica la obligación moral⁵.

Nos detendremos ahora a revisar lo que ha de entenderse por “ley”, especialmente por “ley moral”, en la filosofía de Rosmini. Posteriormente haremos lo mismo, aunque sin la proliferación de tantos textos, en relación con la voluntad. Al detenernos en estos dos temas, en estos dos polos de la correspondencia que hemos señalado, se aclarará por qué Rosmini habla en la cita de la *Storia comparativa e critica* que hay contradicción al negar aquello que se conoce, y que esta negación es un desorden, o sea, carencia de orden moral. Mientras que, cuando hay concordia, cuando hay orden, cuando se reconoce lo que se conoce, hay orden moral, hay mérito, virtud, etcétera, y que esto se entiende, en términos ontológicos, como cumplimiento, como perfección.

Acerca de la ley, hemos dicho que es una noción con la cual se juzgan las acciones humanas y con la cual se debe obrar. Y es que toda noción es una idea, dado que la idea es el ente en su posibilidad. De hecho, en *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, nuestro autor distingue tres usos para palabra “idea”: pues puede ser (i) la intuición del espíritu que termina en un ente posible, (ii) el mismo ente posible intuido por el espíritu y (iii) las dos cosas al mismo tiempo. Rosmini dice que, inclusive, él mismo la utiliza tanto en el segundo como en el tercer significado, pero nunca en el primero, a menos que él expresamente lo señale⁶. Siendo la idea la cosa tomada en su posibilidad e intuida por la mente, y que toda noción es una idea, se puede decir que la ley es aquello que hace notar al agente

4 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 1, n. 1.

5 Cf. Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 47.

6 Cf. Antonio ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 94, nota.

moral cuál es la obligación que tiene. Por eso es que el mismo roveretano asegura que hay tres condiciones para hacer uso de esta noción, a saber, que sea recibida en la mente de quien juzga, que sea promulgada como regla para los juicios morales, y que sea aplicada a las acciones. En síntesis, por eso es que la ley debe ser conocida, promulgada y aplicada⁷. Como él mismo señala, su concepción de la ley corresponde a la tradicional, a saber, la que asegura que *lex est recta agendorum ratio*, por tanto *ratio* es también una idea, esto es, una idea es razón cuando se utiliza para razonar, lo cual presupone que se le comprenda, es decir, que sea noción. De ahí que simultáneamente una idea pueda ser noción o razón, y que incluso pueda afirmarse que *lex est recta agendorum notio*⁸.

Pero como generalmente toda noción depende de otra más general que la abarca, como sucede con la noción de “pato”, que está dentro de la noción de “ave”, y ésta a su vez dentro de la de “animal”, así la noción de ley debería estar dentro de un conocimiento más amplio. Las distintas leyes morales están agrupadas, o implicadas, en una ley moral general, pues de otra manera sería absurdo llamar ley moral a algo que no fuera ley ni tampoco moral. Pero incluso la noción de ley moral general, al ser noción, requiere de algo que sea previo, a saber, de lo que es la noción misma, y lo que es la noción misma es una idea que precede a todas las demás y a partir de la cual se forman los otros juicios⁹. Esta idea o noción previa no es otra que la idea generalísima de ser. Si es así, la idea de ser es la primera idea, principio y fuente de la ley moral, así como de los juicios morales.

La idea de ser, como hemos ya dicho, no es el hombre mismo, sino algo que intuye el hombre. No es creación suya, sino que la tiene congénitamente, y por ello la intuye. La idea de ser es forma de la inteligencia, es la luz de la razón, pues todo lo que conocemos intelectualmente lo conocemos desde el horizonte máximo del ser. Por eso es que seguir u obrar de acuerdo con la idea de ser es equivalente a obrar siguiendo la luz de la razón. Pero una cosa es el razonar a partir de la idea de ser, y en este sentido “seguir a la razón”, y otra “seguir la luz de la razón”, por el simple argumento de que la razón es falible y, por tanto, es posible errar siguiéndola, mientras que la luz de la razón es algo que no ha creado el hombre y, efectivamente, resulta ser una guía segura, inmune al error, pues en la idea de ser no puede haber error. Rosmini, al exponer esta doctrina en los *Principi della scienza morale*, explicita que proviene de la tradición cristiana, aunque se encuentra también en los filósofos paganos, como Cicerón. De ahí que el roveretano estime que él continúa la tradición marcada por el pensamiento occidental, y lo hace efectuando análisis detallados sobre dicha tesis¹⁰.

Ahora bien, si en los actos cognitivo-intelectuales que el hombre efectúa, a diferencia de lo que sucede en la sensación, éste percibe objetivamente, o sea, concentra su atención en el objeto y se olvida de sí, entonces es en los entes inteligentes donde puede darse propiamente la distinción entre sujeto y objeto,

7 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 1, n. 2.

8 Cf. Jacob BUGANZA, *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010, pp. 28-29.

9 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 2, n. 4.

10 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 3, n. 10.

entre lo que percibe y lo que es percibido. Siendo así, si el hombre concibe la idea de ser, entonces aquél es esencialmente uno y ésta básicamente otra; en otros términos, uno es sujeto y la otra objeto. Esto no elimina, de ningún modo, que no haya una cierta “conjunción” entre sujeto y objeto; por el contrario, es una “conjunción íntima” la que se da entre uno y otro, y por eso la idea de ser o luz de la razón está tan “íntimamente” ligada a la naturaleza humana que es preciso reconocer que no habría humanidad si no tuviera la luz de la razón¹¹. En este sentido, la ley moral proviene del objeto, de la luz de la razón, y quien la recibe es el sujeto, el espíritu humano, por llamarlo de alguna manera.

Este objeto es principio de la ley, o ley suprema, en cuanto la ley es aquello que induce necesidad, obligación o deber moral. También es llamada esta ley con el nombre de “imperativo moral”, como lo hacen algunas escuelas, de las cuales la más representativa es la kantiana; pero que sea principio o imperativo únicamente se diferencia por la manera de presentar dicha obligación, necesidad o deber moral. Sin embargo, en términos generales, la ley moral se toma para indicar, además de la obligación, una norma o regla que pone de manifiesto la obligación moral, o sea, el bien o el mal moral, y que asimismo, con ella, se pueda medir cuánto bien o mal hay en las acciones que se efectúan¹².

En filosofía, especialmente en la de inclinación alemana, se suele preguntar, como parte medular de la ética, cuál es la primera o suprema ley moral. Rosmini hace suyo el problema, y en este contexto establece que el principio supremo de la moral ha de cumplir o llenar seis características, algunas de las cuales hemos ido ya indicando en lo anterior. Si viola alguna de ellas, deja de ser el principio supremo. Puede ser principio de la moral, pero no el más alto de todos, ya que siempre presupondrá al principio supremo. Es en la *Storia compartiva e critica* donde el filósofo de Rovereto expone, en síntesis, cuáles son los seis caracteres en cuestión. Habrá que citarlo por la centralidad que tiene el argumento para nuestro trabajo:

Il primo carattere si è, che egli, come dicevamo, annunzi l'essenza dell'obbligazione, e niente che sia a questa antecedente, niente che sia a questa susseguente: l'essenza pura, senza cosa straniera che le aderisca, e non sia dessa.

Dal quale primo carattere immediatamente procede un secondo, quello della perfetta semplicità. Conciossiachè ogni essenza è semplicissima e indivisibile, sicchè non raccoglie in sè concetti di più cose, ma un concetto solo, un'idea unica.

Indi poi ne scaturiscono agevolmente tre altri: e sono i caratteri della necessità, od evidenza, della universalità, e della supremazia.

Veramente, se ci vien dato di poter esprimere l'essenza della obbligazione, noi avremo tosto un principio evidente, cioè un principio evidentemente necessario; perocchè, tosto che avremo intesa l'essenza dell'obbligazione, avremo intesa la forza di obbligare, che è la stessa cosa; e intendere o sia concepire la forza di obbligare, è un medesimo che accorgersi, che v'ha una necessità morale, una virtù obbligate; e ciò intuitivamente, perciò evidentemente.

11 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. I, a. 4, n. 14.

12 Cf. Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 58.

Di più, un tal principio non può non essere universale; conciossiachè quando io sappia in che consista l'essenza morale, io saprò riconoscerla ove che sia, io potrò applicare un tal concetto, un tal lume a tutti i casi morali.

Ancora, questo principio è di necessità supremo: conciossiachè non v'ha nulla di morale, che anteceda l'essenza della moralità; perocchè se qualche cosa vi avesse di anteriore a questa essenza, sarebbe estraneo, come dicemmo, a questa essenza, e però non sarebbe più morale.

Finalmente vi ha un sesto carattere del morale principio, che pure sta, come gli altri quattro, contenuto nel primo: il qual si è, che il principio dee esprimere la moralità come si manifesta a noi uomini in quel primo momento che ella splende alle nostre menti, e per dirlo in una parola, il principio morale è il primo conoscibile per l'uomo in tutta la sfera delle cose morali; sicchè a fin d'esprimere convenevolmente questo principio, conviene cogliere l'idea dell'obbligazione morale in quell'istante appunto, nel qual ella nasce e si origina nel nostro intendimento¹³.

En torno al primer carácter, esto es, que el principio supremo de la moral exprese la esencia de la obligación moral, mucho se ha discutido si deben aparecer o no los objetos de tal obligación. Y es que en ello se ha centrado la reflexión ética cuando ha pretendido buscar un principio moral más o menos puro. En cierto modo, incluso, sería posible sostener que todos los sistemas éticos proponen de una u otra forma un principio supremo de la moral que posee mayor o menor pureza, o sea, mayor o menor formalidad, siendo la materia en este caso el objeto (u objetos) de la obligación moral. Pero, ¿es posible un principio moral completamente formal, o sea, que prescindiera de cualquier materia? Parece que un principio de tal cuño es del todo imposible, luego cualquiera que sea el principio que se enuncie encierra de una u otra forma el objeto de la obligación moral. Y es que el mismo término "obligación" implica que hay un objeto al cual está ligado el sujeto, lo cual se revela en la misma etimología. En consecuencia, el principio de la moral implica de una u otra forma el objeto de la obligación, que no impide que sea formal, pues en la "forma" de la moralidad siempre se implica al objeto hacia el cual se tiene la obligación.

Si esto es así, entonces el objeto (o los objetos) mismo posee cierta "exigencia", la cual ha de ser actualizada en su actuar por parte del agente moral o sujeto. De otra manera sería ininteligible la obligación en sí, pues es el objeto el que exige algo al sujeto. Ahora bien, si esto es así, es decir, si en la estructura esencial misma de la obligación moral está implicado el objeto, cabe cuestionar hasta qué punto debe estar indicado éste en el principio de la moral. Lo cierto es que, si es principio, se sigue que debe abrazar, de una u otra forma, a todos los objetos que eventualmente pueden ser susceptibles de obligación moral. Por tanto, el principio de la moral debe ser abstracto o indeterminado pero al mismo tiempo debe poder concretarse en los distintos objetos susceptibles de tal obligación. En otros términos, el principio de la moral debe encerrar la obligación que puede llamarse común a todos los objetos susceptibles de ella. En este contexto, nuestro filósofo diría que la relación de obligación entre el sujeto y el objeto puede

13 Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. VII, a. 3.

señalarse de dos maneras, a saber, (i) a través del medio a partir del cual se conoce o discierne en los objetos la exigencia moral que tienen; y (ii) mediante la cualidad moral de los objetos mismos. Para el rosminianismo, ejemplifica (i) el imperativo “sigue la luz de la razón”, pues es la razón la facultad a través de la cual se conoce o discierne en los objetos la exigencia moral que poseen; y ejemplifica (ii) el imperativo moral que dice “reconoce el ser en su orden”, pues el orden del ser pone de manifiesto, aunque sea abstractamente, la cualidad moral de los objetos, discerniendo esta cualidad de cualquier otra que no sea ella¹⁴. Así, por ejemplo, una cosa es la cualidad moral que engendra la exigencia moral de respetar al hombre por ser hombre, y otra la cualidad de que es blanco o moreno. A esta última cualidad correspondería la cualidad que hace que el hombre sea hombre, o sea, a la humanidad, pero no el carácter de “cualidad moral”.

Para el rosminianismo, un principio moral es más perfecto cuando expresa en sí mismo la esencia de la obligación moral (*essentia obligationis*). Y esta esencia de la obligación es la “cualidad moral” de los objetos. Así, hay principios que proponen, por ejemplo, el medio a través del cual se conoce la exigencia moral de los objetos, como sucede en el caso ejemplificado con la “razón”, mas estos principios, que Rosmini llega a llamar “negativos”, requieren de un principio que exprese en sí mismo la “cualidad moral”. Y expresar claramente la cualidad moral de los objetos susceptibles de obligación moral equivale a ser un principio evidente, esto es, un principio de orden “positivo”. Por consiguiente, los principios positivos son la base o fundamento de los principios morales negativos. En consecuencia, hay que buscar un principio moral positivo. En el caso expuesto, “sigue la luz de la razón” resulta ser negativo, mientras que “reconoce al ser en su orden” es positivo. El argumento, aunque sencillo, parece ser demoledor: seguir la luz de la razón es loable moralmente porque ésta no manda arbitrariamente, o sea, no manda por capricho, sino con justo “título” (que es un sinónimo de “razón”, es decir, con “justa razón”). La razón no crea la obligación como si la creara *ex nihilo*, sino que la impone al indicarla, al señalarla, o sea, la promulga, muestra dónde está. La razón es la potencia por la cual conocemos la obligación, pero no es la creadora de la obligación. Lo que crea o forma a la obligación es el “título”, que se manifiesta a través de la luz de la razón como obligante. Así, la luz de la razón manda cuando conoce, cuando en ella se manifiesta la obligación moral o, como dice Rosmini mismo “*l'obbligazione propriamente non istà nella ragione, ma nel titolo mostrato a noi e illuminato dalla ragione*”¹⁵. En consecuencia, para que la razón obligue, es preciso que lo haga, no arbitrariamente, sino cuando encuentra la cualidad moral que le exige una obligación.

Por lo anterior es que el sistema moral rosminiano asegura sin ambages que el principio supremo de la moral no es otro que el adelantábamos líneas atrás: “reconoce al ser en su orden”. O bien puede formularse en estos términos: “es

14 Cf. Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. VII, a. 4.

15 Cf. Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. VII, a. 5.

necesario moralmente distribuir la afección voluntaria a los entes en proporción con sus entidades”. La entidad de los distintos entes es el fundamento de su valor moral, o sea, el valor de cada ente fundamenta objetivamente la exigencia moral, en cuanto los entes exigen que el agente o sujeto moral reconozca o se afeccione ante ellos de cierta manera¹⁶. ¿Cuál es la regla con la que puede medirse o mensurarse la entidad de cada ente? Ciertamente es la idea de ser, pues sólo esta idea es capaz de revelar qué grado de ser tiene un ente, o sea, en qué medida un ente participa del ser, esto es, si lo hace con mayor o menor intensidad. Siendo entonces, “è con questa regola, che la ragione presenta alla volontà gli enti da lei conosciuti e misurati, i quali esercitano verso la volontà l’esigenza morale. In quanto adunque l’idea dell’essere adempie quest’ufficio in servizio della volontà, giustamente ella si chiama la prima e suprema sua norma, medesimamente la prima e suprema legge morale”¹⁷. En consecuencia, la primera ley moral no es otra que “Segui l’idea dell’essere in quanto ella ti mostra la misura d’entità d’ogni ente oggetto dell’affezione della tua volontà”¹⁸.

Por ende, la primera ley moral, o sea, el principio de la moralidad, implica un objeto (o ente) conocido que exige ser reconocido por aquello que es, es decir, por su entidad, justamente por la voluntad. Es la voluntad la sede de este “reconocimiento” del ente conocido. En palabras de Rosmini: “La volontà è la potenza per la quale l’uomo, riconoscendo, aderisce agli oggetti che all’intendimento suo si presentano, e così opera ed adempie il suo dovere; ovvero fa il contrario”¹⁹.

Por ello es que en las operaciones que efectúa la voluntad a la luz de la inteligencia se distinguen siempre dos elementos, a saber, el principio de la operación, que es la voluntad misma, comúnmente llamada sujeto, y el término de la operación, esto es, el objeto, o sea, lo que no es el sujeto. Es el objeto mismo el que hace resplandecer su exigencia moral al sujeto, el cual, percibiendo esta exigencia, está obligado o necesita adecuar su acción a aquél en vistas a ser bueno moralmente; es el objeto el que hace resplandecer o lucir la ley moral, y el sujeto está obligado a reconocer esta ley, so pena de obrar mal moralmente. De ahí que la ética o ciencia moral deba sostener la distinción entre sujeto y objeto, que proviene de la Ideología, pues de lo contrario se diluiría la distinción entre sujeto obligado y objeto obligante. Al menos “mentalmente” debe sostenerse esta distinción, pues puede darse el caso de que “realmente” sean el sujeto y el objeto uno y la misma cosa (como en los deberes que tenemos hacia nosotros mismos, donde el “yo” es el sujeto y el objeto a la vez). Por ello Rosmini es especialmente cuidadoso en señalar que es una distinción “mental”, pues “due enti almeno adunque debbono aversi, a rendersi possibile la morale; quegli che esercita il dovere, e quegli verso cui s’esercita. Chi esercita il dovere appellasi soggetto e oggetto l’altro verso cui

16 Cf. Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 60.

17 Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 63.

18 Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 64.

19 Antonio ROSMINI, *Filosofía del Diritto*, t. I, Cap. I, p. 104.

s'esercita"²⁰. El objeto, entonces, impone al sujeto sus cualidades o valor, de manera que el sujeto está obligado a reconocerlas para ser moral. Es el sujeto el que, desde el punto de vista moral, se sacrifica, por decirlo así, o somete sus propios intereses, al objeto, al reconocer sus cualidades y valores, o sea, al reconocer su entidad.

El principio postulado por Rosmini tiene el rasgo distintivo de ser evidente, o sea, se trata de un principio obvio, que va al centro de la esencia moral, y es sobre este tipo de cuestiones que se decanta la filosofía moral. La ética, entonces, postula, de acuerdo con nuestro autor, un principio de orden práctico que se sustenta en el ser mismo, y de ahí su esencialidad, o sea, de ahí la razón por la cual se vuelva a la esencia de la moralidad, pues está sustentado en la esencia del ser. El principio que dice que debe reconocerse voluntariamente el ser de los entes conocidos implica que, para reconocerlos, es preciso situarlos en su justa dimensión, y la dimensión compartida por todo ente no es otra que el hecho de que "es". Por ello, es la idea de ser la que funge como regla, pues es la regla de todo juicio, y por tanto de todo juicio moral. Es el objeto mismo, es la intensidad del ser que posee, la que marca la exigencia moral que se le debe. Debido a esto es que Rosmini postula, como parte esencial de la filosofía moral, que se sostenga la "verdad", o sea, el escepticismo es incapaz de sustentar una filosofía moral. En otros términos, Rosmini destaca, sin ambigüedades, que la ética requiere afirmar la verdad, aunque sea en cierto sentido, esto es, por mínimo que sea. En términos muy sencillos, si no hay verdad, no hay norma moral valedera. Quienes niegan la verdad son los escépticos; el escepticismo, en términos teóricos, es incapaz de sostener una moral, y mucho menos es capaz de proponer una ética.

Nos parece que hay cierta concordia entre el rosminianismo y la fenomenología contemporánea en torno a este punto. Cuando Miguel García-Baró, uno de los representantes más destacados de la fenomenología hodierna, explicita su concepto de "filosofar existencial" en el marco de la ética, dice algo que correspondería muy bien a la tesis rosminiana de acuerdo con nuestra *hermeneusis*. Dice el filósofo español que "sólo se entiende [el filosofar existencial] una vez que se ha reconocido que la acción depende de la verdad o, más exactamente, de lo verdadero aprehendido y apropiado como tal"²¹. Simplemente con meditar un poco sobre esta profunda afirmación, se ve con toda claridad que la verdad es el fundamento de un filosofar existencial y, por expansión, de una acción moral. En efecto, no tendría sentido esta toma de postura de García-Baró en el contexto de la filosofía moral si no se aplicara la tesis a la ética, justamente. Y es lo que vemos nosotros: la verdad es fundamento de la ética, aunque la verdad, lo saben todos, no es propiamente objeto de estudio de ésta. Más bien, la verdad se estudia en la ontología (como verdad ontológica) y en la gnoseología (como verdad lógica); de ahí que la ética se nutra de las conclusiones a las cuales se llega en ontología y

20 Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. VIII, a. 3, § 2.

21 Miguel GARCÍA-BARÓ, *Elementos de antropología filosófica*, Jitanjáfora, Morelia, 2012, p. 143.

gnoseología. Y esto es importante para la ética porque, como diría el propio García-Baró, “nunca la verdad lanza a la maldad”: nunca la verdad lleva hacia el mal²². La verdad, por el contrario, es el camino del bien, y más del bien moral, pues ya desde antaño se sabe que el bien y el ser, así como la verdad, son lo mismo pero desde aspectos diversos.

Ahondemos un poco más en la noción de bien y su relación con la idea de ser. Es en los *Principi della scienza morale*, especialmente en el Capítulo II, donde se profundiza sobre esta la idea de bien, pero es en el *Compendio di etica* donde se plasma, con toda pulcritud, su concepción, pues asegura que el bien consiste en la unión de la perfección de un acto con su término natural²³. Con esta concepción de fondo, vayamos a los *Principi* que, al igual que Aristóteles, parte de la definición de bien que proviene del sentido común y en la cual, por ello, convergen los hombres: el bien es aquello que se apeteece. Un simple análisis pone de manifiesto que el bien es una relación entre dos términos, a saber: “lo que se apeteece” y “lo que apeteece”. En efecto, un término de la relación es justamente la “perfección” que algo posee, sea para sí mismo o para otro, y el otro término es aquello que apeteece, o sea, el apetente, que Rosmini suele llamar “facultad para apetecer”. Es una relación, entonces, entre un sujeto y un objeto, entre un apetente y algo apetecido. El sujeto, o la facultad apetente, aprecia o valora la perfección que posee lo que es apetecido. Cuando se da esta relación, entonces se habla de “bien”. Por eso, decíamos, Aristóteles ya aseguraba que el bien es aquello hacia lo que algo tiende; y esta tendencia, en el Estagirita, no es sino apetencia, como revela la etimología. Por tanto, el bien es una relación entre dos términos, entre el apetito y la perfección. Es una conjunción extraordinaria la que se da entre estos dos elementos, a saber, entre la perfección y la sensación o cognición, pues no hay apetito propiamente si no hay conocimiento de la perfección.

En efecto, la inteligencia (y el sentido, si se quiere, para hacer más amplia la tesis) vislumbra que la cosa apetecida posee cierta perfección, y es perfección en cuanto está en armonía o en orden con la naturaleza de la cosa que la apeteece. Lo contrario sería justamente un mal, a saber, cuando la cosa apetecida está en pugna o contradicción con la facultad que conoce y apeteece. Así, es la inteligencia, o la facultad cognitiva, la encargada de captar el orden que guardan lo apetecido con el apetito, pues el orden es un concepto también relacional, y éste se da al nivel de las esencias, o sea, de aquello que constituye a los entes en relación consigo mismos. Así, como hemos dicho en *El ser y el bien*, la inteligencia se habitúa a concebir las esencias en su orden, como sucede con la fruta, la cual posee ciertas perfecciones objetivamente hablando que son conocidas y apetecidas por el sujeto²⁴. En este sentido, que implica una suerte de relatividad objetivista, o sea, un relativismo relativo a las esencias en cuestión, es que se comprende por qué es bueno aquello que desarrolla o completa a una esencia, y malo lo que impide precisamente su

22 El texto se encuentra en: Miguel GARCÍA-BARÓ, *Elementos de antropología filosófica*, Jitanjáfora, Morelia, 2012, p. 157.

23 Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 28.

24 Jacob BUGANZA, *El ser y el bien*, p. 48.

desarrollo o complementación²⁵. Es la esencia de la cosa la que, al completarse mediante las perfecciones que adquiere, se vuelve una esencia completa, una esencia perfeccionada. Por ello es que, para Rosmini, y en general para la tradición occidental, el bien y el ser son lo mismo, pues el ser se actualiza, realiza y desarrolla, y al hacerlo tiene un orden intrínseco y necesario cuya razón está en sí mismo, de suerte que el bien es el ser considerado en su mismo orden, orden conocido por la inteligencia, pues es esta última la que visualiza qué cosa requiere o exige cada naturaleza para completarse²⁶. Por tanto, como dice el Aquinate (cita que también retoma el roveretano en los *Principi*):

Bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei [...] Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis²⁷.

El bien es lo apetecible, que implica a lo perfecto; pero no hay bien si no hay ser y no hay ser que no sea bien (*omne ens, in quantum est ens, est bonum*); por tanto, es manifiesto que el ser y el bien son lo mismo: difieren, como dice el Santo Doctor, sólo en nuestro entendimiento. Lo mismo puede decirse, para retomar el apunte de García-Baró, que la verdad es el mismo bien, sólo que la verdad es el mismo ser desde el punto de vista cognitivo, mientras que el bien lo es desde el apetitivo, puesto que el ser, si se considera en relación con el conocimiento intelectual, toma el nombre de “verdad”, mientras que, si se considera con respecto a la actividad suprema del hombre, adquiere el nombre de “bien” o perfección. Así, las ideas de verdad y bien nacen con la primera aplicación del ser y constituyen los dos respectos generalísimos en los cuales el ser ideal se presenta en sus aplicaciones, los cuales corresponden a los dos modos que tienen las esencias, a saber, en la mente y fuera de la mente, pues el ser en su aplicación en la mente como fuente del conocimiento es “verdad”, y el mismo ser en su aplicación fuera de la mente como fuente de subsistencia amable es “bien”²⁸.

Y es que la verdad es un tipo o modelo al cual se ajusta algo para ser denominado justamente verdadero. Y como el ser es el primer ejemplar del entendimiento, o sea, la regla suprema de todos los juicios, se sigue que es la verdad primera y universal²⁹. De ahí que sea, como hemos dicho ya, la regla suprema de moralidad: ajustarse o reconocer al ser de las cosas conocidas. Siendo así, cada cosa conocida, cada esencia, en nuestro lenguaje, deviene ley para la

25 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. II, a. 1, n. 36.

26 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. II, a. 1, n. 41.

27 Thomae AQUINATIS, *Summa theologiae*, Cap. I, q. 5 a. 1c.

28 Antonio ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1452.

29 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. V, a. 5, n. 168.

voluntad, pues cada ente posee sus propias exigencias objetivas a las cuales, para ser morales, hay que ajustarse o reconocer. En efecto:

La cognizione diretta non è che l'idea della cosa: ella è dunque la verità: i giudizi della riflessione sono veri se convengono colla loro verità, o sia colla cognizione diretta; son falsi se a quella sconvengono: poichè con questi giudizi io non fo che affermare, la cosa concepita essere tale, e tal; la cosa concepita è dunque la norma di questi giudizi, e la cosa concepita non è che l'idea, la cognizione diretta [...].

Egli è manifesto, che la verità è il principio della morale: e che il riconoscimento della verità (cognizione diretta) è il sommo genere dei doveri, e l'atto proprio ed essenziale della moralità³⁰.

Es la voluntad, en este sentido, aunque suene perogrullesco, la que voluntaria o involuntariamente se ajusta o no al ser del ente. Es la voluntad la que se ajusta o no la idea de la cosa conocida; se ajusta o no a la verdad, pues el ser, cuando se considera relativamente a la inteligencia, se dice conocido, o verdadero o verdad, pero cuando el mismo ser se considera en relación con la voluntad se llama amable o bueno o bien³¹. Por ello es que la filosofía moral de Rosmini enseña a distinguir con nitidez entre el conocimiento directo y el reflejo, pues el primero es involuntario mientras que el segundo es voluntario, a saber, consiste en un juicio práctico sobre el valor de la cosa.

Explicemos un poco más la relación que hay entre el conocimiento directo y el reflejo. Esta distinción puede rastrearse, al menos, desde el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, en donde distingue los dos géneros de conocimiento. Es una distinción a la que frecuentemente recurre el filósofo rovertano, especialmente cuando quiere destacar por qué se da el error desde el punto de vista intelectual. Rosmini, pues, propone, junto a la tradición, que el hombre primero tiene sensaciones, es decir, es afectado por el ser subsistente o real, y estas sensaciones, a su vez, son el origen de los fantasmas o imágenes, los cuales, a su vez, pueden dar origen a las ideas. El entendimiento, hasta aquí, obtiene las ideas de modo instintivo y natural, y como lo natural no yerra, tampoco este proceso por el cual se obtienen intelectualmente las ideas. *“Ma noi dobbiamo ora distinguere queste cognizioni prime e involontarie da quelle che vengono appresso e sono volontarie: le prime formano la cognizione diretta, e le seconde la riflessa”*³². Nuestro autor piensa que se trata de una distinción que él retoma de la tradición (así también lo explica en la *Storia comparativa e critica*); casi todos los filósofos la sostienen, menos los sensistas.

Mientras que el conocimiento directo es sintético, el conocimiento reflejo es analítico, en tanto que *“colla riflessione si torna sopra ciò che prima s'era percepito direttamente, lo si analizza e si scompone, lo si considera a parte a parte, e dopo scomposto, lo si ricompone a volontà: là dove colla percezione s'abbraccia tutta la cosa nel suo intero, con un atto semplice, e come fosse un oggetto semplice”*³³.

30 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. V, a. 5, n. 168.

31 Antonio ROSMINI, *Compendio di etica*, n. 36.

32 Antonio ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1259.

33 Antonio ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1260.

Concebimos, primero, a la cosa entera, y luego, mediante la reflexión, se le divide o secciona en vistas a fines distintos. Es en este segundo momento donde los errores pueden tener su origen. En efecto, el conocimiento directo es la idea de la cosa; por tanto, es la verdad. Los juicios de la reflexión son verdaderos si convienen con su verdad, es decir, con el conocimiento directo; lo contrario es la falsedad. Siendo así, la concepción, o sea, la idea, es la norma de verdad de los juicios que tienen su origen en la reflexión. Pero la reflexión es de dos especies, en relación con aquello sobre lo cual vuelve, pues puede reflexionarse sobre los objetos del conocimiento directo o bien puede reflexionarse sobre el acto del espíritu con el cual conoce. Siendo así, se le llama “conocimiento reflejo” a la reflexión que vuelve sobre los objetos, y “conciencia” (consapevolezza) a la reflexión que vuelve sobre los actos³⁴.

Esta distinción gnoseológica se aplica al caso de la ética, de manera que “quando adunque io non riconosco fedelmente i pregi di una cosa a me cognita; ma invece di riconoscerli come sono nella mia mente, li invento, li fingo; io dico il falso a me stesso: e questa menzogna è l’atto immorale del quale parliamo”³⁵. Y es este acto de reconocimiento, de conocimiento voluntario sobre la idea de la cosa, un acto libre, por lo cual el origen de la moralidad tiene aquí su sede³⁶. Cuando se aprecia a la cosa por aquello que es, entonces se le reconoce, se le hace justicia, pues se reconoce el ser y, por consiguiente, la bondad que tiene la cosa en sí misma; cuando, por el contrario, no se reconoce a la cosa por aquello que es, en tal caso se hace un acto de injusticia, el principal de todos, en cuanto es el origen de la maldad moral.

Cuando la voluntad se adhiere al conocimiento directo, o sea, cuando la voluntad no contamina la idea de la cosa conocida, entonces resulta que es una “buena voluntad”. Es deber del hombre cultivar sus facultades, en especial la voluntad, como ya pedía Kant en los “Fundamentos metafísicos de la doctrina de la virtud”, al asegurar que cultivarla equivale a pensar éticamente (*sittlicher Denkungsart*), con el fin de satisfacer todo deber en general³⁷. Mas de modo más ilustre, Rosmini señala que para cultivar la voluntad y hacerla buena, es preciso que ésta reconozca el ser de los entes. Sólo así adquiere la voluntad su carácter de “buena”, que es lo que en la tradición suele denominarse “bondad moral” o “bien honesto”.

Propongamos en este lugar una interpretación personal sobre el pensamiento ético de Rosmini. Nos parece que se trata de una síntesis magnífica que responde a la totalidad del sistema, pero que al mismo tiempo atiende a cada caso particular; el rosminianismo sostiene, a nuestro parecer, una tripleta de aplicaciones directas de la ontología trinitaria al campo de la filosofía moral que cabría destacar en este

34 Cf. Antonio ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, n. 10.

35 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. V, a. 5, n. 168.

36 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. V, a. 4, n. 162.

37 Después de asegurar que se debe cultivar al intelecto, facultad de los conceptos y que él entiende como facultad suprema del deber, apunta “*aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun*”, esto es, “pero también a su voluntad (el pensar ético) con el fin de satisfacer todo deber en general”, Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, 387.

momento y que nos permitiría concretar la idea de “bien moral” o “bien honesto” que acabamos de señalar.

La primera de ellas se ve en la conceptualización del orden moral, que consiste en la correspondencia armónica entre el orden ideal y el orden real, caracterizado en ética como la ley y la voluntad. En efecto, los términos de la relación moral son la ley, o aspecto objetivo, y la voluntad, fuerza subjetiva. La moralidad consiste en la armonización operada por la voluntad entre ella y la ley moral; remotamente con la idea de ser, y próximamente con el ente concebido y del cual se aprecia su exigencia moral, actualizada cuando este ente se siente, o sea, cuando aparece como subsistente ante la subjetividad. Cuando la voluntad obra así, cuando la voluntad opera esta armonía, entonces se trata de una “buena voluntad”, esto es, la voluntad es buena sin más: se perfecciona a sí misma, posee el bien que le es propio, a saber, el bien honesto o moral. Es un bien que la caracteriza y a los actos que dependen inmediatamente de ella. En este contexto cabe apuntar que alguno podría pensar que la filosofía moral de Rosmini está desvinculada de la experiencia. Pero no hay nada más falso, pues la experiencia es necesaria para que la ley moral se determine, pues en sí misma la ley moral remota, que es el ser ideal, no es sino potencialidad. De ahí que, para que la ley mande, es precisa la experiencia, o sea, que la idea de ser se determine en alguna esencia particular, y que esta esencia, además, esté actualizada por el ser subsistente. Así, se comprende que una ley manda actualmente cuando el ente subsistente exige, a través de la inteligencia y particularmente de la voluntad, que se reconozca su valía, esto es, su ser.

La segunda aplicación, que se desprende inmediatamente de la conjunción entre el orden ideal y el real, es la que concibe al bien moral como la conjunción del bien objetivo con la voluntad, de manera que aquél se vuelve en cierto modo subjetivo, aunque siempre con la exigencia moral de conformarse al ser objetivo: la moralidad se da cuando el bien subjetivo se sujeta al bien objetivo. Veamos más de cerca esta relación retomando los planteamientos que se encuentran en los *Principi della scienza morale*. Ahí se dice que “*bene oggettivo io chiamo ogni bene in quanto viene percepito oggettivamente, cioè in quanto si fa oggetto di cognizione.*”³⁸ En efecto, si el bien en general consiste en aquello que conviene al orden intrínseco de un ser, y el bien objetivo lo es en cuanto es objeto del conocimiento intelectual, se sigue que cuando el entendimiento concibe cualquier objeto, ya que es una facultad eminentemente objetiva, o concibe al mismo tiempo el bien que posee el ente en sí mismo, es decir, comprende la bondad que posee cualquier ente, o aprecia que cierto ente es bueno para una cierta naturaleza; en consecuencia, el bien objetivamente considera o estima al ente conocido en su misma bondad (lo que nos parece es el bien ontológico) o lo hace en relación a otro (como bien relativo, es decir, como bien para otro). Mas en ambos casos la consideración es objetiva, es decir, con independencia del sujeto que lo concibe; por tanto, se trata de bienes objetivos³⁹.

38 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 2, n. 73.

39 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 2, n. 73.

El bien es subjetivo cuando se refiere al sentido, es decir, cuando es bueno para el sujeto, de suerte que no lo concibe ya independientemente de sí, sino en relación a sí mismo. No es lo mismo, como se revela, el bien relativo y el bien subjetivo. Aquél está objetivamente considerado; este último lo es en cuanto es sentido. Por eso es que Rosmini subraya, no sin razón, que “*ogni bene sensibile è sempre soggettivo, cioè è bene a quel soggetto che a sé l’unisce, e, unitolsi, lo sente*”⁴⁰. Justamente, el bien sensible o subjetivo lo es en cuanto el sujeto se une actualmente a él y, en consecuencia, lo siente y disfruta, tanto sensible como espiritualmente. De ahí que concluya, y haya que citar textualmente sus palabras:

Il bene oggettivo adunque si estende assai più del bene soggettivo: poiché il soggettivo è il bene proprio del soggetto; ma l’oggettivo è qualunque bene, sia egli proprio del soggetto che lo contempla (e quindi soggettivo) o no, non significando altro la parola oggettivo, se non contemplato, a quel modo nel quale egli è, dalla intelligenza⁴¹.

Así pues, el bien subjetivo lo es en cuanto es bien para el sujeto que lo siente y se une a él; el bien objetivo lo es en cuanto su consideración es independiente del sujeto, aunque el acto de considerarlo sea subjetivo: no obstante, termina en un objeto. Por ello es que el bien objetivamente considerado, aunque implique un gozo y, por tanto, pueda volverse subjetivo, no pierde su carácter desinteresado, es decir, apegado a la verdad, o sea, apegado al ser mismo del ente concebido.

Empero, no hay contradicción alguna en que el bien objetivamente considerado devenga subjetivo igualmente al ser estimado en su orden por la voluntad. Claro está que el bien es objetivo en cuanto es concebido con independencia del sujeto, pero el sujeto, estimando a este bien en sí mismo, puede eventualmente hacerlo suyo, esto es, gozar con él, al apetecerlo voluntariamente en su orden. El bien objetivo puede, en algún punto, ser bien para el sujeto, pero es objetivo en cuanto es juzgado desinteresadamente y no según el amor propio: “*Ora la cognizione essenzialmente disinteressata delle cose diventa base della moralità tostoché ella si considera in relazione colla volontà*”⁴². Es aquí, pues, donde queremos engarzar lo que hemos dicho, pues ya aparece indicada la voluntad. Es claro, primero, que Rosmini sitúa al bien moral en el bien objetivo, pues es el bien que se estima así en sí mismo y no en vistas al propio beneficio, al interés personal o egoísta⁴³. Pero, como vemos también, el bien objetivo se vuelve moral una vez que la voluntad se relaciona con él, una vez que la voluntad lo quiere o apetece. De ahí que el bien, mientras sólo se conoce, no es moral; comienza a serlo una vez que la voluntad lo quiere⁴⁴.

Es la voluntad el artífice de la personalidad. Es la voluntad el principio activo con el cual el hombre toma parte en los acontecimientos que se le presentan. Y esto es evidente para nuestros propósitos: el hombre no puede ser bueno moralmente si no es agente, si no es activo, si no es autor del bien que se le atribuye. Por tanto, el

40 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 3, n. 77.

41 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 3, n. 78.

42 Antonio ROSMINI, *La società ed il suo fine*, Lib. II, Cap. II.

43 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 5, n. 87.

44 Cf. Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 6, n. 89.

bien moral es “*il bene oggettivo conosciuto dall’intelligenza e voluto dalla volontà*”⁴⁵. Cuando la voluntad quiere al bien en sí mismo, al ser en sí mismo, y debido a que el bien es el ser considerado en su mismo orden; se sigue que, cuando la voluntad así obra, equivale a decir que quiere al ser en su orden. Así, la voluntad que ama o quiere al ser en su orden, es una buena voluntad, es una voluntad perfeccionada moralmente. Por ello, la fórmula moral se perfecciona cuando se dice: “*Doversi inclinare la volontà verso l’essere secondo l’ordine che in esso si trova*”⁴⁶. Cuando la voluntad se inclina o ama el orden del ser; cuando la voluntad cumple la obligación que el ser conocido le muestra como exigencia ontológica, entonces es buena; cuando hace lo contrario, cuando no cumple con tal obligación o no cumple con tal adecuación, entonces se da el mal moral⁴⁷.

La tercera aplicación, y tal vez más sobresaliente debido a la gran cantidad de debates que todavía hoy se gestan, pues desde el kantismo ha sido caracterizada como una suerte de antinomia, es la armonización que se da entre la nomología y la eudemonología, entre el bien objetivo y, en este caso, el bien eudemonológico, que no es otro que el bien que hemos caracterizado como “subjetivo”. Esta síntesis es concreción precisamente del bien moral del que hablábamos, y que es el bien que afina al hombre en cuanto agente moral, esto es, perfecciona a su voluntad, pues el agente moral es propiamente su voluntad, potencia activa suprema del espíritu. Sin embargo, la primacía la posee el bien objetivo, en cuanto constituye el fundamento de la inclinación de la voluntad. No son muchos los textos donde el filósofo roveretano trata la cuestión que tratamos, pero nos parecen suficientes para dar cuenta de que sí estima una armonización entre uno y otro.

Tal vez los dos textos donde más claramente se aprecie esta relación, y que nuestro maestro Cirillo Bergamaschi ha recuperado en más de una ocasión, provienen tanto de *La società ed il suo fine* y de la *Filosofía del Diritto*. En efecto, en la primera de las obras se lee:

Essendo dunque l’uomo tutto sentimento, lo sviluppo dell’uomo non è che lo sviluppo di un sentimento, o per lo meno è uno sviluppo accompagnato perpetuamente da un sentimento. Il movimento del sentimento si è l’appetito e l’istinto; sicché ogni umano sviluppo si fa mediante appetiti e istinti. L’appetito poi e l’istinto hanno per loro termine i beni. Laonde come due sono i principî attivi propri dell’umana natura, così conviene che due sieno altresì le classi di beni a cui quelli tendono, i quali chiamar si possono beni soggettivi e beni oggettivi. I beni soggettivi son quelli che entrano nel soggetto umano come cose sue, come elementi o appartenenze di sua natura. Tali sono le sensazioni piacevoli, che si possono dire sue modificazioni, perché modificazioni del sentimento sostanziale: tali i miglioramenti di qualsivoglia guisa, che la natura umana riceve in un individuo di essa. I beni oggettivi all’incontro son quelli che non entrano a formar parte del soggetto, ma che si presentano al suo intendimento, e vengon dall’intendimento giudicati per quello che sono in

45 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 6, n. 90.

46 Antonio ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Cap. IV, a. 10, n. 111.

47 Cf. Antonio ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, Cap. VII, a. 6, § 1.

sé, in quanto hanno più o meno gradi di essere. I primi, cioè i soggettivi, costituiscono l'ordine de' beni eudemonologici. I secondi, cioè gli oggettivi, costituiscono i due ordini dei beni intellettuali e morali. I beni morali hanno un'intima relazione co' beni eudemonologici; essi lasciano dietro a sé delle conseguenze eudemonologiche, cioè producono all'uomo de' beni soggettivi; e i beni soggettivi senza i beni morale non sono mai completi⁴⁸.

El hombre tiende incesantemente a unir a sí a otros entes. Es la manera en que puede entenderse que el hombre sea visualizado por Rosmini en este texto como "sentimiento"⁴⁹. En suma, el bien moral tiene su raíz en el bien objetivo; pero el bien moral se relaciona íntimamente con el bien eudemonológico. ¿Cómo interpretar esta tesis? ¿Cuál es esta relación íntima de la que nos habla Rosmini? Nuestra interpretación, expuesta sobre todo en *Nomología y eudemonología*, consiste en afirmar que el bien moral implica ontológicamente consecuencias eudemonológicas; en otros términos, ajustarse voluntariamente al ser de los entes, es decir, efectuar el bien moral, trae como consecuencia un gozo, que es lo que entendemos por las "consecuencias eudemonológicas". Mas el bien moral y el bien eudemonológico son dos esencias distintas, pues una cosa es el bien considerado independientemente de nuestro provecho, y otro el bien considerado en relación con nuestra propia satisfacción. El bien moral es siempre, tomado como esencia, el reconocimiento voluntario del ser del ente, independientemente de sus consecuencias, sean placenteras o no para el sujeto, pues resulta del todo probable que quien efectúa el bien moral pueda obtener consecuencias dolorosas. No obstante, el agente moral que actualiza el bien moral actúa siguiendo el principio de la justicia, es decir, dando a cada ente lo que le es propio, sin que su propia utilidad se halle inmiscuida. Sin embargo, hay una suerte de "ley ontológica" que vincula al bien moral con el bien eudemonológico, debido a que hay una exigencia ontológica en que el hombre bueno moralmente sea feliz.

Se trata, entonces, de la ley ontológica que une al bien moral con el bien eudemonológico. La ley moral y la felicidad son cosas distintas; el bien moral y el bien eudemonológico no se confunden en su esencia, mas diríamos que se complementan en su existencia. Es una ley eterna de justicia, de acuerdo con la cual se decreta que una buena voluntad sea una voluntad feliz. Es una ley que brota del orden intrínseco del ser, que brota del ser mismo. Quien se adecúa al ser, alcanza una "belleza moral maravillosa", una belleza que se refleja en el alma del virtuoso, y que hace que quien lo contemple sienta un amor infinito hacia él. La persona virtuosa es digna de todo amor; está atravesada por una belleza moral que lo hacen inigualable, pues, nos parece, se perfecciona *qua* ser inteligente. Y como se perfecciona como persona, entonces es digna de todo bien. Por ser virtuosa, en otras palabras, es digna de la felicidad: "*Il bene morale adunque riscuote l'amore dell'intelligenza, e l'amore gli decreta il bene eudemonologico: il nesso d'unione di queste tre cose è intimo, e radicato nell'essenza delle cose*"⁵⁰. De una cosa se sigue

48 Antonio ROSMINI, *La società ed il suo fine*, Lib. IV, Cap. VI, pp. 349-350.

49 Nos ayuda a interpretarlo así el texto hallado en: Antonio ROSMINI, *Filosofía del Diritto*, t. II, n. 984.

50 Antonio ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 893.

(*riscuotere*) la otra, porque el virtuoso pone armonía entre las cosas, las ordena cuando las encuentra fuera de su orden intrínseco; por ende, el virtuoso contribuye, en la medida de sus fuerzas, a la unión y comunicación de los entres entre sí. Lo que es justo que el virtuoso participe también del bien, esto es, que sea beato, que sea partícipe de esta bondad, digamos, universal. Así, cumplir con la ley moral trae aparejado, como consecuencia ontológica, la satisfacción personal, un gozo especial, al cual se llama beatitud⁵¹. Sin confundirse una con la otra, la ley moral y la felicidad van unidas, van de la mano, pero así como la derecha no se confunde con la izquierda, tampoco es que ellas se confunden. El bien moral se efectúa por sí mismo, mas no por la felicidad; eventualmente, ser bueno moralmente, poseer una buena voluntad, trae como consecuencia un bien subjetivo, una satisfacción tal, a la que llamamos felicidad (beatífica)⁵².

Vemos concretizada la ética de Rosmini en los puntos antedichos, a saber, el ser ideal con el ser real, dando origen al ser moral; la ley moral con la voluntad, dando inicio a la concordancia o discordancia entre una y otra; el bien objetivo con el bien subjetivo, en donde para que haya cumplimiento moral o bien moral se requiere que el segundo se ajuste al primero; y el bien moral en su ontológica unión con el bien eudemonológico. Pero son dos cosas distintas: una cosa es el bien y otra la felicidad. La felicidad, aunque útil para la vida moral, es un estímulo poderoso para promover el bien, es instintiva, en cuanto es natural que el ente racional dirija sus esfuerzos a ella. Pero la moralidad exige la libertad, pues puede que el agente se encuentre ante dos posibles bienes enfrentados, uno objetivo y otro subjetivo⁵³. Será moral aquel bien elegido con base en la objetividad, esto es, aquel que posea mayor dignidad, y no meramente por interés subjetivo. Pero eventualmente el bien moral implica de suyo una satisfacción personal que, sólo por ello, se vuelve ya eudemonológico. Por eso decía en gran moralista belga Jacques Leclercq que “sólo el bien es el fin: la felicidad es un resultado”⁵⁴.

Vemos, entonces, una filosofía moral que asegura que el principio supremo de la moral, principio que es del todo evidente por sustentarse en la evidencia más preclara, a saber, que pensamos desde el ser, es un principio universal, pues lo más universal es precisamente el ser. Además propone un principio de lo más simple, ya que la entidad no tiene algo previo que lo fundamente, tratándose de una filosofía moral que propone, en definitiva, el reconocimiento voluntario del ser del ente. A

51 Cf. Antonio ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 895.

52 Nos parece que Seifert se acerca a la posición rosminiana cuando escribe: “la felicidad no es ni el motivo fundamental ni el fin último de la moralidad sino que el bien moral lo produce como un fruto. La felicidad es la consecuencia necesaria del bien moral en un mundo regido por Dios, está significativamente referida, como recompensa, al bien moral, pero no es el fin último por el que somos buenos”, Seifert, Josef, “El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos”, en: Sarmiento, Augusto et al (ed.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 58.

53 Bajo esta lógica hay que leer nuestro libro: Jacob BUGANZA, *Un imperativo ético hermenéutico analógico*, Universidad Santo Tomás, Santafé de Bogotá, 2012, 209pp.

54 Jacques LECLERCQ, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (traducción de José Pérez), Gredos, Madrid, 1956 (3a. ed.), p. 245.

mayor entidad, a mayor intensidad de ser, más reconocimiento voluntario. El principio de la moral se encuentra, en su germen, en este reconocimiento voluntario. Mas la filosofía moral rosminiana puede apreciarse bajo el crisol del afecto también. En esta comunicación hemos revisado solamente al sistema moral desde el punto de vista del bien y del deber, pero puede visualizarse asimismo desde la afección, lo cual será objeto de otro trabajo. Sin embargo, cabe precisar, de una vez, que el sistema no se merma por la intromisión del afecto, siempre y cuando se comprenda en sus justas dimensiones, de suerte que evite los escollos empiristas en filosofía moral, tales como el emotivismo o el sentimentalismo.

RECONOCIMIENTO Y ALTERIDAD EN L. FEUERBACH. El impulso de felicidad como principio de la moral

JOAQUÍN GIL MARTÍNEZ¹
Universitat Jaume I de Castellón

I

Ludwig Feuerbach, salvo en su período filosófico de madurez, y hasta pocos años antes de su muerte, no escribió nunca ni sistematizó un tratado sobre cuestiones morales. No obstante, a lo largo de su producción filosófica pueden rastrearse los elementos constitutivos que acabarán formando su peculiar concepción ética, recogida, sobre todo, en *Sobre espiritualismo y materialismo* (1866) y en *Sobre ética: el eudemonismo* (1869), así como en la *Teogonía* (1857). A pesar de que el tema de esta última obra es el de crítica religiosa, no es menos cierto que todas las reflexiones de Feuerbach a este respecto pretenden responder a una cuestión eminentemente práctica: ¿Cómo debe vivir el ser humano? La preocupación por parte de Feuerbach por esta cuestión constituye una constante de su pensamiento y de sus escritos de crítica religiosa, no sólo de *La esencia del cristianismo* sino también de la *Teogonía*.

De hecho, Feuerbach reduce antropológicamente la dimensión religiosa del ser humano; pero, a su vez, las formas constitutivas de la humanidad, para él, vienen definidas por impulsos sensibles que impelen al ser humano inserto en la naturaleza y la finitud hacia su auténtico ser, tratándose por tanto de impulsos eminentemente prácticos que definen el deber-ser del ser humano real y sensible. Más aún, estos impulsos genéricamente compartidos suponen que el ser humano, gracias a ellos, no sólo se preocupa por su ser, por su bienestar físico, sino que son ellos mismos, los impulsos constitutivos de la humanidad, los que le posibilitan juzgar y actuar moralmente y reconocer a los demás como fin en sí mismos. Esta capacidad de actuación moral y de reconocimiento de la alteridad se da, por lo demás, y según Feuerbach, por compartir todos los individuos que componen el género humano una misma condición esencial.

¹ Investigador Contratado Doctor (PICD). Universitat Jaume I de Castellón. E-mail: gilj@uji.es.

Esta dimensión de impulsos constitutivos de la humanidad en virtud de la cual se fundamenta de modo inmediato la dimensión moral del ser humano, en los escritos sobre ética de Feuerbach, viene definida, en último término, por el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*). En este sentido, la *Teogonía* se caracteriza, precisamente, por introducir por primera vez la noción de este impulso de felicidad como principio antropológico y, consecuentemente, ético. Desde esta perspectiva, la propuesta ética de Feuerbach, al fundarse en una comprensión naturalista-antropológica cuyo principio es el de felicidad, permite, con motivo, ser entendida como una ética materialista-eudemonista. De este modo, la categoría fundamental sobre la que se sustenta la teoría ética de Feuerbach es, consecuentemente, la de la felicidad.

II

Frente a la promesa kantiana de una felicidad postergada, situada en segundo plano con respecto al puro deber, Feuerbach estima, al contrario, que es la felicidad lo que ha de preceder como condición de posibilidad a la virtud moral:

El hombre no debe ser bueno para ser feliz, ¡no!, más bien debe ser feliz para ser bueno, pues el hombre no puede ser bueno si, antes, no es feliz o dichoso. El ser bueno depende del bienestar. La moral que únicamente tiene que ver con los conceptos, quiere hacer dependiente a la felicidad de la virtud; pero la vida, donde se dirimen no los conceptos sino las esencias, las esencias que sienten, desean y necesitan, ella [la vida], actúa al contrario, y con razón [...] La virtud que no procede de la felicidad es únicamente hipocresía. Por tanto, quien quiera hacer mejor a los hombres, que los haga, ante todo, felices; si esto es imposible, desiste entonces también de aquello².

Es decir, para Feuerbach una moral fundada en meros conceptos *a priori* no corresponde con la realidad de la vida misma. Ésta sólo puede ser virtuosa cuando, previamente, satisface su impulso de felicidad siendo éste, por tanto, el presupuesto necesario de la moral. Ahora bien, tal afirmación debe ser entendida, ante todo, como una llamada de atención sobre las condiciones materiales de vida. De hecho, si bien Feuerbach reconoce que “no existe felicidad sin virtud”, también lo contrario es cierto, que “no hay tampoco virtud alguna sin felicidad” pues ésta, la virtud, “necesita tanto como el cuerpo de alimento, luz, aire y espacio”³. Con ello, Feuerbach reacciona contra las nefastas condiciones de vida de las clases populares y obreras que se daban a mediados del siglo XIX en pleno proceso de revolución industrial:

Donde los hombres están tan apretados unos contra otros como en las fábricas inglesas y en los hogares de los trabajadores –si tales pocilgas puede llamarse hogares–; donde el oxígeno no les es distribuido en suficiente cantidad [...], allí la virtud más elevada es sólo monopolio de los señores

2 Ludwig FEUERBACH, *Theogonie*, en: L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (edición de W. Bolin y F. Joel), Band IX, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann Verlag, 1964, p. 322. En lo sucesivo, se cita esta edición de las obras completas de Feuerbach con las siglas SW, indicando en números romanos el volumen (Bd.) y en arábigos la paginación.

3 Ludwig FEUERBACH, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 266.

propietarios de las fábricas. Donde falta lo necesario para vivir, allí falta también la necesidad ética. El fundamento de la vida es también el fundamento de la moral. Allí donde ante el hambre, ante la miseria, no tienes ninguna sustancia en el cuerpo, no tienes tampoco en tu cabeza, en tus sentidos y corazón ningún fundamento y sustancia para la moral [...] ;Si queréis, por tanto, proporcionar a la moral una entrada, entonces, lograd antes que nada retirar los obstáculos materiales que obstruyen su camino! Todo lo que está en contradicción con la felicidad necesaria, con la vida humana, está también en medio del camino de la virtud y en contradicción con ella⁴.

Este reconocimiento de las condiciones materiales como elemento necesario para la virtud moral, por tanto, prescinde de la concepción del “arrogante imperativo categórico impuesto desde el punto de vista de la filosofía abstracta”⁵ para, en su lugar, fundamentar la moral en la propia capacidad sensorial humana, la cual obliga al ser humano, a su vez, a reconocer a los demás como esencias así mismo sensibles y sintientes en virtud del principio de *Sinnlichkeit*.

De hecho, la afirmación por parte de Feuerbach del impulso de felicidad como principio de la moral se basa, precisamente, en esta encarnación y sensualización de la humanidad, así como de obtener todos los contenidos morales a partir de un proceso de reducción antropológica. El *ser* del hombre, orientado a la plena actualización de sus capacidades, constituye, así, su *deber-ser*. La esencia genérica del ser humano, recordemos, había sido caracterizada ya desde *La esencia del cristianismo* como un conjunto de “fuerzas” o instintos –razón, amor, voluntad, perfectibilidad- que impelían al ser humano a una realización plena⁶. Entre estos impulsos realizativos, el de felicidad, de hecho, llega a revelarse como el impulso primario y originario al considerar Feuerbach que “todo lo que forma parte de la vida” constituye y “forma parte del impulso de felicidad [...] ; pues vida e instinto de felicidad son en sí y originariamente uno”⁷. Es decir, el impulso de felicidad aglutina y contiene en su seno la totalidad de disposiciones y fuerzas naturales definitorias del ser humano, de modo tal que “donde no hay ningún impulso de felicidad, no hay tampoco instinto ni impulso alguno. El impulso de felicidad es el impulso del impulso”⁸. Esto es: constituye tanto el contenido como el motor originario de las facultades esenciales del ser humano.

Ahora bien, estas facultades esenciales, entre ellas el propio impulso de felicidad, son, en la perspectiva feuerbachiana, genéricas, es decir, constitutivamente compartidas por toda la humanidad. De este modo, un impulso de felicidad genéricamente compartido impone, paralelamente, la consideración del mismo como principio de una ética eudemonista válida para todo ser humano en tanto que dotado antropológica, esencial y constitutivamente de este impulso de felicidad. No obstante, la caracterización de éste como “fuerza” o “impulso”, es

4 *Ibíd.*, pp. 266-267.

5 *Ibíd.*, p. 289.

6 Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, en: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (edición de W. Schuffenhauer), Band I, Berlin, Akademie Verlag, 1967, pp. 31-32.

7 Ludwig FEUERBACH, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 239.

8 Ludwig FEUERBACH, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 108.

decir, como motor y principio de la moral, indica, no obstante, que su contenido está aún por realizarse.

Así pues, la ética propuesta por Feuerbach bien podría ser comparada con la noción desarrollada por Aranguren de una “moral como estructura” antropológicamente compartida, la cual, sin embargo, debe aún ser dotada de contenido⁹. En cualquier caso, esta noción de la moral como estructura –que en Feuerbach queda constituida por medio del impulso de felicidad–, si bien parece que podría participar de ciertos planteamientos formalistas, no puede, sin embargo, confundirse con el formalismo deontológico sino, como mucho, ser entendido como cierto formalismo agathológico. Pues, como afirma Adela Cortina: “En el formalismo deontológico hablamos de la forma lógica, en el agathológico, de la estructura antropológica”¹⁰. Es de esta estructura antropológica, por tanto, de la que se deriva la pretensión de universalidad de la propuesta ética de Feuerbach. Por otro lado, el impulso de felicidad mismo, en virtud de su origen sensual y sensible – y en ello radica la especificidad de la filosofía moral de Feuerbach– es el que dota a su vez de contenido concreto a dicha estructura moral. El impulso de felicidad constituye así tanto la forma –en su calidad de impulso constitutivo del ser humano– como el contenido de la moralidad. Contenido, además, que se encuentra siempre, para Feuerbach, socialmente mediado.

III

Bien es cierto que una concepción ética basada en un eudemonismo con pretensiones de universalidad, esto es, en el caso feuerbachiano, de validez genérica para el ser humano, no puede prescindir de un concepto de justicia, a la vez que, como señala García-Marzá, necesita diferenciar “entre diversos grados de felicidad” y de la “utilización para ello de conceptos como naturaleza humana o mínimo natural” conduciendo así “a la teoría hacia bases psicológicas o antropológicas”¹¹. Tal es el caso, de hecho, de la filosofía moral de Feuerbach, quien deriva su ética eudemonista de su concepción antropológica. Ésta, además, no se agota, en el concepto de *Sinnlichkeit* y en las fuerzas y disposiciones naturales ya mencionadas sino que, en virtud de su noción de *Gattungswesen*, determina al ser humano como un ser esencialmente relacional. Esta característica es especialmente relevante a la hora de encontrar el fundamento de la moral desde la perspectiva feuerbachiana.

En este sentido, conviene tener presente, tal y como señala Cortina, que “el reconocimiento de que necesitamos a otros para llevar adelante nuestros planes vitales [...] es sin duda un síntoma de madurez que urge potenciar”¹², de forma tal que:

9 José Luis ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Alianza, 1981, p. 50.

10 Adela CORTINA, “El formalismo en la ética y la ética formal de bienes”, en: J. Mugerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, p. 109.

11 Domingo GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 144.

12 Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007, p. 41.

[...] la necesidad de establecer vínculos puede entenderse de dos formas al menos. O bien creemos que es necesario crearlos partiendo de cero, por contrato o por don, sin que exista ningún lazo anterior y, por tanto, ninguna obligación ya existente. O bien nos percatamos de que ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos: un vínculo que ob-liga. [...] En el segundo caso, reconocemos que ya existen vínculos, nos percatamos de que ya estamos ligados de algún modo inapelable [...] Si logramos esclarecer la naturaleza de esos vínculos, habremos descubierto [...] los fundamentos de lo moral¹³.

En el caso de Feuerbach, estos vínculos que obligan al ser humano provienen, precisamente, de su concepción antropológica en tanto que definida por el conjunto de disposiciones esenciales que impelen a la relación interpersonal. Entre éstas, en la ética propuesta por Feuerbach, destaca ante todo el impulso de felicidad. Se trata éste de un vínculo que, en consecuencia, y retomando la necesidad de un concepto de justicia y una diferenciación entre distintos grados de felicidad, impone la necesidad de diferenciar, por tanto, entre una justa e injusta, buena y mala, satisfacción del impulso de felicidad:

¿¡Felicidad!?! ¡No! ¡Justicia, la Justice! Pero la justicia no es más que la felicidad mutua, bilateral, en oposición a la felicidad unilateral, egoísta o partidista del viejo mundo¹⁴.

Para Feuerbach la satisfacción del impulso de felicidad propio, de hecho, no puede ni debe realizarse en oposición al impulso de felicidad del otro sino, más bien, en consonancia con aquél. Pues, si bien es cierto que el primer deber es hacerse feliz a uno mismo, esto es, posibilitar “el estado de bienestar y perfección [*Wohlsein*]¹⁵, la adquisición de tal estado no puede ir en contra de aquello que es su condición de posibilidad, esto es, la relación intersubjetiva y de complementación mutua en la que se realiza la totalidad de la esencia genéricamente compartida. Por ello, afirma Feuerbach que “la moral no conoce ninguna felicidad sin felicidad ajena, no conoce ni quiere conocer ninguna felicidad aislada, separada o independiente de la felicidad del otro, o fundamentada con conocimiento y voluntad en su infelicidad” sino que, más bien, y de modo necesario, “conoce sólo una felicidad común, sociable¹⁶.”

En definitiva, para Feuerbach la justicia y el deber moral encuentran su raíz no en conceptos *a priori* de la razón abstracta sino, más bien, en la propia razón sintiente, sensible, que define al ser humano en su totalidad, consistiendo la acción moral misma –siempre en referencia a los demás– en nada más que potenciar, impulsar y aventurar el mismo impulso de felicidad que yo, a mí mismo, no me puedo negar en tanto que ser sensible. En este sentido, afirma Feuerbach de forma clara que “la felicidad propia no es, evidentemente, finalidad y fin de la moral, pero sí su fundamento y presupuesto¹⁷” pues, tal y como reza la Regla de Oro de toda

13 *Ibíd.*, pp. 42-43.

14 Karl GRÜN, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Band II, Leipzig, C F. Winter, 1874, p. 320.

15 Ludwig FEUERBACH, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd, X, p. 231.

16 *Ibíd.*, p. 273.

17 *Ibíd.*, p. 275.

concepción ética¹⁸, para saber qué debo hacer o no hacer en referencia a los demás, necesito previamente conocer aquello que es bueno o malo para mí mismo. De modo tal que, desde la perspectiva eudemonista de Feuerbach, “no tenemos ningún otro origen de lo que es bueno o malo [...] más que los deberes hacia nosotros mismos. Bueno es lo que está conforme con el impulso de felicidad humano; malo, lo que le contradice con conocimiento y voluntad”¹⁹. El impulso de felicidad es, por tanto, el principio y fundamento, según Feuerbach, de toda moral ya que, en virtud de éste, tanto yo como los demás estamos indisolublemente vinculados, siendo la tarea de la moral, por tanto, la de convertir en ley del pensamiento y de las acciones humanas el nexo antropológicamente fundamentado entre la felicidad propia y la ajena, y ello, además, “con conocimiento y voluntad” pues el carácter intencional, de hecho, no desaparece en la filosofía moral feuerbachiana.

IV

En definitiva, y a modo de conclusión, entre las determinaciones del ser-esencial de la humanidad, la dimensión sensible, y el sensualismo de ello derivado, constituye un elemento central y nuclear en la concepción antropológica de Feuerbach y, consecuentemente, también a la hora de formular su filosofía moral. En este sentido, el principio y fundamento de la moralidad es, según Feuerbach, el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*) individual, que orienta al ser humano tanto a una realización plena de sus facultades y disposiciones naturales como a evitar todo sufrimiento y padecimiento que atente contra su ser sensible. Ahora bien, que el principio de la moral sea este impulso de felicidad, no supone ello que, a su vez, sea éste su finalidad, pues la moralidad de las acciones del ser humano hace referencia, siempre, a nuestras relaciones con los demás. En este sentido, la finalidad de la moralidad es, por tanto, la realización plena del ser humano *en relación* con los otros y, por tanto, la consideración de la alteridad tiene una importancia sustancial a la hora de tener en cuenta la propuesta ética de Feuerbach.

Esta mirada hacia el otro, en la filosofía moral de Feuerbach, supone, por lo demás, la consideración del impulso de felicidad ajeno y la necesidad de potenciarlo y satisfacerlo, pues sólo con ello puede el individuo, en tanto que ser relacional, satisfacer a su vez su propio impulso de felicidad. Es éste, pues, un impulso esencialmente compartido, relacional, de modo tal que la justicia de nuestros actos no radicaría, entonces, más que en la armonización del impulso de felicidad propio con el ajeno, esto es, en la realización del impulso de felicidad recíproco, el cual no se impone ni avasalla al impulso de felicidad del otro sino que, al contrario, se realiza con aquél. Feuerbach, en definitiva, hace con su reflexión filosófica una llamada de atención sobre la necesaria relación de

¹⁸ La Regla de Oro, en su formulación positiva, sería la de “haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti” y, en su formulación negativa, “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”.

¹⁹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 275.

interdependencia entre los miembros del género humano, mostrado, a fin de cuentas, que la realización subjetiva pasa, necesariamente, por el reconocimiento de la alteridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Alianza, Madrid, 1981.
- CORTINA, Adela, "El formalismo en la ética y la ética formal de bienes", en: J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 105-121.
- CORTINA, Adela, *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007.
- FEUERBACH, Ludwig, *Theogonie*, en: L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (eds. W. Bolin y F. Joel), Band IX, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann Verlag, 1964.
- FEUERBACH, Ludwig, *Über Spiritualismus und Materialismus*, en: L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (eds. W. Bolin y F. Joel), Band X, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann Verlag, 1964.
- FEUERBACH, Ludwig, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, en: L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (eds. W. Bolin y F. Joel), Band X, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann Verlag, 1964.
- FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, en: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (ed. W. SchuffenhauerGi), Band I, Berlin, Akademie Verlag, 1967.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GRÜN, Karl, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Band II, Leipzig, C F. Winter, 1874.

¿FUNDAMENTACIÓN RELIGIOSA DE LA ÉTICA?

El sentimiento de piedad en la filosofía de V. Soloviov

JOSÉ MARÍA VEGAS

¿ES POSIBLE HOY UNA FUNDAMENTACIÓN RELIGIOSA DE LA ÉTICA?

En estos tiempos que corren la pregunta que titula esta comunicación parece condenada a contestarse sola. Su mera formulación provoca que muchos, la mayoría, incluso creyentes sinceros, se encojan de hombros, y reaccionen con extrañeza. La sola pretensión de una fundamentación moral que apele a la realidad trascendente de Dios se considera intempestiva y ciega a la realidad de nuestro tiempo. Pues éste no sólo es o se ha vuelto irreligioso, sino que, dado el pluralismo imperante, incluso los que aun se consideran creyentes están de acuerdo en que hay que buscar una base común de las convicciones morales que no es posible encontrar en el terreno religioso.

Y, sin embargo, queremos plantear aquí la cuestión por varios motivos. Primero, porque la verdadera filosofía no puede ni debe plegarse ante las modas y las opiniones comunes de la época en que vive, sino que tiene como una de sus misiones inexcusables ponerlas en duda. En esto, la filosofía debe tener siempre en la socrática libertad de inquisición una de sus principales fuentes de inspiración. Además, las convicciones tenidas por evidentes y que, por eso, no admiten ni siquiera discusión, pueden esconder graves prejuicios que nos ciegan para la aprehensión de verdades esenciales. En segundo lugar, es convicción de quien suscribe esta breve comunicación, que la seguridad con que se responde apresuradamente en sentido negativo a la cuestión planteada parte de presupuestos que son todo menos evidentes; y esto respecto a lo que se entiende por «fundamentación» de la ética y, en consecuencia, en la manera de entender la tarea de la filosofía moral.

Al hablar de la «fundamentación religiosa» de la ética, en absoluto nos estamos refiriendo a que hayan de deducirse las normas y los valores morales de una determinada confesión religiosa, de modo que sólo quienes participan de ella pueden aprehender las verdaderas exigencias morales a las que el hombre está referido por el mero hecho de serlo. Aunque, entonces, se nos concederá que si la moralidad humana no «se deduce» de «una» confesión religiosa, ni siquiera de «la

religión» aceptada previamente como tal, todavía menos puede ni deducirse ni reducirse a una determinada y relativa situación histórica, como, por ejemplo, la que se califica de «pluralista», como la nuestra. Que haya muchas opiniones morales divergentes y que convivan en nuestro mundo diversas cosmovisiones, y que sea deseable que entre ella existan relaciones de convivencia pacífica, no quiere decir que todas tengan el mismo valor de verdad, ni que sea ilegítimo tratar de poner en claro la verdad (o falsedad) de cada una. Y lo que se dice de la religión y las confesiones religiosas, habrá de decirse de cualquier otra cosmovisión del contenido que sea. En todo caso, cualquiera que sea la relación de la ética con la religión (o con la metafísica, o la antropología, o la ciencia, etc.), lo que es evidente, al menos para quien esto suscribe, es que la primera en modo alguno puede reducirse a sociología.

Si por «fundamentación» de la ética se entiende que hay que partir de determinados hechos extramorales (o premorales) para, desde ellos, derivar de manera inductiva, deductiva o constructiva la ética, esto es, la dimensión moral humana y las normas y valores que la caracterizan, creemos, sencillamente, que la ética no necesita de fundamentación alguna. Este de la necesidad de fundamentación es, en mi opinión, uno de los espejismos de nuestro tiempo, que ha abocado a la filosofía moral a un callejón sin salida. No es misión de la filosofía moral «fundar» la ética (la dimensión moral del ser humano), en ningún sentido, ni inductivo, ni deductivo, ni constructivo, ni formal ni material. De esos intentos lo único que salen son constructos teóricos, en su mayor parte de espaldas a la verdadera vida moral, y que, en lo que tienen de verdad, se limitan a recoger unas pocas evidencias del sentido común (en general, menos de las que aceptamos como evidentes en nuestra vida cotidiana), y accesibles a cualquiera que tenga ojos en la cara.

En nuestra opinión, la filosofía moral debe partir directamente de los datos inmediatos de la moralidad, de “las cosas mismas”, para discernir de manera sistemática y conceptual, mediante las categorías adecuadas, los rasgos esenciales propios de la moralidad ya existente con anterioridad. Es decir, la filosofía moral no debe «fundar» o «fundamentar» la moralidad, sino que debe suponerla, examinarla y ponerla en claro conceptualmente. En esta indagación la ética o filosofía moral debe *descubrir*, no poner, los fundamentos de la moralidad. Y toda esta indagación debe hacerse de la manera lo más radical posible, sin supuestos metafísicos ni confesionales previos; y, en la medida en que éstos se dan de manera más o menos inevitable, tratando de que no sean ellos los que guíen la investigación, sino que sea la realidad investigada la que se vaya mostrando ante nuestra mirada. Nada excluye (y no debe excluirse por principio) que al hilo de la indagación aparezcan rasgos intrínsecos de la experiencia moral que apunten a un horizonte de absoluto y de trascendencia que nos sitúa en las inmediaciones de la dimensión religiosa, y de la cual la filosofía también tiene que dar razón.

En lo que sigue quisiéramos referirnos al modo en que el padre de la filosofía rusa, Vladimir Soloviov (1853-1900), expone «los datos primordiales de la

moralidad» en su obra principal,¹ y cómo la dimensión religiosa comparece a partir del estudio sistemático de esos mismos datos.

INDEPENDENCIA DE LA FILOSOFÍA MORAL RESPECTO DE LA RELIGIÓN

Para evitar todo equívoco, es preciso señalar enseguida que Soloviov considera a la filosofía moral una ciencia autónoma, independiente de la religión positiva y de la filosofía teórica (entiéndase, de la metafísica). Sin negar la estrecha relación que la ética tiene con una y otra, niega que esa relación consista en una dependencia unilateral respecto de la religión positiva o de la filosofía especulativa. Nos ceñimos ahora a la relación entre ética y religión².

Soloviov niega, en primer lugar, que para la comprensión y el cumplimiento del bien sea imprescindible adherirse a la verdadera religión, a la que se tenga por tal. Incluso para el que, desde una posición creyente, considera que la verdadera religión da fuerzas para el cumplimiento del bien, debe ser evidente que, como afirma el gran defensor de la fe³, también los que no comparten esa fe pueden conocer y cumplir la ley natural. Y los mismos creyentes, para el cumplimiento del bien en virtud de la gracia, deben tener una idea autónoma de aquel, pues cumplirlo de manera inconsciente y mecánica es contrario a la dignidad humana y al mismo concepto de acción moral. Esos mismos creyentes deben admitir que Dios puede comunicar su gracia (la fuerza para el cumplimiento del bien) por vías distintas de la religión positiva, como lo muestra el que también los que no pertenecen a su religión, de hecho, conocen y realizan el bien de un modo u otro.

Por otro lado, señala Soloviov, la autonomía moral (de la moralidad práctica y, en consecuencia, de la filosofía moral) respecto de la religión positiva se echa de ver en que en las disputas entre las diversas confesiones religiosas, que reclaman para sí la verdad de la propia, se justifica esa verdad en argumentos que puedan ser convincentes no sólo para sí, sino también para los otros, y esos argumentos a favor de la verdad religiosa se reducen a uno: un argumento ético que afirma la superioridad moral de la propia religión frente a las otras, y que suele acompañarse de argumentos que descalifican la pretendida superioridad moral de las demás. Pero esto sólo puede hacerse sobre la base de una serie de normas universales y de valores morales previamente compartidos. La conclusión es clara: «La filosofía moral tiene un objeto propio (las normas morales), independiente de las religiones positivas (incluso, en cierto sentido, es aquella la condición de éstas), y por tanto es autónoma desde el punto de vista objetivo o real»⁴.

1 Vladimir SOLOVIOV, *Opravdanie dobra*, en V. Soloviov, *Sochinenia*, t. 1, "Mysl", Moscú, 1988, pp. 47-580. Traducción española: *La justificación del bien*, Salamanca, Sígueme, 2011.

2 Cf. *ibid.*, pp. 35-41.

3 Cf. *Rom 2*, 14-15.

4 Vladimir SOLOVIOV, *op.cit.*, p. 41.

LOS DATOS PRIMORDIALES DE LA MORALIDAD⁵

Soloviov descubre los datos primordiales de la moralidad, en los que ésta se manifiesta de manera inmediata, en tres relaciones fundamentales en las que todo ser humano se encuentra siempre. En primer lugar, en la relación con su propia naturaleza inferior, a la que debe dominar. En el sentimiento espontáneo de pudor (referido originariamente a la dimensión sexual) se revela la dimensión espiritual del hombre, la intuición de que su ser no se reduce a la animalidad presente en él. La mediación racional eleva este sentimiento a la norma universal del ascetismo, que exige el dominio de esa naturaleza inferior. Algo que está en perfectamente consonancia con la ética aristotélica, que ve la tarea moral en el sometimiento de las pasiones a la razón; la paulina, que exige el sometimiento de la carne al espíritu; o la kantiana, que considera que las inclinaciones sensibles deben obedecer los dictados universales de la razón práctica.

El sentimiento espontáneo que muestra el deber ser de las relaciones con los semejantes (y, como diría Stuart Mill, aun con toda la creación sentiente)⁶ es el de *compasión*, por el que el ser humano, de forma espontánea se hace copartícipe de la necesidad y del sufrimiento ajeno. Este sentimiento, de nuevo por la mediación racional, se convierte en el principio y la norma de la solidaridad, la justicia y la misericordia.

Pero en la vida del hombre comparece, además, una tercera relación:

«Además de estos dos sentimientos básicos, existe todavía un tercero, irreductible a ellos, tan primario como ellos, y que determina la relación moral del hombre no con la parte inferior de su propia naturaleza, ni con el mundo de los seres semejantes a él, sino con algo especial, que el hombre reconoce como superior, de lo que no cabe avergonzarse, ni hacia lo que se puede sentir compasión, sino hacia lo que el hombre ha de inclinarse. Este sentimiento de veneración (piedad, pietas) o reverencia ante lo superior (reverentia) conforma en el hombre el fundamento moral de la religión y del orden religioso de la vida; abstraído por la reflexión filosófica de sus manifestaciones históricas forma la así llamada "religión natural"»⁷

Las normas de justicia y misericordia, basadas en el sentimiento de compasión, aunque por su *extensión* abarcan a todos los seres vivos, por su *contenido* no cubren todas las relaciones morales entre los seres vivos⁸. De hecho, la relación (tan básica e importante para toda la vida humana) de los niños con sus padres no puede ni reducirse a la justicia ni deducirse de la misericordia. Aquí el niño percibe inmediata e intuitivamente la *superioridad* de los padres sobre él y su propia *dependencia* respecto de ellos, lo que produce una relación de *veneración* hacia ellos y la obligación de *obediencia*. Es decir, aquí nos encontramos con una relación de inicial desigualdad, pues el niño no puede sentir conmiseración hacia

5 Una exposición sintética, que en parte reproduzco aquí, en: José M. Vegas, «Aprender a mirar. Los fundamentos de la moralidad en la filosofía de Vladimir Soloviov», en Ignacio GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE, *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, pp. 447-464.

6 Cf. John Stuart MILL, *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1984, p. 53-54.

7 Vladimir SOLOVIOV, *op.cit.*, p. 69.

8 *Ibid.*, p. 117.

sus padres, ni puede darse aquí verdadera reciprocidad, ya que el niño no puede exigir de los padres veneración y obediencia.

El amor infantil a los padres se basa en el sentimiento específico de «*pietas erga parentes*». Se trata de una desigualdad específica, distinta de las formas indebidas de desigualdad establecidas socialmente, que impiden la compasión y que son, por tanto, inmorales⁹. Aquí no existe posibilidad de comparación entre ellos y uno mismo, pues el niño no tiene el término de comparación necesario, ya que nunca ha experimentado el estado de aquellos cuya superioridad siente de manera inmediata.

EL PRINCIPIO MORAL DE LA RELIGIÓN Y EL PRINCIPIO RELIGIOSO DE LA MORALIDAD

Según Soloviov aquí se encuentra el núcleo originario de la relación y la experiencia religiosa. Las teorías que buscan el origen de la religión en el fetichismo o cualesquiera otros objetos (el sol, la luna, la sociedad, los deseos insatisfechos, etc.) olvidan que para «deificarlos» es preciso tener una noción de la divinidad que, como tal, no puede en modo alguno proceder de ellos. Para poder concebir el origen de la religión no hay que partir del hombre adulto, sino del niño y su sentido de dependencia respecto de la madre y después del padre, que posibilita formarse la idea de un ser supremo, la aparición de la veneración, el temor ante la fuerza ilimitada, la confianza del sentimiento de Providencia¹⁰.

La piedad filial se desarrolla a partir de ese núcleo como culto a los antepasados, del que surgen diversas formas de religión natural, y que se va ampliando hasta abarcar a la humanidad entera, como sujeto de una Providencia por parte de un Dios Padre de todos. Al descubrir en las relaciones paterno-filiales, y su extensión a la relación con los ancestros, se ve que no es en el temor de la muerte, como pretenden muchos¹¹ donde hay que poner el origen de la religión, sino en una relación positiva con la muerte: los que se han ido, padres y abuelos, se convierten en espíritus protectores, que dan lugar a ese estadio primitivo de la religión que es la religión de los ancestros.

Así pues, como el pudor respecto de la naturaleza inferior, y la compasión respecto de los semejantes, existe también un sentimiento específico que explica la relación del hombre con lo que se manifiesta como superior a él. La *relación filial* es el verdadero principio de la piedad religiosa, *el principio religioso de la moralidad* o *el principio moral de la religión*. Este núcleo es innegable, al margen de que se tenga o no fe religiosa; pues el reconocimiento de lo superior a sí no depende de la presencia o no de la fe, sino que es una relación (una dirección intencional irreductible, podríamos decir), que siempre se da en todo hombre, en cuanto dependencia de algo que supera su poder¹². Incluso quien niega a Dios, o niega una imagen de Dios en nombre de otra, o niega a Dios para afirmar alguna

9 *Ibíd.*, p. 119-120.

10 *Ibíd.*, p. 120-122.

11 Cf. David HUME, Diálogos sobre la religión natural XII.

12 Vladimir SOLOVIOV, *op.cit.*, p. 127.

forma distinta de lo superior, de lo que depende el hombre y que puede ir desde el Destino hasta la materia.

De hecho, Soloviov considera que el reconocimiento de lo superior a uno mismo no depende de creencias positivas determinadas, sino que en su *generalidad* es algo obligado para todo ser racional y moral, que, al esforzarse por alcanzar la meta de su vida, se convence necesariamente de que su consecución definitiva no se encuentra por completo en su poder; es decir, todo ser racional acaba por reconocer su *dependencia* de algo invisible y desconocido. Así pues, no es posible negar tal dependencia. Lo único que se puede preguntar es: aquello de lo que dependo, ¿tiene sentido o carece de él? Si lo que nos supera carece de sentido, si es algo casual, irracional, carente de valor, puramente fáctico y ciego, etc., entonces también las normas del autocontrol y de la relación justa con los demás pierden su sentido: hacer el bien tiene sentido sólo si es algo real, objetivo, en sí valioso, si hay un orden moral no ficticio o meramente aparente (que se reduce a función biológica, genética, etc.), es decir, sólo si existe Dios. De ahí que, en último término, todas las exigencias de la moralidad reciben su sanción racional de aquella tercera relación que abre al hombre a la dimensión religiosa: los dictados de la razón (autocontrol y solidaridad) tienen sentido si el bien que nos lo exige no es una ilusión subjetiva, sino que tiene un fundamento real que expresa la verdad: sin esta fe no se cree en el sentido de la propia vida, y esto significa renunciar a la dignidad del ser racional¹³.

Aquí es donde encontramos esa «fundamentación» religiosa de la ética, que no consiste en una deducción confesional de la misma, sino que se trata de una dimensión que descubrimos en la indagación de sus rasgos esenciales y específicos. En un cierto sentido, es una posición que recuerda a la que nuestro J.L. Aranguren defendía en su *Ética*, y que denominaba «apertura de la ética a la religión»¹⁴.

Al hablar de «fundamentación», nos referimos ante todo al nivel teórico en que se sitúa la reflexión filosófica. No se prejuzga el acceso intuitivo a los datos de la experiencia moral para cualquier ser racional, al margen de su fe religiosa o la carencia de ella. Se trata más bien de la explicación y el fundamento último de la experiencia moral. Es un hecho que, cuando se niega esta apertura de la ética a la religión, las más de las veces se niega también la existencia de un bien moral objetivo y absoluto, y se tiende a reducir la experiencia moral a hechos extramORALES y carentes de valor intrínseco, como la presión social, la proyección subjetiva de deseos naturales o la herencia genética. Parece claro que, en caso de que se niegue ese bien objetivo y absoluto de manera práctica o teórica, resulta

13 Cf. *ibíd.*, pp. 126-129. La cuestión del sentido de la vida y su dimensión moral la trata con detalle Soloviov en el Prólogo a la primera edición de esta misma obra: cf. *ibíd.*, pp. 19-32. En estas páginas el autor crítica el pesimismo teórico y práctico y las teorías insuficientes sobre el sentido de la vida (teorías esteticistas, extrinsecistas y subjetivistas). La afirmación del sentido de la vida como un dato real (contra el pesimismo) y de su correcta comprensión (frente a aquellas teorías) tiene como presupuesto necesario el bien intrínseco, universal y absoluto.

14 Cf. José Luis LÓPEZ-ARANGUREN, *Obras completas, vol. 2. Ética*. Trotta, Madrid, 1994.

muy difícil, por no decir imposible, explicar la especificidad moral y sus altas exigencias y dar cuenta del hecho moral en cuanto tal. Se lo puede percibir, sentir, aceptar y secundar, pero el hecho queda últimamente incomprendido, ya que las explicaciones reductivas, que hacen de él mera función o epifenómeno de hechos extramorales y empíricos, realmente no lo explican, sino que lo socavan, por más que los defensores de estas posiciones, *who are better than their principles*¹⁵, en la práctica se adhieran sinceramente a las exigencias morales del sentido común que sus teorías destruyen.

Parece una verdad de Perogrullo afirmar que es preferible una teoría que explica un fenómeno en coherencia con los datos de nuestra experiencia cotidiana, que no aquella que nos muestra que esos datos (tan evidentes en la vida cotidiana, como que hacer el bien tiene sentido) son pura apariencia, al tiempo que nos invita a vivir de manera incoherente, como si esa ficción fuera verdad. La explicación que de los datos primordiales de la moralidad ofrece Soloviov pertenece a las del primer género, y por eso nos ha parecido oportuno recordarla.

En la segunda parte de su *Justificación del bien*, titulada “El bien procedente de Dios”, Soloviov muestra la unidad de los tres principios morales, que echan sus raíces en la condición personal del hombre, por la que éste no se conforma con ser mero medio e instrumento de la perpetuación de la especie (la infinitud genérica), como sucede con los animales, sino que aspira a una infinitud (plenitud) individual y personal: “Yo no soy *género*, aunque proceda del género, yo no soy *genus*, sino *genius*”¹⁶. Como esto no está al alcance del individuo aislado, la procreación adquiere en el ser humano un nuevo sentido: en la sucesión de las generaciones no se conserva simplemente la especie, sino que ésta mejora en un movimiento de progreso material y moral, de perfeccionamiento personal y colectivo. La unidad de los principios morales consiste en que todos ellos, cada uno de una manera propia, expresa y fomenta la tendencia humana a la integridad: en la propia realidad natural y en la relación con los demás, que superen la dispersión y descomposición propias de la mera materialidad (la carne), hasta alcanzar la plena integridad y concentración en la inmortalidad y la incorruptibilidad, no sólo para sí, sino también para todos. Pero esta plenitud de bien no es sin más alcanzable para el hombre, aunque pueda concebirla como idea¹⁷. Pero no es tampoco un mero “ideal” utópico, irreal e inalcanzable¹⁸. Al contrario, a diferencia de lo que ocurre en los sentimientos de pudor y compasión, que nos abren a bienes reales pero no realizados plenamente, el sentimiento religioso de piedad tiene como objeto propio el bien supremo que está ya realizado de modo absoluto y pleno y como eternamente existente. No se trata del “producto” de ese sentimiento, sino del contenido dado en él, al margen de las ideas más o menos elaboradas que se

15 Cf. Clive Staples LEWIS, *The Abolition of Man*, Fount Paperbaks, Glasgow, 1978, p. 18; traducción española, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 27.

16 Vladimir SOLOVIOV, *op. cit.*, p. 182.

17 Cf. *ibíd.*, p. 194.

18 Un ideal meramente representado y que no puede ser realizado (al estilo de Kant o Fichte) o que no necesita realización (al estilo de L. Tolstoi) es para Soloviov “una palabrería que ni siquiera se merece una crítica” (*ibíd.*, p. 241).

puedan tener de él. Ese contenido incluye en sí una triple relación: 1) nuestra diferencia con él: la conciencia de la propia imperfección y negatividad; 2) nuestra imperfección nos hace conscientes de la perfección absoluta a la que nos unimos idealmente: la *imagen* de Dios en nosotros; 3) el deseo de perfección en nosotros y el movimiento de perfeccionamiento como fin de nuestra vida: *semejanza* divina. “Así pues, la plena actitud religiosa se articula lógicamente en tres categorías morales: 1) *imperfección* (en nosotros); 2) *perfección* (en Dios); 3) *perfeccionamiento* (o acuerdo de la primera categoría con la segunda) como nuestra tarea vital”¹⁹.

A partir de aquí, Soloviov muestra de manera convincente cómo en esta perspectiva no hay contradicción, sino armonía, entre el bien moral absoluto y el deseo de felicidad, por más que en este mundo (en el camino de perfeccionamiento) se hallen dislocados; y también que la tarea moral es inseparablemente individual y colectiva, y engloba por igual el sentido de la vida personal y el de la historia, en la que los seres humanos están llamados a realizar, por medio de su libre participación, el Reino de Dios. Este no consiste en la “conquista” por parte del hombre del estatuto divino (el hombre-dios), sino en la creación de las condiciones para que el Dios-hombre, ya manifestado históricamente en Jesús de Nazaret, vaya penetrando progresivamente todas las estructuras de la realidad humana, no sólo en el plano individual, sino también en el social e histórico. Esto supone tanto la libre cooperación del hombre, cuando el concurso de la gracia. La tercer parte de la *Justificación del Bien* realiza un análisis pormenorizado de todas esas dimensiones, en el que no podemos entrar aquí.

Las reflexiones de Soloviov permiten entender el papel peculiar que, en el Decálogo, entendido por muchos como una expresión típica de la moralidad natural, juega el cuarto mandamiento, que hace de puente entre los deberes para con Dios y los deberes para con los demás, en consonancia con esa mediación familiar de la experiencia religiosa. Queda aquí solo apuntada esta posibilidad.

CONCLUSIÓN

Tras esta exposición, forzosamente muy apretada y que pretende ser ante todo una incitación a la lectura directa de la obra del gran filósofo ruso, se nos dirá, muy probablemente, que por muy coherente que sean los resultados de su indagación, un planteamiento así no podrá atraerse el consenso (la aprobación o la aceptación) de la mayoría en nuestro tiempo, por lo que difícilmente será posible apoyarse en ella para responder a los problemas prácticos del mismo.

Pero, ¿debe acaso la filosofía buscar resultados que se derivan de la investigación de las cosas mismas, aunque, por motivos variados, no consigan atraerse el aplauso social, o aquellos otros que, también por motivos variopintos, alcanzan esos aplausos?

Se me permitirá terminar afirmando sin más que es esta última pregunta, y no la que abría esta intervención, la que se responde sola.

19 *Ibíd.*, p. 214.

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL EN K. LORENZ

MARCELIANO ARRANZ RODRIGO
Universidad Pontificia de Salamanca

No cabe la menor duda de que la finalidad que Konrad Lorenz persigue en muchas de sus obras es de índole moral, a la vista de la frecuencia con que en ellas habla de juicios de valor, de sentimientos éticos y estéticos, de responsabilidad, de la necesidad de implantar nuevos programas educativos y de la importancia de difundir nuevos valores. Él parece firmemente convencido de que el hombre es un sujeto moral, que, aunque muy condicionado por la biología y las tradiciones, es lo suficientemente libre como para asumir la responsabilidad de sus actos y la obligación de someter su conducta a normas y principios de naturaleza ética. Si no hubiese estado profundamente convencido de que el hombre puede influir de manera decisiva en su entorno y en el futuro de su especie, no se hubiese preocupado tanto de suscitar en él su sentido de la responsabilidad, ni hubiese insistido tanto en la necesidad de una reforma educativa¹. Por consiguiente, es al hombre a quien habrá que pedir responsabilidades en relación con el futuro de su planeta y de su especie.

Ahora bien, a la hora de explicitar el origen de las normas morales y, sobre todo, al tratar de fundamentar su carácter absoluto y obligatoriedad, lo que K. Lorenz nos propone se me antoja un tanto impreciso y poco convincente. Unas veces da la impresión de que las acciones humanas están determinadas por pautas de conducta genéticamente programadas. En otras ocasiones, los comportamientos parecen tener origen sociocultural, aunque su decantación y consolidación se deba a los mismos criterios selectivos que determinaron la permanencia de los comportamientos genéticamente programados. En ambos casos, la emergencia de las pautas humanas de comportamiento es totalmente aleatoria y su consolidación solo se debe a su utilidad para la continuidad de la especie.

1 "Todavía existe la esperanza de encaminar en otra dirección el destino de la humanidad. Pero, para que esto sea posible, es necesario que una nueva moral y juicios de valor verdaderamente humanos logren imponerse a las tendencias casi irresistibles y genéticamente programadas presentes en los hombres". Konrad LORENZ: *Der Abbau des Menschlichen*. München, Piper, 1983, p. 168. Abreviaré con *AM* a partir de ahora. Las traducciones de todos los textos que se citan son mías.

En realidad, la posición de K. Lorenz en relación con los condicionantes innatos de la conducta humana es bastante ambigua. En ocasiones reconoce que han dejado de ser adaptativos en las sociedades modernas y que, por lo tanto, deben ser eliminados o substituidos por otros más acordes con las nuevas condiciones sociales. Otras veces, sin embargo, se lamenta de la violencia que las actuales condiciones de convivencia y trabajo ejercen sobre un sistema de instintos, tendencias y sentimientos innatos, tan laboriosamente fijado a lo largo de la filogénesis y que tan útil había resultado en otras épocas para la continuidad de la especie. Y la verdad es que nunca queda demasiado claro si los elementos innatos del comportamiento humano deben ser mantenidos o eliminados.

En todo caso, no parece viable, ni creo que sea esta la intención de K. Lorenz, fundamentar la moral solo en pautas comportamentales innatas, tanto si tienen origen genético, como si son de origen cultural. Defender que la vida moral debería consistir en mantener y favorecer los comportamientos adaptativos para la continuidad de la especie, puede resultar muy útil, pero nunca dará lugar a una moral absoluta y universal, sino, todo lo más, a un código de conducta provisional, pragmático y utilitarista.

Es cierto que K. Lorenz también menciona con frecuencia juicios de valor, absolutamente universales y apriorísticos, en el más puro sentido kantiano de la palabra. Pero también es igualmente cierto que se confiesa incapaz de explicar su origen o de fundamentar su universalidad y absolutez:

"Nos está permitido especular sobre preguntas para las cuales no tenemos respuesta...Ya hemos dicho que existen innumerables cosas y procesos, perfectamente naturales, que escapan y siempre escaparán a las capacidades de nuestro aparato cognitivo"².

Es posible que sea así y que debemos renunciar para siempre a fundamentar una moral con pretensiones de absolutez. Sin embargo, también es posible que los resultados de nuestros esfuerzos fuesen diferentes, si partiésemos de premisas antropológicas distintas de las de K. Lorenz.

Y es que, según el etólogo austriaco, la filogénesis no está orientada hacia metas previamente determinadas. Lo que según él caracteriza a la cosmogénesis en general, y a la aparición de nuevas formas de vida en particular, es su carácter imprevisible³. Por eso se opone frecuente y vigorosamente a la creencia en un orden del mundo orientado a un fin⁴. Confiesa que, de manera instintiva, es totalmente contrario a la existencia de cualquier tipo de planificación en la filogénesis, ya que ello, además de acabar con la libertad humana⁵, tendría

² AM, 139.

³ Konrad Lorenz dedica a esta cuestión mucho tiempo y esfuerzo en sus obras. Por ejemplo en *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*. München, Piper, 1983, pp. 24-35. De ahora en adelante WGN. "El camino de la evolución está evidentemente dirigido por el azar". AM, 44. Otros textos en AM, 34 y 51 y, de modo especial, desde la página 17 a la 84 en esa misma obra.

⁴ AM, 21 ss.

⁵ "Aceptar la idea de un mundo finalísticamente determinado desde el principio y en todas las etapas de su desarrollo, excluye necesariamente cualquier tipo de libertad en el hombre". AM, 22

consecuencias desmoralizadoras para el hombre. Cree, incluso, que "la liberación de toda finalidad establecida de antemano, es esencial para la captación de los juicios de valor"⁶. Finalmente, aduce toda una serie de hechos que parecen contradecir la existencia de planificación en la Filogénesis⁷.

A lo largo de la cosmogénesis emergen, según K. Lorenz, novedosas formas de ser, totalmente imprevisibles en relación con las que las preceden. Ahora bien, novedad es, para él, sinónimo de irreductibilidad. Por eso piensa que el proverbio bíblico de que no existe nada nuevo bajo el sol es falso. La cosmogénesis es creadora, no solamente en el sentido de que hace aparecer cosas nuevas, sino también en el sentido de que tales cosas son irreductibles a las anteriores. K. Lorenz, por lo tanto, debería ser considerado como un emergentista, puesto que considera que las nuevas forma de ser son irreductibles a los componentes de cuya síntesis surgen. En otro sentido, sin embargo, debería ser considerado como un reduccionista, ya que en varios textos defiende la teoría de la identidad, al estudiar las relaciones de la mente con el cerebro. Y algo parecido ocurre cuando habla del alma en relación con la vida.

En opinión de K. Lorenz, el hombre debe ser considerado como un hijo de la tierra en el sentido más pleno de la expresión⁸. La especie humana, como cualquier otra forma de vida, no debe su existencia a un plan. Lo mismo que las demás especies, apareció de manera imprevisible en un proceso en el que lo único seguro parece ser la ausencia de reglas⁹. El hombre, por lo tanto, no es más que un efímero eslabón en la cadena sin fisuras que, desde las formas más primitivas de vida, conduce hasta los mamíferos antropomorfos¹⁰. Por lo tanto, no parece descabellado pensar que la evolución del hombre aún no ha concluido y que la actual especie humana no es más que un peldaño evolutivo provisorio hacia otras formas distintas de humanidad¹¹. Finalmente, el hombre no debería sentirse ofendido por la afirmación de que tanto él como sus preocupaciones, son completamente indiferentes para el universo¹².

Partiendo de estas premisas, es comprensible que K. Lorenz rechace, incluso con cierta violencia, la pretensión, a la que califica de impía arrogancia, de que el hombre pudiese ser "imagen" de Dios:

"Si tuviera que admitir que fue un Dios omnipotente el que planificó el ser humano, tal y como éste está representado por el tipo medio de quienes componen su especie, es cuando verdaderamente comenzaría a dudar de Dios. Si un ser tan malo y tan estúpido en su actuar colectivo fuese

6 WGN, 33.

7 Entre estos hechos menciona el mantenimiento de órganos y funciones inútiles o incluso perjudiciales; el carácter zigzageante del proceso filogenético; la frecuente aparición de callejones sin salida y la existencia de involuciones. AM, 20-56.

8 AM, 281.

9 AM, 84.

10 AM, 60 y 281.

11 AM, 281.

12 "Lo más duro de aceptar para el orgullo del hombre es que, tanto él como sus preocupaciones son absolutamente indiferentes para la marcha del mundo". AM, 21.

*verdaderamente la imagen de Dios, no me quedaría más remedio que exclamar: ¡Qué Dios tan triste!*¹³.

Sin embargo, y como ya dejamos indicado, K. Lorenz no puede ser considerado un reduccionista radical, ya que considera al hombre como algo peculiar en la naturaleza, irreducible a los antecedentes biológicos de que se origina¹⁴. Sobre todo, por su capacidad de pensamiento abstracto y lenguaje simbólico. Considera, por lo tanto, que la antropogénesis constituye un salto evolutivo, a pesar de no implicar la existencia de un alma inmaterial.

Ahora bien, si el hombre no es otra cosa que lo que K. Lorenz nos propone, no parece lógico lamentar la desaparición de la especie humana, en los patéticos términos en que él lo hace. Sólo si se parte del supuesto de que el hombre representa algo muy especial en la naturaleza, cosa que, como hemos visto, no está dispuesto a admitir, sería coherente el lamentar tan amargamente su desaparición. Pero si las fuerzas que dieron origen a la especie humana fueron las mismas que originaron los guijarros, no parece lógico conceder más importancia al hombre que a los minerales. ¿Quién sabe si después de nosotros no vendrán otras formas de vida menos egoístas y violentas, más capaces de armonía y belleza y, en definitiva, más felices?

Personalmente, creo que K. Lorenz hace un diagnóstico muy acertado de la actual situación de la humanidad y que las enfermedades y neurosis de que habla no son ficticias, sino muy reales. También juzgo acertados, aunque no suficientes, los remedios que propone. Pienso finalmente, que, a la hora de fundamentar una moral humana, probablemente no se puede ir más allá de lo que él hace, si se parte de ideas como las suyas sobre el lugar del hombre en el universo.

Pensadores como Platón, Aristóteles o Plotino, necesitaron saberse en relación con un absoluto, para fundamentar su vida moral e intelectual. Otros, sin embargo, como Demócrito y Epicuro, no compartieron esa necesidad, por considerar que el hombre era solo algo provisorio y pasajero.

También en nuestros días hay personas que necesitan del absoluto para poder vivir con sentido. Otras, sin embargo, declaran no tener problemas para instalarse cómodamente en lo finito, factual y provisorio. Y no solo se resignan a esa situación, sino que están convencidos de poder llevar una vida moral satisfactoria e incluso ser felices. Ahora bien, la experiencia me ha enseñado que quienes así piensan lo hacen desde una situación social en la que disfrutan de seguridad, opulencia, salud y, si se me apura, hasta de juventud. Y esa misma experiencia me ha enseñado que los defensores de estas ideas abundan menos en los lugares donde hay pobreza, se pasa hambre y no se respetan los derechos humanos.

13 *AM*, 285.

14 "La afirmación de que los procesos vitales son de naturaleza físico-química es completamente correcta...Pero la afirmación de que los procesos vitales no son propiamente otra cosa que procesos físico-químicos es evidentemente falsa...Los efectos engañosos del reduccionismo ontológico son aún más patentes si comparo otras dos afirmaciones...(Decir) que el hombre es un mamífero del orden de los primates es tan verdadero, como falsa es la afirmación de que el hombre no es otra cosa que un mamífero del orden de los primates". *AM*, 197.

Considero, por consiguiente, que, a la hora de fundamentar la moralidad humana, las cosas podrían cambiar significativamente, si se partiese de presupuestos antropológicos distintos de los de K. Lorenz. Por ejemplo, si se considerase a la especie humana como la meta de la cosmogénesis y se viese en el hombre un reflejo, todo lo pálido y lejano que se quiera, de un Ser Transcendente. O si en la armonía del todo se atisbase el rastro de una Inteligencia Ordenadora. No creo que estos presupuestos sean incompatibles con los hechos que observamos; ni tampoco que paralicen la acción humana, como K. Lorenz parece temer. A no ser que la actividad de la Transcendencia fuese interpretada en el sentido absolutamente determinista e inflexible en que algunos pensadores, entre los que está Lorenz, con frecuencia lo hacen.

La visión "trascendentalista" de las cosas no carece, ciertamente, de dificultades y requiere una buena dosis de fe para ser aceptada. Pero las dificultades de la visión naturalista y darwiniana que K. Lorenz hace suya, no son menores. Y exige, por supuesto, idénticas dosis de fe para ser admitida. En el fondo, y si se toma la razón humana como fuente última y única de conocimientos, puede que exista algo de verdad en la afirmación de que "nada, sería demasiado poco; Dios, sería demasiado"¹⁵.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

- Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen.* Borotha-Schöler. Manchen, Wien 1949 y DTV. 1985. *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros.* Barcelona, Labor. 1991.
- Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggresion.* Manchen, Borotha-Schöler. Wien 1963 y DTV. 1983. *Sobre la agresión, el pretendido mal.* Madrid, Siglo XXI. 1972.
- Ueber tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre.* Manchen, Piper. 1965. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana.* Planeta-Agostini 1984.
- Evolution and Modification of Behaviour.* Chicago University Press 1965. *Evolución y modificación de la conducta.* México, Siglo XXI. 1971.
- Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens.* Manchen, Piper, 1973. *La otra cara del espejo. Ensayo para una historia natural del saber humano.* Barcelona, Plaza y Janés, 1980.
- Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. Piper. 1973. Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada. Plaza y Janés. Barcelona.
- Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Manchen, Piper, 1983.
- Der Abbau des Menschlichen. Manchen, Piper, 1983.

15 Jean ROSTAND: *El hombre y la Vida.* México, FCE, 1973, p. 62.

LA ÉTICA DE UNAMUNO

ARMANDO SAVIGNANO
Universidad de Trieste (Italia)

1. LA FE CREADORA Y EL IDEAL QUIJOTESCO¹

El comentario a la vida de Don Quijote (1905), que constituye indudablemente un momento fundamental del itinerario de Unamuno, representa una *Weltanschauung*, basada en un original y paradójico enfoque hermenéutico. La forma del comentario, que permite llevar a cabo un diálogo interior, es obra de un espiritual más bien que de un intelectual, cuya actitud está marcada por el pesimismo trascendente y por la existencia trágica. Unamuno vislumbra en el caso quijotesco las líneas maestras del auténtico espíritu español y además la única posibilidad de elevarse a las alturas filosóficas, además de una potente incitación a abrazar una vida basada en el ideal ético, en el heroísmo trágico desde donde conquistar la gloria y la fama individuales y colectivas, en definitiva, la inmortalidad, que sólo una fe creadora basada en el querer fuerte puede en cierto modo garantizar. Don Quijote está invadido por una resignación activa, por una lucha titánica y utópica contra el mundo en busca del sentido último de la existencia y del propio destino. La crisis unamuniana ha encontrado su punto de llegada en el caballero de la fe, que es el héroe y la máscara, en fin, la figura simbólica, que ayudará a Unamuno a crear el propio mito y a reflejarse en él.

La conversión quijotesca por parte de Unamuno tiene también implicaciones socio-políticas, con especial atención por la cuestión española, que en esta época afronta más sobre un plano pedagógico-cultural y ético-social que sobre la vertiente eminentemente política, como había hecho en los ensayos de 1895. La posición unamuniana ante la cuestión española conoció dos momentos: uno marcado por la apertura a Europa sin renegar de la identidad nacional y el alma intrahistórica del pueblo; la otra, tras la crisis religiosa, centrada en la afirmación de que había que españolizar y africanizar Europa. En esta segunda fase, Unamuno afirma que es ineludible universalizar España más que europeizarla; por tanto, es necesario cada vez más españolizarse, ya que la universalidad, lejos de excluir las diferencias, las incluye. Este planteamiento fue vivamente criticado por Ortega quien veía en la europeización la solución de los males nacionales; de ahí la invitación a Unamuno a abandonar aquel “misticismo energúmeno” so pena del riesgo de un grave aislamiento de Europa. Unamuno, en cambio, apela a instancias

1 Miguel De UNAMUNO, *Obras*, Madrid, Escelicer, 1966-'71, 9 vol.

ético-religiosas. El disenso entre Unamuno y Ortega sobre el tema de España que, en definitiva, se refería más a la elección de los medios que de los fines, tuvo repercusiones también en sus consecuencias políticas, especialmente en la actitud de ambos ante el liberalismo. Aun compartiendo un liberalismo humanitario-pedagógico-cultural, había divergencia entre ambos sobre los métodos para alcanzar estos objetivos. La originalidad del liberalismo unamuniano consiste en el esfuerzo por transformarlo en una orientación espiritual, en un dinamismo ético. El liberalismo, más que un programa político, representa hegelianamente «el universal concreto de toda política histórica, es lo más comprensivo y a la vez más expansivo. Es la fórmula suprema del alma del hombre» (IX 1212). El *ethos* liberal, que fue predominante tras la crisis de 1897, aun caracterizándose en sentido eminentemente ético-cultural-religioso, no separó a Unamuno del empeño político militante, si bien él mismo reconoció que su vocación consistía en ser “agitador de espíritus” a fin de dirigirlos a plantearse las preguntas cruciales sobre el sentido de la vida y de la muerte. En definitiva, el modo de entender la política por parte de Unamuno es quijotesco.

A propósito de la interpretación original pero a un tiempo paradójica de la hazaña quijotesca, que tantas disputas ha suscitado entre los cervantistas, el mismo Unamuno (*Sobre la lectura e interpretación de Don Quijote*, 1905) se ocupó de sugerir las líneas maestras, involucrando hasta el mismo concepto de autor, ya que Cervantes es considerado sólo un mero instrumento. Por tanto, más que su autor, Don Quijote es inmortal y universal, puesto que existe realmente para siempre no sólo en el alma española, sino en definitiva en toda la humanidad. Don Quijote, que es el caballero de la fe, la encarnación del idealismo ético, es decir, del pesimismo trascendente, representa el emblema de la religión nacional. Es, de hecho, «el Cristo español, en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo» (VII 283). El Quijote histórico, el cervantino, no era sino «la hipóstasis y como el punto de partida» (I 1231) que cada uno podía hacer suyo a través del libre examen, de forma semejante a la hermenéutica bíblica. La religión quijotesca representa una síntesis entre el cristianismo evangélico propugnado por Harnack y la mística de la libertad desde donde poder realizar una reforma interior de España.

El caballero de la fe es el emblema del héroe que es «poeta en acción» (III 194), puesto que encarna la voluntad del pueblo (Hegel). Todo heroísmo tiene características agónicas; no por casualidad exclama Don Quijote: «Yo, Sancho, [...] nací para vivir muriendo» (III 213). A menudo el héroe vive en la soledad y es despreciado y burlado por el mundo. Pero su heroísmo y su suprema generosidad consisten en afrontar el ridículo, según el juicio del mundo. «El bueno no se resigna a disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios no de los muertos, sino de los vivos, pues para Él viven todos» (III 245). La misión de Don Quijote –más allá de las discutidas semejanzas con Ignacio de Loyola y Cristo– consiste en una religión no de la gloria sino de la inmortalidad, basada en la fe creadora que vive agónicamente. Don Quijote lucha «por la conquista del reino espiritual de la fe» (III 79), en confirmación de un equilibrio descubierto tras la crisis por parte de Unamuno.

Don Quijote no se cansa en convencer a Sancho para que se convierta en su escudero, el cual será invitado por el caballero a cambiar la codicia en ambición, la

sed de oro en sed de gloria. Sancho es el carnal, el Simón Pedro del Caballero, por el apego a la tierra, pero, poco a poco, gracias a la fe que le infundía el caballero, descubrió la atracción de la vida inmortal. Pero Sancho, que en resumidas cuentas representa a la humanidad, lejos de revestir los rasgos del ingenuo, puesto que cree sin pretender signos en la fe de su amo, simboliza aquella heroica locura en la sabiduría de la vida. Sancho y Don Quijote no representan la oposición entre el sentido común y el ideal, sino que constituyen un solo ser visto, por así decirlo, desde dos lados. Los comportamientos de Don Quijote y de su escudero están inspirados por Dulcinea, símbolo del amor, pero sobre todo de la gloria inmortal. La fe en la inmortalidad, es decir, en el triunfo final del bien, constituye el mundo moral, que en Unamuno asume valencias religiosas, ya que, en sintonía con la afirmación paulina, la fe quijotesca es necedad a los ojos del intelectualismo (III 119) y, de manera semejante a la interpretación kierkegaardiana de Abraham, es creer en el absurdo (III 120) racional. Don Quijote es, por tanto, el caballero de las virtudes, puesto que encarna el idealismo ético realizando acciones heroicas dejándose guiar no por el racionalismo, sino por la lógica del corazón. Lejos de ser un iluso, está convencido de que «la bondad nos eterniza» (III 245).

El quijotismo implica no sólo una ética basada en la fe creadora sino también una lógica y una epistemología. De hecho, no es la inteligencia, sino la voluntad la que construye para nosotros el mundo (III 252); es por tanto mero juego lingüístico una lógica no fundada en la fe creadora y cordial. Consecuentemente el tipo quijotesco es bueno *simpliciter*. Si existe una filosofía española es la quijotesca, «la de no morir, la de creer, la de crear la verdad» (III 233). Unamuno invierte, por tanto, la actitud positivista afirmando que «sólo existe lo que obra y existir es obrar, y si Don Quijote obra, en cuantos le conocen, obras de vida, es Don Quijote mucho más que histórico y real que tantos hombres, puros nombres» (III 132). Unamuno sustituye el adagio escolástico *operari sequitur esse* por el siguiente: actuar es ser, poder y querer.

La verdad existencialmente vivida es voluntad de verdad moral, que es posible distinguir de la ilusión. «Y de cuanto digo –afirma Don Quijote– verdadero seré yo». A lo que Unamuno comenta, por tanto, que «tal ilusión es la verdad más verdadera, y que no hay más lógica que la moral» (III 212). La moral quijotesca es antilegalista al estar fundada en la ley evangélica del amor (III 98) y en la «sana intención en el mundo de la libertad, en el mundo esencial de los anhelos íntimos» (III 218). De ahí la reformulación del imperativo categórico: vive de forma tal que merezcas ser inmortal e inmortalizar contigo al universo. No se trata sólo de un imperativo de gloria, sino de fecundidad, puesto que sólo el amor es fecundo y se expande como un don (III 245).

En la muerte de Don Quijote se revela el misterio de la vida quijotesca, cuya verdad última no consiste en la fama de gloria, sino en la bondad del corazón. «La raíz de tu locura de inmortalidad, la raíz de tu anhelo de vivir en los inacabables siglos, la raíz de tu ansia de no morir, fue tu bondad, Don Quijote mío» (III 245). No por casualidad Calderón de la Barca había sentenciado que el bien cumplido no se pierde ni siquiera en el sueño: «Y si la bondad nos eterniza, ¿qué mayor cordura que morir?» (III 245). Esta fe heroica es la herencia que Sancho se encarga de transmitir y perpetuar, ya que como él es bueno «no se resigna a

disiparse, porque siente que su bondad hace parte de Dios, del Dios que es Dios no de muertos, sino de vivos [...] El toque está en ser bueno, sea cual fuere el sueño de la vida» (III 245). La fe de Don Quijote se transmite a su heredero Sancho que se encarga de hacerla triunfar en la tierra y así Dulcinea, símbolo de la gloria, «os cojerá a los dos, y estrechándoos con sus brazos contra su pecho, os hará uno solo» (I 247). Por desgracia, no reinó en la España de Unamuno aquel heredero, sino la sobrina de Don Quijote, es decir, el espíritu temerario, renunciador, derrotado y sin ideales, invadido de la “peste del buen sentido”. Por eso Unamuno ha proclamado el ideal quijotesco con el fin de incitar al pueblo al despertar espiritual invocando la vía de la locura salvadora.

Tras la voluntad de vida de Schopenhauer, la voluntad de poder de Nietzsche, la voluntad de creer de James, la voluntad de inmortalidad constituye la actitud original de Unamuno, quien con razón puede afirmar haber nacido para comentar la vida de Don Quijote.

2. LA MORAL DE LA CREACIÓN HÉROICA

Nuestras acciones constituyen la 'prueba moral' del hambre de eternidad, gracias a la mediación divina. Por tanto, la síntesis práctica es representada por la ética, con la primacía de la vida respecto a la teoría y en consecuencia de la concepción de la historia en marcha hacia la salvación de la humanidad. La ética unamuniana presupone la crítica del protestantismo liberal y sobre todo de Ritschl en nombre del catolicismo(92), que subraya la supremacía de la escatología respecto a la misma ética pero rechaza la ascética monástica, que, según F. Loofs, implica el alejamiento del mundo y, por eso se opone a la vocación civil de Unamuno. La ética unamuniana, que es existencial, se caracteriza por el anti-intelectualismo (VII, 262). Unamuno critica además el formalismo kantiano y comparte las razones del corazón (Rousseau). «Siento que la virtud, como la religión y el hambre de no morir – y todo esto es al fondo la misma cosa – se adquiere más bien con la pasión» (VII, 280).

El hambre de inmortalidad simbolizada por Don Quijote, en lucha contra el destino y la muerte, constituyen el fundamento de la moral heroica (VII, 267). Se trata, todavía, de una desesperación llena de esperanza (VII, 469), fundada en el amor. Más que abandonarnos al histerismo, el sentimiento trágico representa una fuerte llamada a la acción en un arrebato de amor-compasión que, con ascendencias schopenhauerianas conjugadas con el catolicismo popular español (VII, 282), representa «la única medicina contra la muerte» (VII, 187). La compasión, «esencia del amor espiritual humano» (VII, 190) es signo de la finitud y al mismo tiempo hambre de trascendencia. En esta perspectiva, también la ética tiene alcances trágicos (VII, 187).

Aun rechazando el formalismo kantiano, que es abstracto, - Kant es el emperador de los pedantes (VII, 266) por su rigorismo - Unamuno se expresa en la forma del imperativo: «obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir (VII, 264). Debemos realizar el bien a fin de demostrar en la práctica que no debemos morir, o, como señala Sénancour en el Obermann: «Si es la nada lo que no está

reservado, hagamos que sea una injusticia» (VII, 267). Esta afirmación contrasta con la de Mefistofele: «Todo lo que nace merece hundirse ». Todavía Unamuno estima con Channing insuficiente el juicio individual en cuanto hay que considerar el juicio social para merecer la vida eterna.

El imperativo moral de eternidad implica, respecto a Kant, la voluntad de buscar la felicidad, no solamente el deber (VII, 266), en cuanto, si hay una finalidad, esta es «el hambre de más vida » (VII, 834). Por tanto la inmortalidad del alma es el postulado trascendente, porque la voluntad no pide solo autonomía, sino eternidad. Por tanto la religión es el fundamento de la ética. El amor-compasión rechaza el egoísmo para abrirse al egotismo, que perpetua la conciencia; el yo es, en esta perspectiva, una «categoría trascendente, universal y eterna» (VII, 360). El egoísmo es conservador, el egotismo es creador (IX, 261). La vocación humana - subraya Unamuno con Ritschl - va más allá del officium, entendido como profesión civil, por la que cada cual contribuye a la perfección de todos (VII, 267-268). Se trata, así, de la secularización del officium, que se antepone al claustro y a la vacación monástica para vivir en el mundo. No se trata de renunciar para dominar, sino al revés de dominar para renunciar (VII, 279) para llegar a una mayor libertad. Unamuno emplea expresiones paradójicas, cuando habla de 'mutua imposición' (VII, 275); en realidad se trata de ayudar al otro a descubrir su intrasferible vocación (III, 644 e VII, 273).

Nuestras acciones constituyen la prueba moral de la verdad del anhelo de eternidad. De ahí una concepción de la ética basada en el heroísmo y la vocación civil, inspirada en el protestantismo liberal. La ética social unamuniana se basa tanto en el liberalismo como en un socialismo *sui generis*, que por otra parte había aceptado durante su juventud, dando lugar a una política.

En la moral heroica, la virtud desempeña rasgos civiles e implicaciones socio-políticas, como; la solidaridad; la redención es común en cuanto la culpa es común (VII, 277). Respecto a Kierkegaard, Unamuno entiende en sentido ontológico-existencial el pecado, que implica la radical finitud del hombre. De ahí el elogio del trabajo, que representa la única consolación práctica de ser nacidos (VII, 271), según afirmaba el protestantismo más bien que el marxismo. El trabajo está al servicio del Espíritu. El amor por la obra bien hecha - decía E. D'Ors -, con diligencia y responsabilidad, no vale « por el Estado, tampoco por el dinero, sino por la sociedad y la vida (V, 939) y, en fin, por amor de Dios, o sea por amor de nuestra eternidad.

La 'moral de guerra' constituye la síntesis de la ética unamuniana, que se funda en estos principios: 1. Luchar con si mismos y contro el entorno para ganar el cielo, porqué esta lucha constituye la misma vocación personal. 2. Actuar una moral basada en la acción, según afirma Goyau - por el que obrar es vivir - y Troeltsch - por el que l'engagement implica agresividad y al mismo tiempo generosidad. 3. Vivir la moral como lucha interior, que según Unamuno constituye también l'actitud di Pascal. Esta ética de guerra funda la misma filosofía de la historia que, después de la crisis, abandona definitivamente las influencias hegelianas y marxistas, en nombre de la lucha por la personalidad. La verdadera alienación no es la económica, sino la existencial basada en la autorealización personal.

La vocación personal de Unamuno está en despertar los espíritus; con esta actitud, Unamuno es fiel: a Channing, por el que el progreso social implica la religión; a Sabatier, que subraya la cuestión social del problema religioso; a Ritschl Y Harnack, por lo que el Evangelio no implica una huida del mundo².

² Sobre Unamuno, cf. Armando SAVIGNANO, *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Granada, Comares, 2008, pp.37-67.

MIGUEL DE UNAMUNO: EL VALOR DE SER PERSONA EN LA ERA GLOBAL

JOSÉ MARÍA CALLEJAS BERDONÉS
Profesor de instituto. Doctor en Filosofía

Hace un siglo que apareció la obra de Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos*. Hoy quiero rendirle homenaje por dos razones, por agradecimiento personal, y por la vigencia de su filosofía como fuente, no sólo de humanización, sino de *personalización*. Veamos tres ámbitos de la persona: el íntimo, el sociocultural y el global.

1º) *Ámbito íntimo y personal*. *Del sentimiento trágico de la vida*, parece escrita para hoy, Unamuno al hablar del hombre de carne y hueso, se duele del llanto de Solón de Atenas por la muerte de su hijo y del pedante que le dice que llorar no sirve de nada, y escribe: <Claro está que el llorar sirve de algo, aunque no sea más que de desahogo... Y estoy convencido de que resolveríamos muchas cosas si saliendo todos a la calle, y poniendo a luz nuestras penas, que acaso resultasen una sola pena común, nos pusiéramos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo y a llamar a Dios... ¡Sí, hay que saber llorar! Y acaso ésta sea la sabiduría suprema... Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo los hombres individuales, sino pueblos enteros.> Y concluye: <Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, S. Agustín, Pascal, Rousseau, Obermann, Leopardi, Amiel..., Kierkegaard: hombres cargados más de sabiduría que de ciencia>¹. Ahora, me pregunto: ¿quién no ha tenido, alguna vez, un sentimiento trágico de la vida?, y ¿cuál es la *filosofía más o menos formulada* de la que habla Unamuno? Pues la filosofía que empieza con el sentimiento, trágico o no, de la vida que nos interpela a todos y a cada uno de nosotros, centrada en la persona singular y temporal, humana y divina, única e irrepetible que brota, en el hontanar de la vida, como un árbol de esperanzas.

1 Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*. En los hombres y en los pueblos., Madrid, Espasa-Calpe. Seleccionados Austral (prólogo P. Félix García), 1976, p. 38-9. (Textos entresacados).

Unamuno nos da la primera lección de sabiduría en persona en su Diario íntimo: <Conócete a ti mismo> decía la inscripción, y Carlyle dice: no, eres inconocible, ¡conoce tu obra y llévala a cabo! Y ¿cuál es mi obra? Hay algo más que conocerse, que obrarse (y llevar a cabo su obra) y que amarse, y es serse. Sete a ti mismo, sé tú mismo, y como eres nada, sé nada y déjate perder en manos del Señor>². Un buen conocedor de Unamuno, mi buen amigo Manuel Padilla Novoa, escribía: <Aunque el tono de esta obra –el Diario íntimo– se asemeja más a las Confesiones de S. Agustín, aparece, no obstante, en una de sus primeras páginas una frase aislada tan escueta como significativa. Dice tan sólo: “Leopardi, Amiel, Obermann”>³. Nótese que coinciden estos tres autores en ambas obras, pues hay una íntima conexión entre ellas: se unen en el diálogo interior de cada uno consigo mismo y, así, descubrir su forma de ser persona.

En los tiempos que corren de destrucción de la filosofía práctica, tanto en los hombres como en los pueblos, brota la pregunta radical de Unamuno:< *¿Para qué se filosofa?, es decir, ¿para qué se investigan los primeros principios y los fines últimos de las cosas? ¿Para qué se busca la verdad desinteresada? Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien, pero ¿para qué? Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscarle el punto de partida práctico y real, el propósito. ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes? ¿Qué busca con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar e ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?... La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre>⁴. Ahora bien: filosofa la persona con todo su ser, con sus virtudes y defectos, y desde su circunstancia íntima, cultural y global. En una palabra: filosofa la persona con nombre y apellidos.*

Mi trayectoria personal ha estado influida por esos interrogantes que despertaron mi vocación por la filosofía y la educación⁵. Sentí, como Unamuno:<El

2 Miguel de UNAMUNO, *Diario íntimo*. Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 195.

3 Manuel PADILLA NOVOA, “Presencia de Amiel en Niebla”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI (1986) 75. Manuel Padilla cita el libro de Alberto INSÚA, “Don Quijote en los Alpes”, y escribe: <Decíamos que Unamuno escribe Niebla en el mismo año que colabora para la obra de Insúa. Pero fijémosnos en el título: Don Quijote en los Alpes. Insúa ve en Amiel una personificación del héroe de Cervantes. Exactamente lo mismo que hace el autor vasco con Augusto, protagonista de Niebla... Así, pues Miguel de Unamuno identifica a D. Quijote con Augusto por la misma época en que Alberto Insúa hace lo mismo con Amiel>. E. F. Amiel fue profesor de Estética en la Universidad de Ginebra, se publicó a título póstumo su *Diario íntimo*, según Padilla Novoa, el médico y humanista Gregorio Marañón consideraba a Unamuno un ferviente propagador de este *Diario*.

4 Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, ibíd., p. 46-47.

5 José M^a CALLEJAS BERDONÉS, “Defensa de la Filosofía en el Bachillerato. Reflexiones desde mi experiencia”. *Diálogo Filosófico*, 84 (2012) 112.

ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico juicio, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana... Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida>⁶. Por eso, ahora en la página del libro de nuestra vida en la que nos encontremos, sea cual sea la circunstancia que la envuelve, nos exige *releerla* para volver al interior⁷ de nosotros mismos, o mejor dicho: **persona adentro**.

2^a) *Ámbito sociocultural*. La identidad personal no sólo se da en el plano íntimo, sino que se forma en la convivencia, y su enemigo público es el egoísmo del *cada uno a lo suyo*. Unamuno dice del individualista: <El “no hagas a otro lo que para ti no quieras”, lo traduce él así: yo no me meto con los demás; que no se metan los demás conmigo. Y se achica y se engurruña y perece en esta avaricia espiritual y en esta moral repulsiva del individualismo anárquico: cada uno para sí. Y como cada uno no es él mismo, mal puede ser para sí>⁸. De ahí que, otro gallo nos cantaría, si superáramos el individualismo y aprendiéramos a dialogar con la regla de oro de la moral: *respetar al otro como a ti mismo*. Es mérito de Unamuno resucitar la filosofía española al hablar de Joaquín Costa: <...Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía... brotó mi Vida de Don Quijote y Sancho y mi culto al quijotismo como religión nacional... Escribí aquel libro para repensar el Quijote contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta... Quise allí rastrear nuestra filosofía. Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos... Filosofía esta nuestra que era difícil de formularse en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista... de fondo materialista y pesimista>. En primer lugar, creo que el *Quijote* no es sólo, una escuela de diálogo de la filosofía española e iberoamericana, sino del diálogo intercultural en el mundo global. Unamuno vislumbró, en nuestra tradición humanística, una defensa de la persona frente a los poderes anónimos e inhumanos.

En segundo lugar, Europa volverá a sus raíces cristianas, a Unamuno y a Kierkegaard que dan soluciones distintas a su vivencia de la desesperación. Según la profesora danesa Katrine Anderson: <En Unamuno, la desesperación es una condición del hombre que le lleva al ansia de la inmortalidad como resultado de haber tomado conciencia de la trágica realidad de la vida que es su carácter mortal. Sin embargo, la desesperación le lleva a Kierkegaard por otro camino que, en vez de quedarse en el abismo de la desesperación, posibilita el salir de allí y constituir un yo más sólido y religioso... Para Kierkegaard la terrible tragedia de la vida

6 *Ibíd.*, p. 53.

7 Ismael QUILES, “Antropología filosófica insistencial”, <http://www.quilesfundersyosaber.org.ar/Home.html>, p. 61 versión digital (pdf). Ismael Quiles alude a Unamuno y San Agustín en su profunda *Filosofía In-sistencial* de la persona.

8 *Ibíd.*, pp. 236, 256, 257.

también es la inevitable muerte al final del camino, pero a través de una evolución que atraviesa varios estadios: el estético, el ético y el religioso, es posible comprender qué nos prepara el camino. En su Sygdommen til doden⁹ (La enfermedad hasta la muerte) describe como la desesperación de la vida se puede convertir en el carácter vital de la misma... Es decir, la desesperación puede llevar a una unión y consolidación del yo y es, por lo tanto, mucho más fructífera que en Unamuno. En éste último el gran problema sigue siendo la desesperación como una batalla interior en la que no hay ganador. El único personaje que sabe convivir con esta situación es Don Quijote de la Mancha.

En efecto, esta diferencia la confirma Unamuno: < ¿Es que la desesperación es algo genuinamente español? En cierto sentido creo que sí. No es la desesperación de un Pascal... un Kierkegaard..., es algo de esto, sí, pero es sobre todo una forma española de desesperación a base de esperanza. Es una esperanza desesperada, es la impaciencia de la esperanza, es acaso la esperanza sin fe. Es lo que José Ortega y Gasset llama la amencia quijosteca>¹⁰. Por esta razón, pienso que en la persona siempre anida una esperanza paradójica, a veces, escéptica. Ésta se convierte en la conciencia cristiana en íntima certeza, al ir en ella, solidariamente unidas fe, esperanza y caridad, como las encíclicas, Deus caritas est, Spe salvi, y Caritas in veritate, de Benedicto XVI.

Julián Marías, a propósito de la novela de Unamuno, escribe: <A Unamuno no le importa darnos un mundo –repito, en el sentido de las cosas-, sino personas>. Prosigue Marías: <Compárese la novela con la biografía. En ésta lo que interesa, sin posible equívoco, es la historia de una persona y la realidad, por tanto, de esa persona misma>¹¹. Los personajes de Unamuno se convierten en personas que nos interpelan, bien desde la narración novelística o el escenario dramático. Para él, el teatro es la puesta en escena de la moralidad: detrás del personaje hay

9 Soren KIERKEGAARD, “Sygdommen til doden” (La enfermedad hasta la muerte), *Vaerker i udvalg. Bind II: Filosofien og Teologen (Obras Selectas, Tomo II: El filósofo y el teólogo)*. Copenhague: Gyldendal, 1950, pp.240-292. Tesis Doctoral de Katrine Helene ANDERSON: *La relación entre relato y discurso filosófico en la literatura española: Baltasar Gracián y Miguel de Unamuno, dos modos de filosofar*. p. 268-9; http://eprints.ucm.es/view/people/Andersen=3AKatrine_Helena=3A=3A.html.

10 Miguel de UNAMUNO, “Sobre la tumba de Costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero”, en *Ensayos*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1918, volumen VII p. 209.

11 Julián MARÍAS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Selecciones Austral, Espasa-Calpe, introducción de Juan López-Morillas, 1980, p. 64, 71,79. En 1911, la inquietud de Miguel de Unamuno por la persona es central pues en una carta a Ortega, al preguntar éste por su salud, le responde: <Ya sabe usted mi único problema, el de la inmortalidad del alma en el sentido más medieval. Todo lo concentro en la persona. Lo grande del cristianismo es ser el culto a una persona, a la persona, no a una idea. No hay más teología que Cristo mismo, el que sufrió, murió y resucitó. Y sólo me interesan las personas. Si dentro de 10, 100, 1.000 ó 100.000 siglos nuestra tierra es una bola de hielo o un puñado de asteroides desiertos toda la ciencia, y la filosofía y el arte y etc., no valen nada>. “Epistolario completo Ortega-Unamuno”, Madrid, Ed. El Arquero, 1987, p. 101. Carta XXVI, 1911-IX-2. Fundación Ortega y Gasset, edición de Laureano Robles y A. Ramos Gascón; introducción de Soledad Ortega Spottorno.

una persona. Por último, el catedrático Ciriaco Morón Arroyo, analiza tres niveles de la obra, *Cómo se hace una novela*, y del tercero dice: <El autor, Miguel de Unamuno, ...redefine el sentimiento trágico como diferencia entre autenticidad personal y papel social; la vida como teatro –y cita a Unamuno–: <¿Es que represento una comedia hasta para los míos? ¡Pero no!, ¡es que mi vida y mi verdad son mi papel!>¹². De nuevo, pregunto: ¿cuál es nuestro papel hoy, como auténticas personas, en el teatro del mundo y de las redes sociales?

3ª) *Ámbito global*. Unamuno en, *Del sentimiento trágico de la vida*, dice que el Universo es Persona también, que tiene una Conciencia: <Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios>. Y se pregunta: <¿No es que acaso vivimos y amamos, esto es, sufrimos y compadecemos en esa Gran Persona envolvente a todos, las personas todas que sufrimos y compadecemos y los seres todos que luchan por personalizarse, por adquirir conciencia de su dolor y limitación?>¹³. Luego nos habla del Dios personal: <El Dios del amor... Ése en que crees, lector, es tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo y fue niño cuando tú eras niño, y fue haciéndose hombre según tú te hacías hombre... y es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre... y que es como tú, persona>. Esta meditación del valor en sí de la persona vincula a creyentes y no creyentes: tenemos que defenderla del hambre, la guerra, la injusticia y la violencia que destruye a tantas personas. Y defender su dignidad en la tradición de los defensores de los derechos humanos como Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. Así, surge la cuestión radical: ¿De qué nos valen todas las declaraciones de derechos humanos del mundo si no nos tratan como personas? De nada. Es urgente, de nuevo, defender el valor de la persona en la sociedad global.

Y por último, dice Unamuno: <Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío –que es lo mismo que hacerme suyo– es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana. El sentimiento de solidaridad parte de mi mismo... y de mi voy a Dios... y de Dios a cada uno de mis prójimos>¹⁴. Sin amor y sin solidaridad no hay persona, pues de ella brota el sentido que encuentra en Dios, su firme esperanza y su plena libertad. En el nombre va la persona decía Unamuno, por eso, recuerdo hoy, al profesor José Gómez Caffarena, persona entrañable para mí que, en su obra, *Qué aporta el cristianismo a la Ética*, se interrogaba: <¿Podemos, pues, en consecuencia: la aportación cristiana a la Ética ha de situarse precisamente en el amor? La

12 Ciriaco MORÓN ARROYO, *Hacia el sistema de Unamuno. Estudios sobre su pensamiento y creación literaria*. Capítulo V: Ser y escribir: consistencia de Unamuno y paradojas de la realidad. (Dedicado a la profesora María Dolores Gómez Molleda), Palencia, Cálamo Editorial, 2003, p. 114. Ver también de María Dolores GÓMEZ MOLLEDA, *Cristianos en la sociedad laica. Una lectura de los escritos espirituales de Pedro Poveda*, Madrid, Narcea, 2009. (Ex directora de la Casa Museo de Unamuno y Catedrática de la Universidad de Salamanca, y editora del libro-homenaje a Unamuno, con motivo del 50 aniversario de su muerte, *Diario Ya*, suplemento de Cultura, 31-XII-1986).

13 *Ibíd.*, pp. 132, 142-3

14 *Ibíd.*, pp. 162, 235.

respuesta es afirmativa... La palabra <amor>, tan central y valiosa en todas las culturas, admite diversidad de matices>. Al final, José Gómez Caffarena, lamenta la desigualdad entre pueblos desarrollados y subdesarrollados y se pregunta:< ¿Cómo no habrá de gozarse –el cristiano de hoy- si ve que otros tratan de practicar una Ética de amor o solidaridad aunque sin sus premisas religiosas?>¹⁵. Pues bien, termino diciendo que sí; un sí porque lo que nos une a todos es, sin duda, el valor de ser persona.

15 J. GÓMEZ CAFFARENA, *Qué aporta el cristianismo a la Ética*, Madrid, Fund. SM, 1991, p. 25, 91.

LA ÉTICA DE ARANGUREN, UNA ÉTICA DE LA VOCACIÓN EN LA ESCUELA DE ORTEGA

CARMEN HERRANDO
Universidad San Jorge

PALABRAS INTRODUCTORIAS

José Luis L. Aranguren publica *Ética*, su obra más conocida, y todo un clásico en la Filosofía moral en español, en 1958. Como él mismo relata en el Prólogo a la edición de 1986, «su texto, refundido, procede, en la realidad, de la Memoria que hube de presentar para mis oposiciones a la cátedra de Ética, que tuvieron lugar en 1955», año, por cierto, de la muerte de Ortega¹. La *Ética*, en la trayectoria vital e intelectual de Aranguren, viene a ser continuación de la labor emprendida años atrás con *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Si en una primera etapa de su quehacer intelectual se centra en la religión, hasta el punto de que su actividad es calificada por algunos estudiosos como «profesionalmente religiosa»², en la etapa en que la *Ética* ve la luz, sin abandonar la preocupación religiosa –estrechamente ligada en Aranguren al trabajo en el campo de la moral–, Aranguren se centra en el quehacer ético, por lo que esta etapa de su itinerario intelectual y vital puede calificarse de «profesionalmente ética», al coincidir, además, con su labor de catedrático en la Universidad de Madrid.

La ética de José Luis Aranguren se inscribe en una tradición cuyos principales eslabones son Aristóteles, santo Tomás y Xavier Zubiri, y donde, como hace ver Adela Cortina, también se puede incluir a Ortega o a Pedro Laín³; se trata de una de las tradiciones filosóficas más sólidas de las presentes en nuestro país.

1 Aranguren escribe lo que sigue en sus *Memorias*: «En septiembre de 1954 firmé las oposiciones, y el día 25 del mismo mes moría Eugenio d'Ors. Un año después, en octubre del año 1955, la presentación de los opositores se hacía al día siguiente del que acompañamos al cementerio el cadáver de José Ortega y Gasset». En *Memorias y esperanzas españolas*, Vol. 6 de las *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1997, p. 205.

2 Helio CARPINTERO, *Cinco aventuras españolas* (Ayala, Laín, Aranguren, Ferrater, Marías), Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 125.

3 Adela CORTINA, «Una ética estructurista del carácter y la felicidad. (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)», en *Isegoría*, nº 15 (marzo 1997), p. 93. «Una tradición, sin duda universal -escribe A. Cortina-(...) pero pensada, escrita, leída y hablada en español. Hoy la prolongan los miembros del Seminario Xavier Zubiri, muy especialmente Diego Gracia, Antonio Pintor, Antonio Ferraz, Antonio González, Germán Marquín, Jesús Conill y, por supuesto, el fallecido -asesinado- Ignacio Ellacuría, que

Aranguren es, así, discípulo de Ortega, que fue su profesor y uno de sus «admirables maestros» en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid durante los años de la Segunda República. La presencia del pensamiento de Ortega en la obra de Aranguren es evidente. «Ortega tiene plena razón al afirmar que lo moral pertenece al ser del hombre –escribe Aranguren: la vida humana, antes de ser honesta o inhonesta, es ya, siempre moral»⁴; éste va a ser el principal punto de encuentro. Pero si podemos hallar muchas otras huellas orteguianas en los textos de Aranguren y en su pensamiento en general, uno de los temas donde más claramente se ve esta influencia del autor de *La rebelión de las masas* es el de la vocación. Aranguren constata que, en cierto modo, la ética de Ortega es una «ética de la vocación», y dará buena cuenta de ello en una obra que, como *Ética*, vio la luz en 1958, aunque en aquel momento pasó casi desapercibida, a excepción del mundo intelectual más cercano a su autor: se trata de *La ética de Ortega*, publicada por la editorial Taurus, como primer libro de la colección *Cuadernos Taurus*.

Un año antes de la aparición de los dos libros mencionados de Aranguren (*Ética y La ética de Ortega*), en 1957, se había desatado una polémica en el mundo intelectual español, que condujo hasta el Índice de Libros Prohibidos a dos obras principales de Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. En este ambiente difícil y un tanto enrarecido, el profesor dominico Santiago Ramírez escribió un libro sobre Ortega, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona, 1958), con el que pretendía mostrar la heterodoxia del filósofo madrileño, destacando algunos de los que él consideraba grandes errores en su pensamiento. La intención del dominico y de quienes urdieron aquello era llevar las obras de Ortega al mismo lugar adonde habían ido a parar poco antes las citadas obras de Unamuno, y esto a sólo tres años de la muerte del filósofo madrileño. Pero las reacciones de algunos discípulos de Ortega, Aranguren entre ellos, no se hicieron esperar. Pedro Laín escribió «Los católicos y Ortega», un artículo que saldría en el número 101 de *Cuadernos Hispanoamericanos*, en mayo de aquel mismo año. Y Julián Marías, el discípulo por excelencia de Ortega, respondió con un libro: *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega* (Taurus, Madrid, 1958). La colaboración de Aranguren también fue destacada, y consistió en un libro pequeño pero enjundioso, titulado *La ética de Ortega*, donde ponía de relieve la centralidad de la filosofía moral en el pensamiento de Ortega, al tiempo que daba cuenta de un tema tan principal en las enseñanzas orteguianas como es el de la vocación. Como Aranguren escribe en el Prólogo de esta obra, el objeto de la misma «ha sido mostrar, desde un punto de vista no orteguiano, que cabe una lectura positiva de Ortega en el orden ético»⁵.

extrajo para la liberación de los pueblos oprimidos los beneficios de esta filosofía primera” (pp. 93-94).

4 José Luis L. ARANGUREN., *La ética de Ortega*, en el volumen 2 de sus *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1994, p. 515. Enrique BONETE, en *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (Tecnos, Madrid, 1989), sostiene que la verdadera inspiración filosófica de Aranguren no es tanto Zubiri cuanto Ortega, como destaca Javier MUGUERZA en el Prólogo (p. 15).

5 Prólogo a la segunda edición de *La ética de Ortega*, *op. cit.*, p. 506.

1. UNA ÉTICA DE LA VOCACIÓN

Es convicción de Aranguren que el término *vocación* pertenece al campo de la ética ya por sí mismo y de manera natural⁶. Y por eso mostrará que en Ortega, gran defensor de la importancia de la vocación en la vida humana, se puede hallar una verdadera filosofía moral, acorde a la que el mismo Aranguren estaba llevando a cabo dentro de la citada tradición occidental, donde también se inscribe Ortega. Se trataba, así, de presentar la ortodoxia del maestro para evitar la condena de sus obras, pero sobre todo para hacer justicia a una filosofía eminentemente rica y universal, que entonces ya era más conocida fuera de España que dentro de nuestras fronteras.

Pero conviene dar aquí unas pinceladas sobre el planteamiento más general que Aranguren tiene de la vida humana, deudor, en cierto modo, del de Ortega, para situar en él su idea de vocación.

En *Ética*, Aranguren se refiere a dos grandes divisiones de la moral: moral como estructura y moral como contenido, íntimamente relacionadas. Si el ser humano es constitutivamente moral porque es inteligente y libre, esta moralidad estructural en que el hombre consiste habrá de completarse con contenidos concretos, que serán los que configuren la moral propia de cada persona en particular. Aranguren afirma que este contenido moral proviene esencialmente de la idea de hombre vigente en cada época, idea ésta que se nutre «de elementos religiosos y de “inclinaciones” naturales –ligación a la felicidad, obligación a la ley moral natural, etc.–, así como de otros condicionamientos situacionales e históricos»⁷. Bajo la moral como contenido y bajo la moral como estructura, alienta la apertura de la moral a la religión, como una de las posibles respuestas al misterio que es el hombre.

Pero a la moral como estructura y a la moral como contenido ha de sumarse una tercera acepción de la moral, que es la moral como *actitud*, porque sin actitudes concretas, sin disposición para el hacer y sin acción puntual, queda la moral en poco menos que humo. Aranguren define *actitud* como «un talante no ya desnudo, sino informado y ordenado, penetrado de *logos*»⁸, es decir, como un estilo de vida que se configura con el talante de cada persona y con la herencia de la tradición social y religiosa en que la persona está inmersa.

La ética se definirse tradicionalmente como «la parte de la filosofía que trata de los actos morales»⁹. Pero los actos morales corresponden a lo que la Escolástica

6 «Pues la vocación no es algo que, como el turismo o el deporte, pueda simplemente ser considerado desde el punto de vista ético, con una consideración traída, por decirlo así, de fuera y aplicada externamente, sino que *vocación*, sin más, es un término que, por sí mismo, pertenece centralmente a la ética». José Luis L. ARANGUREN, *Remanso de Navidad y examen de fin de año*, Vol. 6 de las *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1997, p. 159.

7 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, en el vol. 2 de sus *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994, p.p. 215.

8 José Luis L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, en el vol.1 de sus *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1994, p. 225.

9 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, *op. cit.*, p. 301.

denominaba *actus humani*, esto es, los actos que realiza el hombre en cuanto tal, para distinguirlos de los *actus hominis* que el hombre no realiza como tal ser humano, sino *ut est natura quaedam*. Así, entre los *actos humanos* y los *actos del hombre*, sólo los primeros –los actos verdaderamente humanos– constituyen el objeto material de la ética porque sólo a su través se comporta el ser humano como lo que es: una persona, haciendo gala de su inteligencia y de su libertad, esto es, de lo que le define como ser humano, como persona. Y es así como el hombre va elaborando su vida, su vida moral –que viene a querer decir lo mismo–, de manera que ésta consiste fundamentalmente en ir llenando de contenidos específicos la estructura moral que configura a cada ser humano. «El hombre –escribe Aranguren– está puesto, pues, en la condición de decidir cuál va a ser su bien, de realizarlo en el mundo y de apropiárselo personalmente. Y en hacer todo esto rectamente es en lo que consiste la moral»¹⁰. La inteligencia y la libertad, bases de la estructura de la moralidad humana, son las que permiten al hombre obrar como ser humano, las que posibilitan los *actus humani*. «A través de los actos que pasan va decantándose en nosotros algo que permanece». «Y eso que permanece –añade Aranguren–, el sistema unitario de cuanto, por apropiación, llega a tener el hombre, es precisamente su más profunda realidad moral»¹¹.

Si el objeto material de la ética son los *actus humani*, el objeto formal de la misma es la vida, pero no tanto la vida en ella misma como lo que de sí mismo hace cada hombre con su vida. A lo largo de la vida, el hombre va forjándose un carácter. Es a este carácter o personalidad moral, que Aranguren denomina *êthos*, al que se refiere nuestro autor como objeto formal de la ética, y «consiste en todo aquello que hemos retenido y nos hemos apropiado en cuanto a nuestro modo de ser toca, viviendo»¹². Pero el *êthos*, carácter o personalidad moral, se construye en el hombre sobre una base dada, pues cada ser humano llega a la vida con una «naturaleza», con un «haber» dado. A esta naturaleza es a lo que Aranguren denomina *talante*, destacando su importancia para la ética, ya que el hombre tiene ineludiblemente que contar con él y operar sobre él. «El hombre, cada hombre –dirá Aranguren–, posee siempre un talante fundamental del que emergen cambiantes estados de ánimo. Todos nuestros actos acontecen desde un talante fundamental y también *en* este estado de ánimo»¹³. Sin la presencia del talante no puede entenderse el *êthos* como es debido.

«El talante es la materia prima, el *thymós* o fuerza que poseemos para la forja del carácter»¹⁴. Con el talante hay que contar, porque sobre él se edifica la personalidad moral en el curso del vivir, a través de todos y cada uno de los actos que configuran la vida humana. Como observa Aranguren, algunos hombres encontrarán en su talante un buen aliado para su trayectoria vital, mientras que otros tendrán que combatir su «mal talante»; en cualquier caso, unos y otros habrán

10 *Ibíd.*, p. 299.

11 *Ibíd.*, p. 307.

12 *Ibíd.*, p. 308.

13 *Ibíd.*, p. 396.

14 *Ibíd.*, p. 396.

de contar con su talante y tendrán que levantar su carácter moral contando con él y sobre él¹⁵.

La vida moral así entendida consiste en un proceso que va desde el *páthos* o talante hasta el *êthos* o personalidad moral. El talante equivale al temple de ánimo fundamental, al terreno desde el que se siente de manera espontánea y desde el que vive cada persona. Siendo así, aunque se trate del punto de partida del proceso de «moralización», el talante encierra ya una carga de moralidad que irá perfilándose a lo largo del vivir en la elaboración del *êthos*, que es ya plenamente moral. De manera que, como expresa Aranguren, «la tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es»¹⁶. Pero se trata siempre de un proceso único, cuya unidad de fondo no deja de subrayar Aranguren, porque la vida moral no es ningún amontonamiento de acciones, situaciones o sentimientos, al ser el hombre mismo «una unidad radical que envuelve en sí sentimientos de inteligencia, naturaleza y moralidad, talante y carácter»¹⁷. La vida moral es, así, una *totalidad indivisible*¹⁸. Y en esto precisamente consistirá la *vocación*.

Los conceptos de *kairós* u oportunidad y de *eukairía* o momento propicio para efectuar algo, ilustran también la vida moral, aportándole sus ritmos temporales. El *êthos* va forjándose a lo largo de cada instante, pero especialmente a través de los sucesivos *kairoi* o momentos favorables de nuestra existencia, que son los esenciales para la modelación del *êthos*. Como escribe Aranguren, «hay una tarea moral para cada una de nuestras horas y la tarea total, el *êthos*, tiene también su tiempo bien determinado, sus “días contados”»¹⁹.

La vida moral consiste en ir esculpiendo la propia personalidad moral, contando, desde luego, con el propio talante o sentimiento fundamental ante la vida. Talante y *êthos* se relacionan complementándose. El talante vendría a ser el barro con el que el alfarero elabora sus cacharros, o, utilizando el mismo ejemplo del que Aranguren se sirve, el cuero con que el zapatero fabrica botas, zapatos o zurrones. El talante es la materia prima; el *êthos*, la obra terminada para cuya elaboración la materia prima o talante es imprescindible. Unas veces, el talante resultará de gran ayuda porque facilitará el ser «trabajado»; otras, en cambio, este material primario será menos maleable, mas eso no debería, en principio, impedir la elaboración de un buen producto... Talante y *êthos*, pues, no sólo se complementan, sino que el *êthos* ha de montarse necesariamente sobre el talante, al ser éste una primera naturaleza (dada), y aquél una segunda naturaleza (elaborada).

El objeto formal de la ética es, en última instancia, no la vida, sino el carácter adquirido en ella. A la vida venimos con una ‘naturaleza’, con un ‘haber’ dado. A lo largo de la vida conquistamos un carácter, un ‘haber’ por apropiación, y éste es el que importa éticamente. Lo que se ha llegado a ser

15 José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, op. cit., p. 521.

16 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 480.

17 *Ibíd.*, p. 395.

18 *Ibíd.*, p. 468.

19 *Ibíd.*, p. 316.

con lo que se era por naturaleza, lo que en ella y sobre ella hemos impreso: el carácter.

*El carácter, éticamente considerado, es la personalidad moral, lo que al hombre le va quedando 'de suyo' a medida que la vida pasa: hábitos, costumbres, virtudes, vicios, modo de ser; en suma *êthos*²⁰.*

2. LA VIDA COMO QUEHACER.

Se comprende que lo expuesto tiene una relación muy estrecha con la idea de vocación; tanta, que en el pensamiento de Aranguren cabrían pocas distinciones de fondo.

El concepto de vocación que Aranguren extrae de la obra de Ortega tiene sus raíces en el carácter constitutivamente moral de la vida humana. «La moral –escribe Aranguren refiriéndose a unas conocidas palabras de Ortega– no es un “ornamento”, una “*performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser”, porque el hombre, cuando se comporta como hombre, es decir, inteligente y libremente, es siempre, haga el bien o el mal, constitutivamente moral. La moral está así anclada en la realidad misma del hombre»²¹. La moral pertenece al ser del hombre, a su estructura cardinal; y «todos los *actus humani*, es decir, los verdaderamente humanos, son *eo ipso*, morales», escribe Aranguren en *La ética de Ortega*²².

El hombre tiene que hacer su vida. No es como el animal, al que la vida, en cierto modo, le viene dada hecha. A diferencia del animal, el ser humano ha de elaborar su propia vida, ha de inventarla, y esto ha de hacerlo, además, necesariamente. El hombre es libre, y en su libertad es donde radica su moralidad; no se trata de ninguna idea abstracta, porque si miramos nuestra vida con detenimiento y hondura vemos que es ciertamente la realidad más elemental, al tiempo que comprobamos que es radicalmente verdad que al hombre no le queda más remedio que llevar las riendas de su vida. Se trata de comprender que, como afirma Ortega, el ser humano es libre *por fuerza*, pues ha de hacerse cargo de su vida si quiere verdaderamente ser un ser humano y vivir como tal. Y en esto consiste la clásica concepción orteguiana de la vida como *quehacer*: en que vivir se convierte para el filósofo madrileño en la tarea primera del hombre, y en la más importante; aquí está lo más central del pensamiento ético de Ortega. Y es desde

²⁰ *Ibíd.*, p. 480.

²¹ *Ibíd.*, p. 515. El texto de Ortega al que alude Aranguren es el siguiente: «Me irrita este vocablo, 'moral'. Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino». En «¿Por qué he escrito *El hombre a la defensiva?*», tomo IV de las *Obras Completas* de José ORTEGA Y GASSET, Revista de Occidente, Madrid, 1966⁶, pp. 72-73.

²² José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, *op. cit.*, p. 515.

esta visión de la importancia y la radicalidad del vivir desde donde Ortega redescubre la noción de *vocación*, que en su tiempo había quedado como apresada en el ámbito del mundo religioso. Esto dice el filósofo, al constatar la valía del término *vocación* y tratar de recuperarlo para incorporarlo así a su propio pensamiento:

Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin vocación, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma que en todo instante es nuestra vida.

Cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos «vocación»²³.

La visión de la vida como permanente práctica –que quiere ser plena– del verbo vivir, como profundización moral en la centralidad de construir la propia vida, queda así estrechamente vinculada a la noción de vocación. Porque la vocación y la vida no son otra cosa que el descubrimiento de la particular tarea moral de cada persona, de su quehacer y de su misión propios en la vida.

Pero el quehacer así entendido, aunque parezca sencillo, conlleva la gravedad de tener nada menos que vivir a la manera de uno, siendo fiel a la construcción del propio carácter, de la propia personalidad moral. En esto consiste la *vida moral* para Aranguren. Y tal quehacer no reside sólo en un mero estar ocupados de nosotros mismos, es decir, en *ocupación*, sino que es también y antes que nada *pre-ocupación*, porque como explica Aranguren en *La ética de Ortega*: «El hombre hace su vida no sólo porque material y libremente la ejecuta, sino también, más radicalmente, porque esa vida ha tenido que elegirla, prefiriendo entre las diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren a él, posibilidades que, por otra parte, no le han sido regaladas, sino que ha tenido que inventárselas él»²⁴. La vida se compone, así, de un quehacer por partida doble: el de inventarla o proyectarla, y el de *ejecutarla* o vivirla. Al hombre no le queda otro remedio que hacer su vida y responder de ella en cada acontecimiento de los que la van configurando. Ahí juegan la inteligencia y la libertad, que confieren esa moralidad intrínseca al ser humano y le introducen en el quehacer moral por excelencia que es el de vivir, pero no en un vivir de cualquier modo, sino en un arte de vivir la vida de manera verdadera o auténtica. Y este va a ser el elemento central de la ética de Ortega: se trata de que cada ser humano sea fiel a su proyecto fundamental de vida, que no es sino el de la vocación personal.

Pero, ¿qué es la vocación personal? Tal como la entiende Ortega, consiste en llegar a ser lo que cada persona está llamada a ser; porque todo ser humano guarda en sus entrañas esta llamada, que no siempre coincidirá con la vocación profesional –a la que estamos acostumbrados a llamar vocación–. Tanto para

23 Citado por José Luis L. ARANGUREN en *La ética de Ortega*, pp. 531-532: de las Obras Completas de Ortega y Gasset publicadas en Revista de Occidente (II, p. 649, y V, 138, respectivamente).

24 José Luis L. ARANGUREN, *La ética de Ortega*, p. 526., p. 516.

Ortega como para Aranguren, se trata de ir descubriendo tal llamada personal en el transcurso del vivir, para vivir y ser eso que descubrimos que tenemos que ser. Así lo explica Aranguren:

Cada cual debe cumplir unas mismas normas, válidas para todos; pero cada cual las cumple con su peculiaridad y modo propios. Y más allá de toda norma dada está la misión concreta de realizar nuestra vocación, es decir, aquello que nadie, salvo nosotros, puede realizar, y para lo cual nos ha puesto Dios en el mundo; y al hacer (facere) esa obra objetiva que es nuestra misión, nos hacemos (agere) a nosotros mismos²⁵.

Para Ortega, el imperativo supremo de la ética es el de Píndaro: *Llega a ser el que eres*. Ahí queda claramente plasmada la realización de nuestra vocación o misión. De manera que, como afirma Aranguren, la ética orteguiana comprende claramente un *êthos de fidelidad a uno mismo*, que es lo mismo que decir un *êthos de la autenticidad*²⁶. Esta autenticidad está ya comprendida en la misma vida, cuando nos referimos a la vida del hombre, porque la vida humana tiene una estructura moral: la moralidad es intrínseca a la persona, y fuerza al hombre a esa fidelidad a sí mismo, sin la cual, sencillamente, se plegaría a su parte «natural» y no llegaría a ejercer como persona, como el ser moral que es. Tocamos aquí el problema central de la Antropología, que es el de la unidad radical del hombre, al que Ortega podría responder con una de sus expresiones más conocidas: *Yo soy yo y mi circunstancia*, que aparece ya en su primer libro: las *Meditaciones del Quijote*, de 1914. Los ingredientes de mi vida como realidad radical son para Ortega estos dos: el yo y la circunstancia que le envuelve. Esto quiere decir que, en palabras de Aranguren, «yo no soy solamente eso que hemos tomado hasta ahora como mi ser, lo que hago o estoy haciendo de mi, sino también mi circunstancia, la circunstancia desde la que proyecto y realizo ese quehacer, una parte de la cual es, naturalmente, mi circunstancia biológica»²⁷. Aquí queda plasmada de nuevo la noción de vocación. Y si esto es así, la mayor infracción ética que pueda cometer un ser humano será, desde esta perspectiva, la infidelidad a esa vocación o misión²⁸.

La ética de Ortega es, pues, una ética de la vocación porque Ortega entiende la vida moral como fidelidad a la propia llamada, al proyecto fundamental que cada hombre alberga en sus adentros. Pero hay un matiz que diferencia esta ética de la vocación de la ética de la vocación que propone Aranguren. Es una cuestión como de repartición de los tiempos. Aranguren encuentra que, en Ortega, la idea de vocación es demasiado deudora del concepto religioso clásico de vocación, mediante el cual viene a entenderse la vocación como una llamada que el hombre siente en su interior, en un momento dado y de una vez por todas. Como si la conciencia de su ser verdadero le fuera revelada de manera puntual y definitiva, en un ejercicio de atención extrema o a través de alguna suerte de revelación. Para Aranguren, sin embargo, resulta claro que esta conciencia la va adquiriendo el

25 *Ibíd.*, p. 529.

26 *Ibíd.*, p. 518.

27 *Ibíd.*, p. 517.

28 *Ibíd.*, p. 529.

hombre mientras vive: «Sólo al hilo de la vida concreta de cada cual y de las sucesivas circunstancias, elecciones y actos que la van configurando, que la van “comprometiendo”, cobra perfil definido y cabal esa vocación que, considerada como “llamada”, oída pasivamente, me parece hartamente abstracta»²⁹. Es, así, fundamental tomar en consideración el conjunto de la vida humana, y más tratándose de la vida moral, cuya unidad radical se ha puesto de relieve. Pero no es menos importante tener en cuenta que, como observa Aranguren, la vida moral o, mejor, el ser moral –que es el que está llamado a llevar a cabo todo ser humano, toda persona–, «no puede realizarse, ni siquiera percibirse, sino en los actos y los hábitos morales»³⁰, es decir, en cada una de las acciones de las que se compone la vida, en su propio transcurrir. Aranguren no deja de reconocer, sin embargo, que en el conjunto de la filosofía de Ortega es tan fuerte la consideración de la vida como *quehacer*, que este aspecto puntual de la vocación humana que se acaba de señalar pierde casi todo su peso ante la fuerza de la idea de un *quehacer* que lleva a articular la noción de vocación en torno a la circunstancia vital, otra noción eminentemente orteguiana. La ética de Ortega no es, por lo tanto, según Aranguren, ni una ética vitalista –como parecería corresponder a sus propios planteamientos filosóficos– ni una ética existencial, sino una ética para la vida, pensada para encauzar y dirigir la propia vida, enraizada en el mismo ejercicio de vivir. Se trata, como se ha dicho, de una ética de la autenticidad o de fidelidad al propio *quehacer* vital. Y su virtud fundamental es la magnanimidad, una virtud que ocupa un lugar importante en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, y que consiste en «sobreabundancia de vida psíquica y espiritual [y en] la capacidad y el entusiasmo para acometer grandes empresas», con palabras de Aranguren³¹.

*Nuestro tiempo no hubiera nunca inventado estas dos palabras: magnanimidad y pusilanimidad. Más bien lo que ha hecho es olvidarlas, ciego para la distinción fundamental que designan. Desde hace siglo y medio todo se confabula para ocultarnos el hecho de que las almas tienen diferentes formatos, que hay almas grandes y almas chicas, donde grande y chico no significan nuestra valoración de esas almas, sino la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas; vivir es para uno y otro una oposición de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias*³².

Defendiendo la ética de Ortega de las acusaciones a las que la sometió por aquellos años el padre Ramírez, a cuyas denuncias –recuérdese– responde Aranguren con el librito *La ética de Ortega*, conviene destacar algunos aspectos generales de la ética de Ortega que pueden ayudar a entender la situación. Aranguren se explicará diciendo que Ortega nunca escribió –ni tuvo la intención de hacerlo– un libro de ética, con lo que la ética del filósofo madrileño por fuerza habría de tener una expresión insuficiente. Se refiere también al «giro polémico»

29 *Ibíd.*, p. 532.

30 *Ibíd.*, p. 533.

31 *Ibíd.*, p. 524.

32 Citado por José Luis L. ARANGUREN, en *La ética de Ortega*, p. 523.

que presenta el pensamiento de Ortega, constatando, por lo demás, que cuando se escribe y se habla de forma polémica se tiende a ir más lejos que en una reflexión objetiva (y Ortega –explica Aranguren– había sido «demasiado kantiano para, una vez abandonado el kantismo, poder ser imparcial y enteramente justo con él»)³³. Y a estos aspectos añade Aranguren la nota de exageración que suele aparecer en el estilo de Ortega... Lo que, según Aranguren, hay en la obra de Ortega es una ética más demandada que, de hecho, elaborada. Y así viene a justificar esta carencia en cuestiones éticas que el padre Ramírez tanto habría de reprochar a la obra de Ortega.

Pero, además, Aranguren deja claro que si Ortega se ha referido poco a la ética en sus escritos y en su misión de filósofo, se ha debido a que «su obra filosófica entera constituye [...] una metafísica ética: precisamente porque, en su filosofía, metafísica y ética aparecen fundidas»³⁴. En este punto, Aranguren recuerda a un padre Ramírez escandalizado de que Ortega posponga el *deber ser* al ser, que «el “deber ser” tiene que fundamentarse en el “ser”, [y] la ética en la metafísica»³⁵, y que por eso mismo no deja de ser parcial el punto de vista del jurista o del moralista estricto. Para Aranguren, resulta claro que, en cierto sentido, Ortega vuelve a una ética metafísica fundada en la realidad y no en un «abstracto e hipostasiado» *deber ser*, porque su filosofía está centrada en la vida, en los actos de la vida que dan lugar a la manera de ser de la persona. La moral de Ortega es así una moral de la perfección, y no del deber, pero también moral de la autenticidad y, en este último sentido apuntado, moral del modo de ser.

3. MÁS CONSIDERACIONES SOBRE LA VOCACIÓN EN ARANGUREN

En un artículo de 1961, «Ética de la vocación», Aranguren se propone aclarar el concepto de vocación, esta vez en relación con el concepto de *êthos*. Y muestra que la vida moral como fidelidad a la vocación se corresponde con la vida moral entendida como elaboración del propio *êthos* o personalidad moral, porque ésta responde, en última instancia, a una fidelidad al ser que es cada persona. Entre los actos concretos con que va tejiéndose cada vida y la radical unidad que le confiere sentido, el hombre va elaborando su propio carácter moral, fiel a la llamada que siente en lo más hondo de sí mismo, y que va descubriendo en los diversos eslabones de su vida. «Esa figura ética de nuestra vida –escribe Aranguren–, en cuanto considerada *a posteriori*, esto es, en cuanto ya realizada, es lo que llamo el *êthos* o personalidad moral. Pero en cuanto considerada *a priori*, en proyecto, en vías de realización es justamente el tema de la vocación»³⁶. *Êthos* y vocación se conjugan así en la vida humana partiendo de la unidad radical de la misma. Como escribe Aranguren en *Ética*, «éticamente soy, en principio, mi vocación, el yo radical que no elijo, pero al que puedo ser fiel o infiel»³⁷. Y ese yo radical al que,

33 *Ibíd.*, p. 528.

34 *Ibíd.*, p. 526.

35 *Ibíd.*, p. 527.

36 José Luis L. ARANGUREN, *Remanso de Navidad y examen de fin de año*, op. cit., p. 160.

37 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, p. 331.

para construir mi propia vida moral, habré de ser fiel, hunde sus raíces en una *religación*, en virtud de la cual queda el ser humano como sujeto –misteriosamente sujeto– a su propia existencia. Es la misma estructura moral del hombre, por la que se encuentra atento y como volcado en la realidad, la que le otorga fuerzas para llevar a cabo este proceso de realización personal consistente en construir su propio *êthos*. A esta versión constitutiva de la persona a la realidad, la llama Xavier Zubiri, el maestro de Aranguren, *religación*. Se trata de la dimensión más honda de la personalidad, y donde la realidad moral del hombre (inteligencia y libertad) se abre a las raíces de la existencia y al barrunto –o a la búsqueda abierta, en tantos casos– de la trascendencia, en un sentido hondamente religioso. Aquí es donde el ser humano se encuentra con el misterio de su existencia y con el enigma de su porqué. La Antropología filosófica de Zubiri le resulta esencial a Aranguren para llegar a la raíz más honda de la realidad humana.

Aunque da mucha importancia a la noción de vocación, Aranguren está lejos de profesar lo que denomina una «mística de la vocación». Considera que la vocación se forja con el azar, el carácter y el destino, y al hilo de lo cotidiano, en el curso mismo del vivir. Precisamente ahí, en la realidad concreta de cada acontecimiento, es donde cada persona descubre signos de la realidad existencial que contiene su vivir, y que en tantas ocasiones llevará a cultivar su dimensión religiosa. Esta presencia de la religación se deja notar con claridad más grande al considerar la vida en su unidad radical, que es lo que en última instancia le proporcionará una fuente de sentido, ligada, cómo no, a la propia vocación.

Aranguren atribuye a la vocación ética del hombre las siguientes características:

a) No está configurada de antemano, sino que se da «en situación», de manera que sólo al hilo de la vida cotidiana de cada cual y de los acontecimientos y decisiones que la van construyendo, y con los que la persona se va comprometiendo, cobra figura propia.

b) Es siempre problemática porque, de entrada, plantea la difícil cuestión intelectual de la determinación del proyecto fundamental, y esto no depende, sin más, de la intención de quien lo lleva a cabo ni de su buena voluntad, sino que se halla en función de saber indagar en la propia vida y en los acontecimientos que la surcan, con una mirada prudente.

c) También es problemática porque la tarea ética no sólo consiste en *proyectar* adecuadamente, sino en realizar cumplidamente el proyecto; pero en muchas ocasiones el hombre desconocerá si lo llevado a cabo era verdaderamente su propio proyecto fundamental. Como dice Aranguren, «nuestra tarea ética tiene que ser *lograda*, pero puede ser *malograda*, por fallo en el *aceptar* lo que debíamos hacer o por haber retrocedido ante las dificultades, por falta de ánimo, por fallo moral ulterior, etc.»³⁸. Vivir, y vivir moralmente, siempre es un riesgo.

d) El quehacer ético tiene como meta el ser del hombre, puesto que el ser humano ha de hacerse a sí mismo. Pero esto sólo es posible en la medida en que también se van haciendo cosas. Este hacerse a uno mismo pasa forzosamente por lo

38 José Luis L. ARANGUREN, *Ética*, p. 470.

que el hombre haga en la vida y en la sociedad en la que vive. Aranguren destaca el *agere* y el *facere*, la *praxis* y la *poiesis*, como aspectos de una misma realidad; y afirma que «es en la entrega a un quehacer, siempre social, como el hombre puede alcanzar su perfección»³⁹.

Junto a la vocación en sentido ético, Aranguren considera, como no podía ser de otra manera, la vocación propiamente religiosa, que no por pertenecer a un orden sobrenatural queda exenta de las características citadas. Y subraya una y otra vez esa característica de toda vocación personal que es la de ser una búsqueda tan larga como la vida, hecha a base de elecciones y de renunciadas, y que se va revelando a cada persona en cada peldaño de su vivir, no sin desconciertos y sin dolor. Por ser persona, todo ser humano tiene una vocación personal; y sobre esta vocación se alzarán a veces la vocación profesional, de la que no se ocupa Aranguren en este contexto; esta vocación profesional habrá de estar edificada sobre la otra, injertada en la llamada fundamental a ser que tienen todas las personas. Pero sin olvidar que este proyecto vital sólo sobre la realidad se construye; de ahí la centralidad de la noción zubiriana de *religación*, que requeriría más detenimiento por su complejidad metafísica y su hondura. Por eso escribe Aranguren: «He aquí por qué las vocaciones prematuras o abstractas, forjadas a espaldas de la realidad, son vanas, no son tales vocaciones. Lo que el hombre ha de hacer y ser se va determinando en concreto, a través de cada una de sus situaciones; nuestra *praxis* ha de tener siempre un sentido, pero a veces la dimensión más profunda de éste sólo se revela a través del tiempo; por eso hay que saber escuchar, a su hora, pero no antes, “lo que el tiempo dirá”»⁴⁰. La intensidad del quehacer de vivir es tal, que sólo al final del camino de la vida, esto es, a la hora de la muerte, puede decirse que el hombre ha concluido su búsqueda.

* * *

La vocación en Aranguren tiene que ver, claramente, con el sentido de la propia vida, que se adquiere al llevar a cabo la tarea de construir el *êthos*, carácter o personalidad moral, partiendo de la materia prima que es el talante, y contando con la realidad temporal e histórica de cada persona. En esta actitud, que no es otra que la de vivir conscientemente y en plenitud, sitúa Aranguren la vocación como el porqué y el para qué en torno al cual van girando nuestros actos, como el auténtico sentido de la vida humana, que se descubre viviendo:

Si tenemos presente que el objeto último de la moral no son los actos tomados uno a uno sino el êthos o personalidad moral unitaria, y puesto que la vida moral es tarea, quehacer y realización de mi vocación o «esencia ética», claro está que lo primero que ha de hacerse es determinar en concreto y día tras día, al hilo de cada situación, mi vocación o tarea, lo que tengo que hacer (porque nuestro ser resulta de nuestro hacer y nos hacemos a través de lo que hacemos)⁴¹.

Así lo presenta en las últimas líneas de su *Ética*, a modo de conclusión:

39 *Ibid.*, p.471.

40 *Ibid.*, pp. 469-470.

41 *Ibid.*, p. 427.

*El sentido de la vida y lo que, a través de la existencia hemos hecho y estamos haciendo de nosotros mismos, y no sólo cada uno en sí, sino también de los otros, porque somos corresponsables del ser moral y el destino de los demás: he aquí el tema verdadero, unitario y total de la ética*⁴².

Por eso, para Aranguren, más que en quehacer, como hemos visto que lo es para Ortega, la vida consiste en *quehacerse*. «La vida, como ha hecho ver Ortega – escribe –, es quehacer, pero el quehacer, éticamente es *quehacerse*»⁴³. El hombre tiene que hacer su vida, pero además ha de *hacerse a sí mismo*, tiene que edificar para sí una personalidad moral, un carácter –su propio carácter personal–, y hallar en esta tarea un sentido singular de su vivir; esta es precisamente su vocación personal.

La ética de Aranguren es, así, una ética de la vocación, pero porque pone a la vocación en el núcleo mismo de su visión de lo ético, como elemento integrante y central de la vida moral, y no en el sentido en el que, por ejemplo, se denomina «ética del deber» a la ética kantiana. En el caso de Ortega ya se ha indicado que no fue intención suya escribir una ética, pero aun así, tampoco habría que incluir la suya en estas *éticas en genitivo*, por así llamarlas, porque, como hace ver Aranguren, se trata de un pensar ético bien anclado en el ser, al estarlo de hecho en la vida.

Se puede afirmar, así, que el tema de la vocación forma parte central de la ética de José Luis L. Aranguren, y que en esta cuestión Aranguren es también deudor de Ortega, al considerar como él el aspecto de la centralidad de la vida y la prevalencia en ésta del ser sobre el deber; prevalencia de orden ontológico y de raíz metafísica. Los dos autores invitan al hombre de hoy a tomar las riendas de su vida desde la grandeza y la responsabilidad de ser personas, y a recuperar los valores que nos hacen más humanos, para lograr un mundo más justo y más habitable.

42 *Ibíd.*, p. 502.

43 *Ibíd.*, p. 184.

MIRADAS: KIERKEGAARD Y LÉVINAS

ÁNGEL VIÑAS VERA SS.CC.
Universidad Pontificia Comillas

El objeto de la presente comunicación es retomar la mirada que Levinas tuvo en el año 1964¹, con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard, sobre éste. La idea de subjetividad, la manera de comprender la creencia y, últimamente, la visión del estadio ético impedía a Levinas hacer un balance totalmente positivo de Kierkegaard. La diversa interpretación de Abraham ponía a las claras las semejanzas y diferencias en la manera de concebir lo ético y su relación con lo religioso. En el 200 aniversario del nacimiento de Kierkegaard, quiero repensar la mirada de Levinas sobre aquél e intentar mostrar cómo la manera de entender la relación del estadio ético y la singularidad del estadio religioso en el filósofo danés puede ayudar a intentar pensar radicalmente la ética.

En un primer momento expondremos lo que nos dice Levinas sobre Kierkegaard. Seguidamente veremos cómo analiza Kierkegaard la figura de Abraham en lo que se refiere a las valoraciones anteriormente expuestas. En último lugar, reaccionaremos a las miradas y posiciones expuestas.

1. LÉVINAS SOBRE KIERKEGAARD

Lévinas expresó su valoración sobre Kierkegaard en el año 1964 con ocasión de un congreso que convocó la UNESCO para celebrar el 150 aniversario del nacimiento del filósofo danés. Quedó fijada en dos textos²: *Existencia y ética* y *A propósito de "Kierkegaard vivo"*.

¿Qué le debe la filosofía a Kierkegaard según Lévinas?

En primer lugar y como clave es la idea de *mantener la subjetividad humana – y la dimensión de interioridad que ella abre- como absoluta, como separada*³. Para Lévinas, Kierkegaard ha mostrado y defendido frente a Hegel y todo intento de sistematizar, al único, a lo no-sintetizable. La subjetividad humana es irreductible y como tal no puede quedar subsumida en una dialéctica superadora que lo integra

1 Cf. Jean-Paul SARTRE, Gabriel MARCEL, Karl JASPERS, Enzo PACI, Emmanuel LEVINAS, Jacques DERRIDA, Miguel GARCÍA-BARÓ, *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2005.

2 Emmanuel LEVINAS, *Nombres propios (Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picaurd, Proust, Van Breda, Wahl)*, Colección Persona, Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

3 *Ibid*, p. 67.

de una u otra manera en algo más general. La subjetividad no puede quedar atrapada en ninguna de sus obras o en ninguna de sus realizaciones culturales o políticas.

¿Qué es la subjetividad para Kierkegaard según Lévinas? La subjetividad es tensión sobre sí misma. No es fundamentalmente gustar o sentir. Tampoco la exterioridad en que consiste la eticidad del ser humano.

La subjetividad habla más bien de un secreto interior, *una astilla en la carne*, que me recuerda y hace presente mi pecado y que imposibilita que toda exterioridad satisfaga mi herida y mi sed. Para Lévinas, esta subjetividad que es tensión sobre sí, merece una valoración contundente: *La subjetividad del sujeto es una identificación del Mismo en su preocupación por el Mismo. Ella es egoísmo. La subjetividad es un Yo*⁴. Lévinas considera que aunque la crítica de Kierkegaard a Hegel sobre el sistema así como la imposibilidad de un decir discursivo donde se identifique y sistematice todo es asumible por él, no es necesario caer en el egoísmo del Yo.

La segunda idea que ofrece Kierkegaard a la filosofía es la idea de creencia. Siempre según Lévinas, la creencia para Kierkegaard no es un conocimiento imperfecto de una verdad perfecta. Kierkegaard nos viene a afirmar que en el fondo no hay ningún afuera que nos pueda contener y menos si es una verdad objetiva y triunfante. Lo que Kierkegaard hace es mostrarnos que hay otro tipo de verdad además de la que nace de la identificación del ser-pensar. *La creencia está en relación con una verdad que sufre*⁵. Una verdad que es perseguida. Una verdad que sólo puede ser descubierta o abrazada como apropiación no como adecuación o como algo que realiza el intelecto con lo que está ahí, ob-jetivo, fuera. De ahí que Lévinas nos afirme que la creencia remite a *un Dios humillado que sufre, muere y deja desesperados a quienes salva*. Es la presencia ausente de un Dios que sufre y que hace partícipes de su sufrimiento a los que creen en él a la vez que los salva. La conciliación entre la presencia y la ausencia de Dios es imposible. El salto de la fe es continuo y constante.

Esto se refleja en el individuo de tal manera que la búsqueda de la verdad es un drama interior. No es una búsqueda intelectual sino un verdadero drama, lucha, agonía, interior. *La verdad que sufre no abre al hombre a los otros hombres, sino a Dios en la soledad*⁶. De ahí que para Lévinas esta consideración de la creencia como fe pura encierra y muestra el egoísmo. Tenemos por lo tanto en primer lugar la crítica a la subjetividad y en segundo lugar al concepto de creencia. Veamos la tercera gran crítica que le hace Lévinas al filósofo danés. Citemos el texto tal cual dada su relevancia y su contundencia.

La violencia nace en Kierkegaard en el momento preciso en que, sobrepasando el estadio estético, la existencia no puede permanecer en lo que ella toma por un estadio ético cuando entra en el estadio religioso, dominio de la

4 *Ibid.* p. 68.

5 *Ibid.* p. 69.

6 *Ibid.* p. 70.

creencia. Esta no se justifica al exterior. Incluso dentro, ella es a la vez comunicación y soledad, y por ello, violencia y pasión⁷.

La autenticidad que propone Kierkegaard en el individuo puede ser entendida radicalmente sin el otro. El egoísmo del yo no sólo encierra a la subjetividad sobre sí sino que muestra una manera de entender la creencia que lleva a un amoralismo, a la puerta de entrada de una vida sin moral.

Así comienza el desprecio por el fundamento ético del ser, el carácter de alguna manera secundario de todo fenómeno ético que, a través de Nietzsche, nos lleva al amoralismo de las filosofías más recientes.

El ser queda deslindado del fundamento de lo que está más allá del ser o de otra manera de ser. El Bien no comparece como fundamento último y por lo tanto la puerta abierta al uso legitimador del mal queda abierta.

En este escándalo permanente, en esta oposición a todo, percibo yo por anticipación los ecos de ciertas violencias verbales que se dijeron pensadas y puras. No pienso solamente en el nacional-socialismo, sino en todos los pensamientos que pudo exaltar. Esta dureza de Kierkegaard nace en el momento preciso en que "sobrepasa la ética"⁸.

Después de afirmar que la filosofía de Kierkegaard y Nietzsche comparten esa forma de filosofar a martillazos, provocando y no dejando impasible al que se ve interpelado, pone el dedo en la llaga de la gran herida de la subjetividad kierkegaardiana: la tensión sobre sí supone un egoísmo que muestra una creencia más allá de la ética que supone más ego, menos responsabilidad y por ende más filosofía de lo mismo.

La figura de Abraham, tan querida en Kierkegaard, concentrará las críticas de Lévinas al filósofo danés. Lévinas ve en la mirada de Kierkegaard sobre este relato bíblico la ejemplificación del nivel religioso donde Dios comparece por encima del orden ético. Ahora bien Lévinas cree que el relato puede ser interpretado de otra manera.

*Quizá el oído que tuvo Abraham para entender la voz que le devolvía al orden ético ha sido el momento más alto de este drama*⁹. Se nos indica aquí una idea que se repetirá más de una vez y es que lo decisivo del relato es el mandato o la voz que le devuelve a Abraham al orden ético al impedir el sacrificio de Isaac. Ese es el momento decisivo del drama y no la experiencia religiosa más allá del orden ético. Asimismo nos indica que lo que le permite a Abraham escuchar la segunda voz es haber tomado una distancia sobre la primera. Como si la segunda voz sólo se pudiera escuchar si se toma distancia.

2. KIERKEGAARD SOBRE ABRAHAM

El libro *Temor y Temblor*¹⁰ resulta decisivo para los temas que nos ocupan. La imposibilidad de Abrahán de comunicar lo que le acontece nos pone de manifiesto

7 *Ibid.* p. 72.

8 *Ibid.* p. 76.

9 *Ibid.* p. 73.

10 Sören KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Alianza Editorial, 2009 (quinta reimpresión).

una subjetividad singular. Es la incomunicabilidad de quien se vive como particular, como único en una relación absoluta con lo absoluto. Es la subjetividad del sujeto que le comparece a uno mismo como secreto incomunicable.

¿Qué hace Abraham según Kierkegaard? Abraham no es comprensible desde una categoría ética, ni como héroe trágico o esteta. Para Kierkegaard lo que comparece en este relato es algo no asumible ni sintetizable dentro de las categorías de lo general, típica de la ética y de muchos sistemas filosóficos, ni de la inmediatez, típica de la estética. Aquí se nos remite a la fe que está más allá de la razón y que es pura pasión.

Lo que mueve y a lo que apunta la acción de sacrificar a su hijo, al hijo de la promesa, no puede ser englobado en una ley general ética válida para todos y que debamos cumplir. En el héroe trágico no se da una suspensión teleológica de la ética aunque comparezcan dioses o héroes, mandatos divinos y demás. A Abraham no se le pide que ofrezca su hijo por el bien del pueblo, para la armonía de la polis o para satisfacer un derecho del Dios que está encolerizado. El héroe sale con más ego después de su acto que como sale Abraham. El héroe no conoce la soledad de Abraham. A éste no se le concede ni siquiera el placer del deber cumplido.

Abraham tampoco puede ser entendido desde la estética. La inmediatez del corazón o del sentir o del pensar es la característica esencial del movimiento estético. La fe, raíz desde la que se vive el sacrificio, no es un movimiento espontáneo del corazón. La resignación previa a la fe rompe con la posibilidad de que sea entendido como un personaje estético.

Expresada en términos éticos la relación entre Abraham e Isaac es muy simple: “Amará el padre a su hijo más que a sí mismo”¹¹. O Abraham es alguien que va a asesinar a su hijo o va a hacer un sacrificio. Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio¹². Abraham entiende que Dios lo que le pide es un sacrificio y no dudó, creyó afrontando el absurdo y fiándose absolutamente. Creyó en medio del absurdo. La angustia que supone ver y verse en esa situación es la que nos ayuda a ver quién es Abraham. La fe de Abraham es la que debe ser imitada por nosotros, no su asesinato. Aquí radica algo que me parece especialmente singular. El autor no está diciendo que hay una norma divina por encima de la ética. Eso sería una burda simplificación. No se trata de justificar una norma religiosa superior a la ética. Es más simple y muchísimo más complicado. Se trata de que el particular, el sujeto, el existente puede llegar a ser un caballero de la fe. Esto sólo puede ocurrirle a cada uno y de una manera absolutamente singular. Cada uno y sólo cada uno podrá saber quién o qué es Isaac. Sólo cada uno en la angustia y el absurdo de la petición divina única e irrepetible se sabe único. Solo ante el absoluto sin más agarraderas (la ética lo es muchas veces) que la confianza ciega. ¿Es posible vivir esto?

El particular viviendo por encima de lo general, de lo ético, de lo que es válido para todos. ¿Por qué hace Abraham este sacrificio? No lo hace por cumplir

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹² *Ibid.*, p.78.

con una ley, no lo hace porque le apetezca o le salga espontáneamente del corazón, *Lo hace por Amor a Dios y, por lo tanto, del mismo modo, por amor a sí mismo. Por Dios porque éste le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba*¹³. Es el amor a Dios el que le lleva a hacerlo y para mostrarle su amor. Es este amor la clave del vivir en la paradoja de la fe. *El deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a cesar de amar. Eso es lo que ejemplifica Abraham*¹⁴. Amor a Dios, amor a Isaac, amor a sí mismo. Lo que debe decidir Abraham es si ama a Dios hasta obedecerlo en el absurdo y si sigue amando a Isaac, aquello que se le pide que sacrifique y renuncie. Sólo el amor puede acercarnos a este acontecimiento. ¿Qué es la fe aquí?

La paradoja de la fe consiste, por lo tanto, en que el Particular es superior a lo general; en que el Particular ... determina su relación con lo general por su relación con lo absoluto, y no su relación con lo absoluto por su relación con lo general¹⁵.

Lo que hace que el hombre se sitúe por encima de lo ético es que Dios está por encima de lo ético. La creencia o la fe religiosa no es esencialmente una relación con una ética sino que conlleva una ética porque hay detrás y como fundamento una experiencia con un Absoluto. La razón de por qué Dios está por encima de lo ético es la concepción de lo ético que tiene el autor así como la idea de Dios que no es sólo Bien sino Amor encarnado. No es una supresión de lo ético. Abrahán no es un ejemplo de anti-ética sino de más allá de la ética.

3. SOBRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LA ÉTICA

1. Lo que me hace único es la responsabilidad ante el otro. La unicidad de la subjetividad, seguiría Lévinas, no proviene de la interioridad. Ahora bien, ¿Cómo entramos en el estadio ético de la vida? ¿Es normal considerar al otro tal como lo describe Lévinas? La subjetividad, y aquí contra Lévinas, nace gracias a salir de la actitud natural. La vida, mi vida, mi carne en lenguaje de Henry, es el gran descubrimiento de salirnos de la actitud natural que nos llevaba a ver demasiado mundo y solo mundo. Esa luz que se ilumina a sí misma, ese sentir que no puede no sentirse sintiendo. El ser en su primera acepción ya no es el de la sustancia ni el de la idea, sino la pasión de sí, la revelación de sí que significa vivir. La recuperación de una subjetividad forma parte de una filosofía que quiera salir del totalitarismo hegeliano o sistematizador. Considerar egoísmo a la pasión de sí, al sí mismo kierkegaardiano, no creo que haga justicia del todo a su planteamiento. El sistema no se rompe sólo desde la alteridad. No existe alteridad sin una nueva subjetividad que la acoja tal como es, un único irrepetible. Si es cierto que Lévinas quiere evitar el sistema de lo Mismo que todo lo reduce a lo mismo, y en ello estarían los dos unidos, no es menos cierto que no hay ruptura del sistema sólo ni fundamentalmente desde la alteridad sin una subjetividad que no queda reducida al compromiso sino al vivirse comprometiéndose.

13 *Ibid.*, p. 117.

14 *Ibid.*, p. 134.

15 *Ibid.*, p. 129.

2. La importancia de no caer en un amoralismo justificador de los males de este mundo es algo incuestionable para alguien que quiera pensar hoy la experiencia religiosa. La experiencia ética es diferente pero no independiente de la experiencia religiosa. Toda experiencia religiosa que desoiga la experiencia ética nos llevaría a un fideísmo irracionalista y dogmático que encierra en la oscuridad del mal al hombre. Pero la experiencia religiosa no queda reducida a un verter el deseo de Dios al prójimo, en un Dios-Bien que ha suscitado el deseo de infinito para remitimos *-illeidad-* al indeseable, al prójimo. Lo que no puede soportar Lévinas, y no es necesario filosóficamente hablando, es un Tú absoluto que sea Dios.

Dios no es el sólo el Bien, es el Bueno. El prójimo no queda minusvalorado por ello. Queda en su sitio, en ser el lugarteniente de Dios en la creación, el que debe ser siempre respetado. Si el Dios de Cristo irrumpe en un hombre, la vida propia se hace secundaria y el otro se convierte en el lugar de todos los sacrificios habidos y por haber. Lo más duro puede ser no el amar a tu hermano o acoger el perdón o perdonar a otro. Lo más duro es aceptar que te acepte el Otro. Ese amor inmerecido que está más allá del deber y el bien, sin ser contrarios a ello, genera una actitud ante la vida y el otro imposible de acceder por la vía estrictamente ética.

3. ¿Qué pasa con el hombre cuando llevando a las últimas radicalidades posibles la experiencia ética se encuentra con el mal? ¿Cómo vivirme después de haber el mal que no quería? ¿Hay redención posible? ¿Existe el perdón de verdad, el inesperado e inesperable, el inmerecido por inimaginable?

El otro nos salva muchas veces. Sólo su amor nos rescata de la soledad radical y, aunque no la elimina del todo, destruye su veneno mortal. La comparecencia del otro, que posiblemente Lévinas ha descrito como nadie, es la puerta que se nos abre desde fuera y nos posibilita entrar más en la vida de verdad. Sin el otro, el mundo interior nos llevaría a una angustia inclasificable y a una vida invivible. Pero el hombre se descubre también ahí con más necesidad de amor del que merece. El amor del otro abre más y más una herida y un deseo que o se eleva a lo Alto o termina por comerse al otro. Tanta hambre no puede nacer sin el otro. Tanta hambre no puede quedar dirigida sólo al otro.

La experiencia religiosa esencial, al menos la cristiana, es la del perdón. Sólo en ella el egoísmo queda derrotado como se merece y donde más le duele. En el perdón se conoce quién es el Absoluto. La experiencia religiosa es posible como un más allá de la experiencia ética porque Dios no es sólo Bien sino el Bueno, es Amor. Se te revela este amor y se te revela con una crudeza insondable la culpa que arrastras, la herida que te acompaña. Sentirse acogido, sabiendo la oscuridad que hay por dentro, es la puerta a una experiencia religiosa de la que no se sale nunca con la sensación del deber cumplido ni con el compromiso realizado, sino con el agradecimiento inmenso por tanto bien recibido. Abraham es padre de la fe. Sólo quien ha amado a algún Isaac en su vida llorará ante el relato de Abraham y la lectura tan particular de Kierkegaard. Nada de este mundo, ni siquiera eso tan singular que se sale del mundo que es un ser humano, es Dios. Hacerlo Dios sería lo peor que le podría pasar al hombre.

LA CRÍTICA DE ROSS AL CONSECUENCIALISMO ÉTICO DE MOORE: UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE “LO CORRECTO” EN AMBOS AUTORES.

ISABEL BELTRÁ VILLASEÑOR
Universidad Complutense de Madrid

La presente comunicación tiene por objeto esclarecer la crítica que hace William David Ross al consecuencialismo mantenido por George Edward Moore. Esta crítica podría haber sido abordada desde otras perspectivas, pero el punto de partida que se tiene en esta ocasión es el concepto de “lo correcto” en ambos autores.

La estructura de la exposición será la siguiente: en primer lugar hablaremos del posicionamiento de G. E. Moore (analizada dentro de las obras *Principia Ethica* y *Ethics*), para después hablar de lo mantenido por W. D. Ross. Acabaremos con una comparativa de ambas posturas y unas conclusiones finales.

“LO CORRECTO” EN G. E. MOORE

Moore se inserta en la tradición filosófica que ha pasado a llamarse “utilitarismo”, y dentro de éste a una de sus variantes llamada *utilitarismo ideal*, la cual sostiene que las acciones correctas serán las que traigan al mundo la mayor cantidad de bien posible dentro de las diversas opciones entre las que el sujeto tiene que elegir. Esta es una postura claramente consecuencialista al ser la evaluación de las consecuencias de una acción la que nos capacitará para hablar de ésta en un sentido o en otro.

Pero esta aproximación que hemos hecho en torno a lo que Moore considera como acto correcto, es decir, todo aquel que traiga al mundo la mayor cantidad de bien posible ¿es la definición de “la corrección” o es una característica propia de los actos correctos y que hace que los actos correctos sean tales? Con respecto a esta cuestión vemos que Moore sufre una evolución en su pensamiento. En su primera obra, *Principia Ethica*, mantiene que la corrección *es* todo aquello que produce mayor cantidad de bien, mientras que en *Ethics* se aproximará a esta cuestión exclusivamente haciendo referencia a las características que una acción correcta tiene y que son el fundamento de dicha corrección, sin mencionar qué es, propiamente, la corrección, sosteniendo así que una acción es correcta siempre que

cause mayor cantidad de bien que cualquier otra posible en unas circunstancias dadas. Desde esta perspectiva, “correcto” y “útil”, en el sentido de productor de la mayor cantidad de bien, son conceptos coextensivos. La importancia del conocimiento de las consecuencias hace que debamos considerar la totalidad de las mismas, refiriéndonos con esto no exclusivamente a los efectos inmediatos de una acción, sino también a todos los futuros, sin ningún tipo de limitación de tiempo. Además no nos limitaremos a las acciones actuales, sino también a las posibles, sabiendo si la acción ayudará a aumentar el valor total del Universo o no y a quiénes afecta la misma, para llegar a conocer qué acción es la correcta. A nadie se le escapa que ésta es una labor inabarcable.

DEONTOLOGISMO: LA CORRECCIÓN EN W. D. ROSS

A Ross podemos enmarcarlo en la corriente de pensamiento llamada “deontologismo”. Esta corriente filosófica apuesta por la posibilidad de conocer el valor intrínseco de una acción, sin atender de manera primordial a las consecuencias de la misma. No debemos llevar a cabo las acciones o los actos exclusivamente por la utilidad de los mismos, sino que éstos tendrán un valor intrínseco que las hará mejores que otros. Por lo tanto, para el deontologismo, un acto será correcto o incorrecto por el valor intrínseco del mismo, no por las consecuencias que éste conlleve. El deontólogo es objetivista: “lo bueno, lo justo, lo recto y, en general, todos los predicados morales son determinaciones que existen por sí y se imponen al sujeto”¹. Otra de las características propias del deontologismo es su intuicionismo, pues apuesta por la aprehensión directa, inmediata y clara del principio moral según el cual se debe actuar. Este será un rasgo mantenido por la filosofía de Ross: el conocimiento moral tiene, como rasgo propio, el rasgo de la inmediatez, sobretudo en lo referente a los deberes y obligaciones. En este punto es necesario hacer referencia, aunque sea de manera muy sucinta, a un concepto que es clave en la teoría rossiana: los deberes *prima facie*. Los deberes *prima facie* son propiedades morales que constituyen un acto. El deber *prima facie* es, pues- nos dice el doctor Rodríguez Duplá- “la tendencia a ser mi deber real que tiene una acción por el hecho de ser una acción de cierto tipo.” Lo mantenido por Ross en relación a los deberes *prima facie* es considerado por éste como cierto para todo aquel que reflexione en torno a esta cuestión pero indemostrable. Además de los deberes *prima facie* nos encontramos con los deberes efectivos, que son los actos que debemos llevar a cabo de manera concreta en una situación determinada. Ese acto que se revela como nuestro deber efectivo es aquel que está compuesto por deberes *prima facie* que más nos interpelan en esa situación dada.

En el caso de los deberes *prima facie*, Ross es claramente intuicionista: los deberes *prima facie* son aprehendidos de manera clara y directa, se ven por evidencia intelectual inmediata, se intuyen. Debemos tener la misma confianza en estas proposiciones que en las de la matemática, ya que no tenemos más

¹ Augusto SALAZAR BONDY, *Para una filosofía del valor*, Madrid, Fondo de Cultura Económico de España, 2010, p.282.

argumentos para creer en la verdad de unas que en la verdad de otras: ambas no pueden probarse, pero tampoco necesitan de prueba. Estamos hablando de los deberes *prima facie*, pues en el caso de los deberes reales, las proposiciones en las que se expresan no tienen el mismo carácter de certeza que tienen los *prima facie*. Estos deberes reales nacen de la reflexión entre varios deberes *prima facie* en una misma circunstancia: lo que debemos hacer en esa determinada circunstancia es el deber real.

Ross, con respecto a la definibilidad de “lo correcto”, mantiene una postura constante, negando en todo momento la posibilidad de definir dicha noción. Para Ross la postura adoptada por Moore en sus *Principia Ethica* no se corresponde con lo que comúnmente entendemos por “corrección”, y aboga por atender a lo que normalmente nos referimos cuando hablamos de un acto correcto. Aunque el cambio de parecer de Moore en su segunda obra convierte en más plausible su teoría a ojos de Ross y mucho más acertada que las demás posturas utilitaristas, Ross sigue manteniendo que ésta se aleja de lo generalmente aceptado.

MOORE Y ROSS: COMPARATIVA Y REFLEXIÓN FINAL

Como hemos visto, uno de los problemas es la cuestión de la definibilidad de “corrección”. En este punto ambos autores acaban aceptando que el concepto de “corrección” es indefinible, pero Moore en su primera obra sí intenta dar una definición, la cual creemos, con Leonardo Rodríguez, que cae en la falacia naturalista que él denuncia de todos los que intentan dar una definición del concepto de “lo bueno”, ya que intenta definir la corrección con otra propiedad que coincide siempre (supuestamente) en extensión con dicho concepto, es decir, identifica “corrección” con una característica que siempre la acompaña, pero que no es ella misma.

Otro de los problemas nace del modo en el que los filósofos creen conocer la corrección de los actos. Creemos que la postura de Ross da mejor cuenta de lo que en realidad se lleva a cabo en la reflexión “cotidiana” en torno a la cuestión de la corrección. Este filósofo considera que conocemos con evidencia intelectual inmediata los deberes *prima facie*. En el caso de los deberes reales la intuición será falible, y no supondrá una contemplación tan evidente e inmediata. A diferencia de Ross, Moore considera que la esencia de la corrección la conoceremos gracias a un procedimiento empírico (a diferencia del conocimiento de la bondad, que sí será intuitivo), pues deberemos llevar a cabo la valoración de la totalidad de las consecuencias que conlleva ese determinado acto. Y aunque esta idea es atractiva e inicialmente convincente, pues nadie puede mantener que son insignificantes las consecuencias de un acto, es irreal considerar que todo agente a la hora de juzgar un acto como correcto, lo ha hecho gracias a haber analizado todas las consecuencias no sólo del acto en cuestión, sino de todos los actos que se presentaban como posibles para él en esa misma circunstancia. El deontologismo de Ross, lejos de menospreciar la valoración de las consecuencias, creemos que hace una descripción más ajustada a lo que de hecho sucede: de manera intuitiva sabemos cuál es, *prima facie*, nuestro deber, es decir, sabemos qué tipo de acto será correcto hacer, y valoramos las consecuencias de manera secundaria y siempre

y cuando la cantidad de bien que suponga elegir una diste en gran medida de la cantidad de bien obtenido al elegir la contraria. Por lo que la valoración de las consecuencias no nos parece despreciable, pero tampoco nos parece primordial. Es imposible, además, llevar a cabo la valoración de la totalidad de las consecuencias que considera necesaria Moore para alcanzar a entender qué es la corrección. Sabemos que este argumento no derriba al utilitarismo, pues la dificultad de conocer los resultados es una dificultad de tipo técnico, pero no moral², teniendo en cuenta, además, que la imposibilidad de prever un futuro es cada vez menos compleja. Pero aún así, creemos que no cumple la finalidad práctica que todo planteamiento ético tiene y es la de solucionar la cuestión de qué acto es mi deber.

En el análisis del consecuencialismo de Moore hemos considerado que en el proceso de intentar alcanzar las mejores consecuencias, podemos tener que pasar por encima de los mismos seres humanos, es decir, puede que un ser humano en este proceso se convierta en un medio para alcanzar este determinado fin que perseguimos y que supone la mayor cantidad de bien. Podremos justificar gracias a este tipo de argumentos el asesinato de un hombre sano para que éste done la totalidad de sus órganos a otros, y así salvar, por ejemplo, tres vidas, habiendo perdido sólo una. Por lo que mientras que las consecuencias, o como hemos dicho antes, los fines conseguidos por la acción conlleven un aumento de la cantidad de bien, no importará por todo lo que debamos pasar. Esto creemos que contradice toda intuición moral de la mayoría de los seres humanos.

Uno de los problemas que se le puede achacar a la postura rossiana es que, puesto que es importante la reflexión a la hora de determinar qué acto es el más correcto en una determinada situación, esto nos puede llevar a considerar distintos actos como correctos. Pero es gracias a la intuición y al refinamiento de la reflexión como vemos que hay una posibilidad de acercarnos a esta cuestión, quizá de manera aproximada pero real y válida.

CONCLUSIONES

1º.- G. E. Moore es un filósofo utilitarista, y más concretamente, un filósofo consecuencialista, ya que considera las consecuencias a la hora de valorar una determinada acción o acto.

2º.- Moore, en su obra *Principia Ethica*, define "correcto" como todo aquello que produce la mayor cantidad de bien. Para conocer qué acto es correcto debemos conocer todas las consecuencia que derivan de los actos que se presentan como posibles para el agente en una circunstancia dada, y debemos hacerlo en un tiempo y espacio ilimitados, y considerando todos los sujetos que se ven afectados por dicho acto.

3º.- En *Ethics*, Moore considera indefinible la corrección y apunta a la producción de la mayor cantidad de bien como el fundamento que hace a los actos correctos, pero no como la definición de la corrección misma.

2 Cf. Leonardo RODRIGUEZ DUPLÁ, *Deber y valor*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

4º.- W.D. Ross considera indefinible la corrección y apuesta por la intuición a la hora de conocer qué actos son correctos. Moore será intuicionista con respecto a la noción de la bondad, pero no con respecto a la corrección.

5º.- Los actos, para Ross, ostentan propiedades morales (respecto de los cuales son relevantes los deberes *prima facie*) y propiedades no morales. Esos deberes *prima facie* serán los que conoceremos de manera intuitiva, pues son evidentes de suyo, y son la tendencia que tiene un acto a la corrección. Los deberes efectivos serán los deberes reales que tenemos en cada situación determinada, que se deducen de los deberes *prima facie* que tenemos en juego, entre los que debemos decidir cuáles de ellos son más apremiantes.

6º.- Ross considera que la definición dada por Moore en sus *Principia Ethica* no se trata de una definición como tal, sino que da la característica fundamental que hace que los actos correctos sean correcto, postura mantenida por Moore en su posterior obra (como ya hemos señalado).

7º.- La crítica que presenta Ross a la caracterización, por parte de Moore, de lo correcto como aquello que produce la mayor cantidad de bien, es de tipo intuicionista: aprehendemos de manera directa que la corrección no es aquello que produce la mayor cantidad de bien, sino que cuando hablamos de la corrección estamos haciendo referencia al acto mismo y no a sus consecuencias.

8º.- A diferencia de Moore, Ross considera que la corrección es una cualidad que está en el acto mismo, en su naturaleza, mientras que Moore considera que es un valor extrínseco, es decir, que no pertenece a la naturaleza de un acto, sino que viene dado por las consecuencias del mismo.

9º.- Vemos, pues, que la crítica de Ross al consecuencialismo de Moore reside principalmente en dos factores:

- la manera que tienen ambos de conocer el fundamento de la corrección: Ross apela a la intuición y Moore aboga por un conocimiento empírico de las consecuencias del acto en cuestión.

- dónde cifran ambos la corrección de un acto: en el caso de Ross la corrección de un acto estará en el acto mismo, o para ser más exactos, estará en los deberes *prima facie* contenidos en el acto y que responden más adecuadamente a una determinada circunstancia, mientras que para Moore el valor de la corrección es extrínseco al acto mismo, ya que éste es dado por las consecuencias del acto.

10º.- Consideramos más acertada en esta cuestión la postura del intuicionismo rossiano, ya que creemos que es como realmente se procede a la hora de saber que un acto es correcto frente a otro. Existe un conocimiento de tipo moral que poseemos y que nace de una aprehensión inicial de cuáles son nuestros deberes. Sabemos de manera intuitiva qué es lo que, *prima facie*, debemos hacer, y en los casos en los que surge el conflicto la reflexión de cuál de los deberes en conflicto es el que más nos apremia, junto a la opinión de personas versadas en la materia, hacen que sea posible conocer cómo debemos actuar, si bien falible y trabajosamente.

LA EXPLICACIÓN NATURAL POST-MATERIALISTA DE LOS JUICIOS MORALES SEGÚN THOMAS NAGEL

MOISÉS PÉREZ MARCOS

El reciente libro de Thomas Nagel, *Mind and Cosmos*¹, está despertando numerosas críticas y reflexiones a lo largo y ancho del mundo. Entre sus aportaciones más notables cabe destacar su idea de una explicación realista de los juicios morales que evita los extremos del realismo metafísico y del subjetivismo emotivista humeano. En nuestro escrito abordaremos las ideas principales de Nagel a este respecto.

SUBJETIVISMO DEL VALOR

La concepción del valor frente a la que Nagel construye la suya es la subjetivista. El subjetivismo es la tesis que defiende que las verdades morales y evaluativas dependen de nuestras disposiciones motivacionales. Para el subjetivista, al estilo humeano, los juicios de valor son la expresión de ciertos tipos de actitudes o sentimientos del sujeto que los emite.

Una manera de expresar esto es en términos de condiciones de verdad. Según este lenguaje, que es utilizado por Nagel en su argumentación, podemos decir que el subjetivista cree que la verdad o falsedad de los juicios de valor viene dada por las actitudes o sentimientos del sujeto. Un juicio moral, desde esta perspectiva, es correcto o incorrecto solamente en referencia al sentimiento del cual es expresión.

EL REALISMO DEL VALOR

El realista, en cambio, piensa que cuando nuestros juicios de valor son correctos es porque nuestras disposiciones están de acuerdo con la estructura real de valores en el caso de que se trate. Quizá se comprenda mejor con un ejemplo. Imaginemos que llego a la conclusión de que no puedo causar un gran daño a otro para obtener yo un pequeño beneficio. La verdad de este juicio valorativo, para el subjetivista, vendría de mi disposición motivacional interna, de su concordancia con mis sentimientos. Para el realista, el juicio estaría basado en el reconocimiento de que la razón en contra del causar el daño es más fuerte que la razón a favor de

1 Thomas NAGEL, *Mind and Cosmos, Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

la consecución del beneficio. El realista, a diferencia del subjetivista, afirma que nuestros juicios de valor tratan de reflejar la verdad evaluativa y que pueden ser correctos o incorrectos en referencia a ella. Cuando nuestros juicios de valor son correctos es porque nuestras disposiciones están de acuerdo con la estructura real de valores en el caso de que se trate.

El realismo no sustituye el fundamento de los juicios morales por otra cosa diferente a las motivaciones del sujeto. Para el realista los juicios de valor no son verdaderos o falsos en virtud de otra cosa, natural o sobrenatural. *Los juicios de valor son verdaderos o falsos en virtud de ellos mismos*, o en virtud de otros juicios de valor, pero no en virtud de otra cosa u otros hechos.

En la consideración realista hay que añadir, a los juicios de valor, *los hechos concretos que suscitan esos juicios*. Por ejemplo, el hecho de que atropellarás a un perro si no pisas el freno, hace que tengas la obligación de pisarlo. Pero la verdad valorativa que hace legítima la inferencia (es decir, que cuenta a favor de hacer algo que evite un daño grave a una criatura sintiente) no es hecha verdadera por ningún hecho de otro tipo. Entonces, en vez de explicar la verdad o falsedad de los juicios de valor en términos de su conformidad o disconformidad con nuestras disposiciones motivacionales o nuestro sentido moral, como hacen los subjetivistas, los realistas explican nuestro *sentido moral* como una facultad que persigue identificar aquellos hechos y circunstancias de elección que cuentan a favor o en contra de ciertos cursos de acción, y descubrir cómo se combinan para determinar qué curso sería el correcto, o qué conjunto de alternativas sería permisible o aconsejable y cuáles otros excluidos.

REALISMO VS. DARWINISMO

La propuesta realista de Nagel no pretende ser metafísica en un sentido fuerte, es decir, no supone que en el mundo existen más cosas que las que el subjetivista supone. La diferencia entre ellos no es metafísica en el sentido de que el realista postule entidades extra que no postula el subjetivista. La diferencia reside en que mientras que el subjetivista cree que los juicios de valor deben estar fundamentados en algo más (las disposiciones motivacionales y las respuestas del sujeto), el realista considera que existen ciertas verdades que no están fundamentadas en nada más.

Podría parecer que esta propuesta no-metafísica no tiene, entonces, repercusiones en el orden natural. Pero no es el caso. Es más, para Nagel el realismo del valor implica una concepción del orden de la naturaleza que no es la que ofrece el materialismo darwinista. O dicho de otra manera: el realismo del valor y el materialismo darwinista son incompatibles.

La explicación darwinista de los juicios de valor es, en síntesis, como sigue. La capacidad moral sería el producto de un proceso evolutivo caracterizado por una adecuada combinación de mutaciones azarosas y selección natural. Nuestros instintos o impulsos morales tienen su origen en el hecho de que han sido en algún modo ventajosos para nuestra supervivencia. Los sentimientos morales nos llevan a colaborar entre nosotros, lo que nos ayuda a sobrevivir o a reproducirnos mejor. Pero además, nuestra capacidad reflexiva y los desarrollos culturales han profundizado en ese impulso natural, de manera que han aparecido formas más

refinadas de la moral, menos instintivas y más culturales, pero que en definitiva se sustentan en lo mismo: cohesionan los grupos sociales, buscan prestigio y reconocimiento, etc. En síntesis, la moral existe porque aumenta nuestra capacidad de sobrevivir, y *sólo* existe por eso. La clave de la postura materialista neodarwinista se encuentra realmente, como veremos, en el "*sólo*".

Para Nagel la explicación darwinista, que casa muy bien con el subjetivismo, prescinde por completo del realismo del valor. No hay verdad moral alguna independiente de la mente que haga tener éxito a los juicios morales. Tienen éxito solamente en términos de supervivencia, de capacidad reproductiva, pero no en términos de verdad o mentira moral, no en términos de una realidad más allá de los sentimientos o emociones del sujeto moral. Aunque existiese una verdad moral independiente de nuestra mente, nuestros juicios de valor podrían ser sistemáticamente falsos, y aún así suponer una ventaja evolutiva. Por eso, desde una perspectiva darwinista no tiene sentido hablar de un realismo moral. Por eso, realismo y darwinismo son incompatibles.

Esta incompatibilidad lleva a Sharon Street, con cuyas ideas dialoga Nagel, a descartar el realismo. Nuestro autor, sin embargo, descartará, a pesar de sus credenciales científicas y de su amplísima fama, el otro polo de la fórmula: el darwinismo.

JUICIOS DE VALOR Y JUICIOS FACTUALES

Un modo de mostrar que algo falla en ese razonamiento es hacer la comparación entre la explicación que el darwinismo da de los juicios de valor y la que da de los juicios fácticos. El realismo de los hechos físicos es imprescindible en la explicación darwinista. Si nuestros sentidos no nos informasen en un sentido realista de las cosas que nos rodean, claramente habríamos perecido en una etapa muy antigua de la evolución. Si hay un mundo físico independiente de nuestra mente, la incapacidad sistemática para detectar la verdad sobre lo que nos rodea podría ser desastrosa para nuestro éxito reproductivo. La percepción visual, por ejemplo, contribuye claramente a la aptitud reproductiva porque nos hace capaces de ver lo que está ahí fuera, lo que es necesario para todo tipo de éxito en la supervivencia. Por el contrario, la maldad del dolor, por poner un ejemplo, y la habilidad para reconocer dicha maldad, son completamente superfluos en la explicación darwinista de nuestra aversión al dolor. La aversión al dolor mejora la aptitud únicamente en virtud del hecho de que nos lleva a evitar la lesión asociada con el dolor, no en virtud del hecho de que el dolor es realmente malo. Por lo que a la selección natural se refiere, el dolor podría perfectamente ser en sí mismo bueno, y el placer en sí mismo malo, o (más probablemente), ambos podrían ser en sí mismos carentes de valor (*valueless*).

Sin un realismo del mundo físico no tendría sentido hablar de juicios factuales, por lo que el darwinismo necesita dicho realismo. Pero niega tajantemente ese realismo cuando se trata del valor. Los juicios de valor para los darwinistas son completamente infundados, como una rueda que gira sin apoyarse en ninguna parte. Son una ilusión que favorece la supervivencia. Ilusión que acontece a un nivel instintivo, o que es refinada por razonamientos posteriores y

desarrollada culturalmente. Pero nada más que una ilusión. Si el darwinismo es cierto, todo el mundo de la moral se viene abajo, igual que el realismo científico se vería menoscabado si abandonamos una interpretación realista de las experiencias perceptivas en las que se basa la ciencia.

Esto es contrario al sentido común y a nuestras experiencias más veraces. Cuando hacemos un juicio de valor tenemos la sensación de que lo hacemos en base a un valor real. Y hacer caso de esa sensación es algo fuertemente avalado por el sentido común, y casa con lo que de verdad consideramos importante en la vida. Creemos que el dolor es realmente malo, y no sólo algo que odiamos, y que el placer es realmente bueno, y no sólo algo que nos gusta, y por eso encontramos en el evitar el dolor y buscar el placer razones para la acción.

DOBLE NATURALEZA DE LOS JUICIOS DE VALOR: ADAPTATIVO Y OBJETIVO

Nagel afirma la doble naturaleza de los juicios de valor. Por un lado, parece claro que podemos analizar el valor en términos adaptativos. Las experiencias de placer y dolor (por expresarlo con dos ejemplos básicos) son cruciales a la hora de la supervivencia, y están tan íntimamente trabadas en las vidas de los seres conscientes, que sería difícil desvincularlas del proceso evolutivo. Pero diciendo eso no lo hemos dicho todo, ni siquiera lo más importante. Hay algo más que la dimensión adaptativa en el análisis del valor. Para seres como nosotros, capaces de razón práctica, placer y dolor son objetos de la conciencia reflexiva: consideramos que el placer y el dolor son buenos y malos *en sí mismos* y podemos a partir de ellos, junto con otros valores, iniciar un proceso de reconocimiento más sistemático y detallado de *razones para la acción*, de los principios que rigen la combinación e interacción de esas razones y, en última instancia, un descubrimiento de los *principios morales*. Todos estos elementos del razonamiento práctico, que suponen la existencia de un valor real a descubrir, dotan a los juicios de valor de una dimensión ineludiblemente objetiva. Los juicios de valor tendrían por tanto una naturaleza adaptativa, pero también objetiva.

Podemos ahora proponer una explicación realista de los juicios de valor que sea análoga a los juicios racionales sobre el mundo físico. Igual que en el conocimiento del mundo físico existen los datos que nos proporcionan los sentidos, poseemos unas impresiones pre-reflexivas del valor, que tienen un carácter instintivo: son aversiones y atracciones, inclinaciones e inhibiciones. Podemos interpretar estas impresiones del valor como apariciones del valor real, del mismo modo como interpretamos los datos de los sentidos como datos sobre una realidad física independiente de nosotros, objetiva. Esto no equivale a asumir que nuestras percepciones pre-reflexivas sean infalibles. Como en el caso de los sentidos, el valor exige de un proceso de refinamiento y discernimiento posterior. La impresión pre-reflexiva nos abre la puerta a un mundo del valor que debe después ser explorado meticolosa y racionalmente, al igual que hacemos con el mundo físico. Así, el razonamiento práctico puede ayudar a la exploración del terreno objetivo del valor y ayudarnos a descubrir en él estructuras sistemáticas y principios morales que nos hablan de una realidad objetiva.

Puesto que los juicios de valor poseen una naturaleza también objetiva, y pueden ser vistos como el resultado de un proceso de descubrimiento, no podemos decir, como hacen los subjetivistas, que la razón práctica sea un epifenómeno. Además, no es una capacidad pasiva que sigue los dictados de un gen egoísta o del éxito reproductivo, sino que se trata de una capacidad activa, que desempeña un papel activo en nuestras vidas, en el mundo. Si el realismo es verdad, la razón práctica es, en este sentido, una de nuestras facultades cognitivas: aquella que nos permite conocer el valor.

EXPLICACIÓN CONSTITUTIVA

Una alternativa al materialismo darwinista debería explicar dos cosas. Primero, el hecho de que existan seres como nosotros, cuya naturaleza los hace capaces de reconocer un valor objetivo que no es solamente el producto de nuestras respuestas subjetivas. Segundo, cómo es el universo y el proceso evolutivo que ha permitido la existencia de esos seres. La primera, la cuestión sobre la naturaleza de los seres capaces de juicios de valor, es la cuestión *constitutiva*. La segunda, sobre el origen de dichos seres en el universo, es la cuestión *histórica*.

La explicación constitutiva debe dar cuenta de cómo es posible que seamos capaces de reconocer el valor en el mundo. Pero además debe explicar por qué somos capaces de estar motivados por el valor que descubrimos. La *capacidad de estar motivados* por el valor va más allá de la reacción instintiva de aversión o querencia ante el dolor o el placer inmediato y presente. Nos lleva más allá de lo presente o inmediato y nos hace considerar el valor objetivo en todo tiempo y en los otros seres y personas. Estamos motivados por el valor cuando en determinados acontecimientos encontramos razones para la acción. Una *razón para la acción* no es una realidad metafísica independiente de la ordinaria, sino que es un hecho común, tal como el hecho de que la aspirina puede curar tu dolor de cabeza. Que sea una razón es sólo su contar a favor de que tomes una, o a favor del hecho de que te dé una. Mi capacidad de responder a valores reales, por ejemplo, es la capacidad de estar motivado para darte una aspirina por esa razón, porque sé que va a curar tu dolor de cabeza y reconozco que eso cuenta a favor de dártela, porque los dolores de cabeza son malos.

Esta concepción de nuestra capacidad para estar motivados exige, por supuesto, alguna noción de *libre albedrío*, así como el *control consciente de la acción*. Respondo conscientemente al valor cuando decido darte aspirina porque sé que tienes un dolor de cabeza y porque sé que la aspirina te hará bien. Por supuesto, quiero que tu dolor de cabeza se vaya, pero eso es también parte de mi reconocimiento de que los dolores de cabeza son malos. La explicación de mi acción se refiere a esos hechos sobre dolores de cabeza y aspirinas en su estatus de razones, como contar a favor y en contra de hacer ciertas cosas. Es mediante el ser reconocidos como razones por un agente sensible al valor que afectan al comportamiento. No es tan diferente de la forma en que el reconocimiento de motivos en un argumento puede explicar la formación de una creencia fáctica.

En una explicación realista los valores y las razones son *realidades de tipo básico*, que no se explican a su vez por otras realidades más fundamentales.

Correspondientemente, la explicación de la acción en términos de motivación en base a esos valores y razones es un tipo de *explicación básica*, válida por sí misma, que no necesita ser retrotraída a otra más fundamental. Queda entonces desmontada toda pretensión reduccionista.

EXPLICACIÓN HISTÓRICA

Para responder a la cuestión histórica hemos de elaborar una explicación de la aparición del valor en sus múltiples formas, así como de la aparición de razones para la acción y de seres capaces de reconocerlas y actuar conforme a ellas. No podemos decir nada definitivo ni obvio, pero parece que la historia del surgimiento del valor es paralela o simultánea con la del surgimiento de los seres vivos. El proceso sería más o menos como sigue. Primero habrían aparecido los seres vivos, que incluso en sus formas más tempranas, son entidades *capaces de tener un bien*. Incluso una bacteria es un tipo de ser al que las cosas pueden ir bien o mal: puede realizar sus funciones bien o mal, puede sobrevivir, reproducirse o alimentarse adecuadamente, o puede no hacerlo. En este sentido el mineral no tiene un bien, no puede tenerlo. Luego habrían aparecido *seres conscientes*, cuya vida puede ir bien o mal en formas más complejas y que nos son familiares. Más tarde habrían surgido seres no solamente dotados de cierta conciencia, sino además *capaces de reflexión y de conciencia de sí*, capaces, por tanto, de reconocer lo que les pasa como bueno o malo, así como capaces de reconocer las razones para perseguir o evitar ciertos cursos de acción. Aprenden también a pensar en cómo estas razones se combinan para determinar lo que deben hacer. Y, finalmente, desarrollan la capacidad colectiva de pensar acerca de las razones para actuar, razones que no dependen sólo de lo que es bueno o malo para ellos mismos, sino que se plantean también en una dimensión social.

Esta forma de ligar el valor a la vida parece que convierte el valor en algo variable. El bien de la bacteria no es el mismo que el bien del ser humano. El bien de la bacteria es lo que es bueno en relación a la bacteria o para ella, y el bien del ser humano es lo que para el ser humano o en relación a él es bueno. El valor real es, entonces, tan rico como la vida. Se puede explicar así la fuerte tendencia que tenemos a encontrar como evidentemente valioso lo que es valioso para nosotros. Esta tendencia es uno de los mayores argumentos de los subjetivistas. Nuestro bien depende de nuestros apetitos naturales, emociones, capacidades y vínculos personales. Si fuésemos abejas o leones nuestros bienes serían muy diferentes a como son. Tenemos que adoptar, necesariamente una *perspectiva pluralista* del valor. Aunque Nagel no lo dice así, podemos decir que el valor es *relativo*. Pero aunque el valor sea relativo no por ello deja de ser *objetivo*.

Para dar cuenta del surgimiento del valor, a juicio de Nagel, hay que añadir algo a la explicación por selección natural. Ese algo es una predisposición cósmica a la formación de la vida en su grandísima complejidad de formas, a la conciencia y al valor que es inseparable de ellas. Se trata de rescatar la *teleología*, en virtud de la cual en el orden natural habría una propensión a dar lugar a seres del tipo que tienen un bien, luego a seres conscientes y, por último, a seres capaces de reconocer razones para la acción y de estar motivados por ellas. Desde este punto

de vista, la existencia del valor no es un accidente (como es en la explicación darwinista), sino parte de la explicación de por qué hay tal cosa como la vida, con todas sus posibilidades de desarrollo y variación. No es que el valor sea un efecto secundario accidental de la vida, sino que hay vida porque es una condición necesaria para el valor.

CONCLUSIÓN

Una de las más interesantes aportaciones de Nagel consiste en su crítica del materialismo darwinista, que se muestra insuficiente y falso a la hora de explicar la existencia de los juicios de valor y su correlato objetivo. La propuesta de Nagel, que él mismo reconoce confusa y embrionaria, apunta sin embargo ideas interesantes a tener en cuenta a la hora de buscar una explicación que vaya más allá del materialismo darwinista. Podemos sintetizar sus ideas diciendo que apuesta por la existencia de un valor que puede ser caracterizado con los adjetivos de *natural*, *objetivo*, *relativo* y *plural*. La existencia de dicho valor, así como de las *razones* y *principios morales* capaces de motivar a seres auto-conscientes como nosotros, son realidades básicas del orden natural, tales como el espacio o la materia (de ahí que su propuesta pueda ser caracterizada, como él mismo hace, como *naturalismo post-materialista*). La unidad de valor y orden natural se pone aún más de manifiesto mediante la restauración de la idea *teleológica* de la naturaleza.

Creemos que la propuesta de Nagel es, además, compatible con ciertas tendencias dentro de la ética actual, que tienden a resaltar el valor cognitivo de las emociones, tantas veces injustamente olvidado. La filósofa estadounidense Martha C. Nussbaum, recientemente galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales, es una de las más constantes defensoras de la importancia de las emociones en nuestra vida. Para Nussbaum, las emociones no son fuerzas extrañas o ajenas a los seres humanos, no son algo que debamos evitar para llevar una vida buena y poseer un conocimiento verdadero de las cosas. Al contrario, las emociones son respuestas ante la realidad que nos ayudan a discernir lo que hay en ella de valioso e importante. Las emociones son, para ella, formas del juicio, *juicios de valor*². Una mejor comprensión del papel que desempeñan nuestras emociones en nuestra vida nos lleva a la conclusión de que éstas nos revelan aspectos valiosos de la realidad que de otra forma no conoceríamos. Las emociones, por tanto, poseen un claro valor cognitivo, son eficaces medios de conocimiento. Como cualquier otro medio de conocimiento, las emociones deben ser educadas y utilizadas adecuadamente. Debemos aprender a discernir cuándo podemos fiarnos de las emociones y cuándo no. No se trata de concederles un valor ilimitado, sino de no ignorarlas, como muchas veces se ha hecho.

2 Cfr. Martha C. NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2008, en especial el capítulo 1, titulado "Las emociones como juicios de valor", pp. 41-112.

En este mismo sentido, la filósofa española Adela Cortina³, ha dicho en numerosas ocasiones que una reflexión sobre la ética y la política que olvide los sentimientos es una reflexión defectuosa. Si no tenemos sentimiento de lo justo o lo injusto, ¿a quién le va a importar que las leyes sean justas o injustas?, ¿a quién le va a importar que este o aquél hecho supongan un atropello de los derechos de las personas? Una razón que no cuente con las emociones es una razón castrada, menguada. Percibir realidades como la justicia exige no solamente del uso de nuestra razón, sino del uso de nuestra cordialidad, de nuestra capacidad de ponernos en el lugar del otro, de querer al otro. Que a mí me importe lo que le pasa a los demás, que me preocupe por ellos, es un síntoma inequívoco de que puedo reconocer al otro, es decir, que soy compasivo. La compasión es, para Adela Cortina, la virtud cívica de los próximos tiempos.

La concepción de Nagel puede ser interpretada como el contexto general del orden natural en el que dar cabida a posturas éticas que revalorizan el papel de las emociones, como las de Nussbaum y Cortina.

³ Ver, sobre todo: Adela CORTINA, (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2007 y Adela CORTINA, *Justicia cordial*, Madrid, Trotta, 2010.

EL SACRIFICIO COMO «SALVACIÓN» DE LA RAZÓN PRÁCTICA EN JAN PATOČKA

IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Jan Patočka (1907-1977) ha ido ganando un creciente reconocimiento gracias a la ingente labor de edición y traducción de su obra, así como a una investigación sobre su pensamiento que ha adquirido ya un volumen más que notable. No pretendo aquí hacer una presentación, siquiera general, de su obra, cosa que otros han hecho ya y que yo mismo he intentado en alguna ocasión¹. Nuestro objetivo aquí es apuntar a un aspecto de su pensamiento y señalar lo que puede aportarnos en una reflexión sobre la posibilidad de una razón práctica en nuestro tiempo. Nos ocupamos, en concreto, de su análisis de la crisis contemporánea, de sus raíces filosóficas y del modo de afrontarlas. Dicha reflexión se articula en torno a tres temas, el dominio de racionalidad técnica, el sacrificio y la solidaridad de los conmovidos².

Para Patočka, el mundo contemporáneo está dominado por la comprensión técnica del ser, que implica la identificación de la razón con la racionalidad técnica. Sin embargo, hay una posibilidad de hacer frente a este dominio y se encuentra en el fenómeno del “sacrificio”. Con este término, Patočka se refiere a una experiencia en el mundo contemporáneo cuya estructura interna alberga la posibilidad de cuestionar la comprensión técnica del y suscitar una nueva forma de

1 Para una presentación de la obra de Josep ESQUIROL, “El movimiento de la filosofía de Jan Patočka”, *Pensamiento*, 49 (1993) 391-406; Agustín SERRANO DE HARO, “Semblanza del filósofo checo Jan Patočka. Introducción a su pensamiento”, *Ciencias Humanas y Sociedad*, Madrid (1993) 89-99; Angel GARRIDO-MATURANO, “Morir por lo divino: Jan Patočka”, *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, II (1997) 111-127; Iván ORTEGA RODRÍGUEZ, “Jan Patočka: fenomenología asubjetiva y filosofía herética de la historia”, en *Arbor* CLXXXV (2009) 339-353.

2 Las obras fundamentales de referencia son: Jan PATOČKA, “Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger”, en: *El movimiento de la existencia humana*, trad. de Teresa Padilla, Madrid, Encuentro, 2004, pp.157-186, especialmente las pp.181-186; Ídem, “Cuatro Seminarios sobre el problema de Europa”, en Jan PATOČKA, *Libertad y Sacrificio*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2007 (en adelante, LS), pp.273-342; “Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre”, en *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, trad. de Erika Abrams, Paris, Verdier, 2007 (en adelante, EH), pp.189-216.

mostrarse el mundo. El sacrificio viene dado en el fenómeno de que hay personas que voluntariamente sacrifican su bienestar, su futuro, o incluso su vida, o que son sacrificadas en aras de un fin, generalmente el del progreso técnico³. Al describir este fenómeno, encontramos que la descripción más adecuada es, precisamente, la de “sacrificio” y que las víctimas se presentan, precisamente, como tales “víctimas”. Ahora bien, el sacrificio indica una diferencia de rango; el sacrificio es por algo más elevado, situado en un plano de ser superior. Sin embargo, la comprensión técnica del ser localiza todos los entes en un mismo plano ontológico, los pone como recursos disponibles; y por tanto, no puede dar cuenta de la diferencia de rango incluida en el fenómeno del sacrificio. Por consiguiente, la comprensión técnica del ser no es la única que se nos puede dar incluso en la moderna civilización técnica. Hay una grieta en la comprensión técnica del ser⁴.

No obstante, es necesario distinguir entre el sacrificio “auténtico” y el “inauténtico”⁵. En el primero, aquello por lo que nos sacrificamos es vivido y entendido en términos de ente. La diferencia de rango queda velada. El motivo puede tomar muchas formas, la patria, un futuro mejor, etc., pero en todos los casos éste se entiende dentro de un cálculo técnico, queda justificado por la finalidad de mejora “técnica” de la humanidad que conlleva.

En cambio, en el sacrificio auténtico, la diferencia de rango es hecha explícita y el motivo del sacrificio en modo alguno es integrado en la comprensión técnica del ser. Para ello es necesario un ejercicio de reconsideración, o “repetición”, de la experiencia del sacrificio. Es preciso volver sobre ella, advertir lo que realmente está en juego. En el sacrificio auténtico, propiamente, no cabe hablar de “aquello” por lo que uno sacrifica, en la medida en que la misma expresión ya apunta a un ente y con ello, en nuestro tiempo, a los términos de la racionalidad técnica.

Ahora bien, este sacrificio “por nada” en modo alguno significa inacción. Al contrario, se expresa en actos desconcertantes para la racionalidad técnica, pues consiste en arriesgarlo todo de una manera incomprensible para dicha racionalidad

3 Aclaremos que por “sacrificio”, nos referimos tanto al acto de presentar algo o alguien (o a sí mismo) en sacrificio, como al ser víctima del sacrificio. Los términos en checo (*oběť*) y alemán (*Opfer*) que emplea Patočka tiene los dos significados. Esta matización es importante para entender los textos de nuestro autor, quien en ocasiones cambia de un sentido a otro en la misma exposición. En sentido riguroso, con “sacrificio” vienen referidas dos experiencias, pero la estructura fundamental de diferencia de rango que Patočka encuentra en ella es la misma, por lo que creemos justificado que su tratamiento, en este contexto, se haga como si se tratara de un solo fenómeno.

4 Asimismo, todo este desarrollo puede verse como resultado de un diálogo con sus dos grandes maestros, Husserl y Heidegger. Patočka acepta de Husserl que la raíz está en una racionalidad que todo lo reduce a cálculo técnico pero no cree que ello se deba a mero olvido de su auténtico arraigo en el mundo de la vida que pueda ser reconducido por una decisión racional. Al contrario, asume con Heidegger que la raíz está en la esencia de la técnica y que ello no puede ser remediado por un acto racional de cambiar la mirada, que sería un acto de libertad subjetiva. Sin embargo, tampoco comparte lo que puede interpretarse como “quietismo” de Heidegger, sino que considera que, en medio del mundo técnico, hay un fenómeno, el sacrificio, que muestra una comprensión del ser que no encaja en la esencia de la técnica.

5 Cf. LS, 330s.

por cuanto no hay ningún *cálculo* que pueda justificar *técnicamente* ese acto en términos de progreso o mejora. Los actos pueden ser muy diversos pero en todos los casos desestabilizan el modo técnico de manifestación del mundo. Es el caso de figuras tan dispares como Oppenheimer y Sajarov, por un lado, y Solyenitsin por otro⁶. Los primeros son científicos punteros que, en un momento dado, abandonan su carrera, para advertir de los riesgos que se corren; por su parte, Solyenitsin es un escritor que, desde el arte, toma partido por las víctimas de la historia, afirmando su vindicación, y no en un futuro lejano, sino de un modo misterioso ya en nuestro tiempo. Y en todos los casos se muestra una acción movida por unos horizontes de sentido incomprensibles para los términos de un cálculo técnico.

Hay, sin embargo, una grave dificultad, pues el sacrificio es una experiencia individual o de pequeños grupos que ha demostrado problemas para ir más allá de los inmediatamente concernidos o incluso para que éstos permanezcan fieles a lo vivido. Fue esto lo que Patočka cree que ocurrió en la Primera Guerra Mundial. En ella, algunos soldados vivieron la aniquilación de los relatos de sentido que les habían llevado al frente y se encontraron con la paradójica experiencia de que ello no les dejaba en la pura desesperación sino que se abrían insospechados horizontes de sentido⁷. Sin embargo, esta experiencia no pudo continuar después de la guerra, sino que quedaron en experiencias puntuales⁸. En cambio, Patočka cree esencial que esta experiencia pueda ser continuada en el tiempo y que vaya más allá de lo individual o lo compartido puntualmente. Aquí entra en juego la solidaridad de los conmovidos⁹.

Por “solidaridad de los conmovidos”, Patočka entiende el vínculo que puede surgir entre quienes viven la conmoción del sentido aceptado en términos de progreso y mejora. Estos conmovidos pueden ser los que se sacrifican o son sacrificados, pero pueden ser también personas que siguen a estos primeros en su acto de sacrificio y llegan con ellos a la referencia de sentido ajena a la racionalidad técnica. Se trata de un tipo especial de socialidad, capaz de mantener la experiencia de la insuficiencia del sentido ofrecido por la comprensión técnica del ser y de hacerla valer socialmente desde la vivencia compartida. No es cuestión de implantar un programa concreto ni se tiene por objetivo tomar el poder. No es una “oposición política”¹⁰. Su misión es la ser un *daimon* socrático que señale continuamente el peligro de quedar encerrados en la racionalidad técnica y que apunte a otra esfera de sentido. Los conmovidos, por consiguiente, son la puerta abierta a contrarrestar el dominio de la razón técnica, que es la raíz filosófica profunda de la crisis deshumanizadora que vivimos.

Las reflexiones de Patočka sobre el sacrificio y la solidaridad de los conmovidos tuvieron la oportunidad de expresarse en la vida del autor y, por

6 Cf. LS, 332 y 338-342.

7 Cf. EH, pp.204-207

8 Cf. EH, pp.208-210.

9 Cf. EH, pp.211-216.

10 Este elemento será asumido por Havel para la disidencia, Cf. Václav HAVEL, *El poder de los sin poder*, traducción de Vicente Martín Pindado, Madrid, Encuentro, 1990, pp.136ss.

decisiva mediación suya, en la disidencia checoslovaca. Fue el caso, en especial, de Václav Havel, su discípulo más aventajado, no en el estudio académico su obra sino en el aspecto crucial de la perspicacia para continuar sus intuiciones en una acción compartida. En efecto, a petición de varios amigos y discípulos, Patočka aceptó ser el portavoz del movimiento cívico *Carta 77*¹¹. Este compromiso tuvo como consecuencia que Patočka fuera sometido a brutales interrogatorios que precipitaron su muerte. Asimismo, su actividad fue acompañada de textos explicativos de la iniciativa que le dan a esta un sentido moral precisamente porque apuntan a una esfera de sentido diferente a la técnica, que ha de regir la acción de hombres y gobiernos¹²; esta esfera de sentido es calificada aquí explícitamente de “moral” y además se afirma que la declaración de los Derechos humanos supone un descubrimiento contemporáneo de la vigencia de esta esfera. Se va mucho más allá del respeto a unos acuerdos concretos (en su caso, los acuerdos de la Conferencia de Helsinki de 1975); al contrario, se reivindica que el horizonte de sentido de la acción individual y colectiva debe estar más allá de la esfera técnica. En estos textos, con la brillantez de los mejores escritos “de urgencia”, se reitera divulgativamente lo que Patočka había meditado pacientemente en los años anteriores.

Asimismo, el tenor de los textos y la acción que les acompaña es, a nuestro juicio, clara encarnación del sacrificio. En efecto, la estructura de esta acción de Patočka y de los firmantes muestra un acto que, desde la perspectiva del cálculo racional y “técnico”, carece de sentido, pues ponen en riesgo sus carreras y sus vidas por ningún resultado “técnicamente” justificable. Asimismo, el mismo Patočka pone de manifiesto esta lógica del sacrificio y lo que ella desvela cuando escribe para los firmantes. Por otro lado, la solidaridad de los conmovidos, en su estructura básica, también puede verse en los vínculos que unen a los firmantes y en el modo que tienen de entenderse su actuar tanto en el momento de presentar la carta como en los años subsiguientes. Todo ello fue así gracias a la decisiva influencia de Patočka y posteriormente de Havel, quienes le dieron al movimiento el sentido de apelar a los derechos humanos como horizonte moral irrenunciable y ajeno a lo técnico y, en el caso de Havel, al impulsar la autocomprensión en términos de grupos de resistencia de quienes deciden hacer suyo el ideal de vida autorresponsable y de “vida en la verdad”¹³.

Terminamos nuestra exposición de los temas del sacrificio y la solidaridad de los conmovidos en Patočka echando una mirada a nuestra época y al tema de estas jornadas. Así pues, el pensamiento de Patočka, ¿tiene algo que decir? En concreto, ¿puede ayudar a determinar si hay crisis de la razón práctica y a entender sus

11 Así lo explica Václav Havel. Cf. Václav HAVEL, *Disturbing the Peace. A Conversation with Karel Hvižďala*, Nueva York, Vintage, 1992, pp.134-135.

12 Lamentablemente, es difícil encontrar hoy estos textos en lenguas accesibles. Hay una traducción inglesa de dos de ellos en un libro ya antiguo: “On the Obligation to Resist Injustice” y “What we can and cannot expect from Charta 77”, en: Erazim KOHÁK, *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, Chicago, Open Court, 1989.

13 El texto sin duda más importante de Havel es *El poder de los sin poder*, op.cit.

raíces? Asimismo, estas meditaciones y el efecto práctico que tuvieron, ¿pueden dar alguna pista sobre lo que quepa hacer en nuestros días?

Respecto del primer aspecto, es claro que la razón práctica, como meditación sobre lo que “debemos hacer” o “nos cabe esperar”, debe arraigar en una actitud filosófica si quiere ser algo más que cálculo de la acción más beneficiosa. Ahora bien, si Patočka tiene razón en sus análisis, entonces la razón práctica se ve amenazada por el dominio de la racionalidad técnica. En este sentido, creemos que nuestro tiempo ha confirmado los diagnósticos de Patočka, en especial los referidos a la extensión planetaria de la “supercivilización” técnica y al concomitante vaciamiento de sentido. En especial, creemos que se está confirmando cada vez más su convicción de que la diferencia entre los sistemas socioeconómicos del capitalismo y el comunismo era superficial respecto de su común raíz en la racionalidad técnica.

El comunismo que vivió Patočka ha dejado ciertamente de ser una opción viable, pero ello es perfectamente compatible con una extensión “supercivilizada” de la economía capitalista a nivel mundial. La racionalidad que en ella opera de fondo es igualmente “técnica”. En efecto, todo tiende a ser considerado en términos de la lógica *técnica* del mercado y tiende a ser visto como parte de un cálculo que busca el mayor beneficio en el aprovechamiento de los “recursos” (que incluye los “recursos humanos”). Esta lógica *técnica* se cobra un precio en vidas humanas que además suele ser justificado como una inevitable consecuencia de la inevitable racionalidad técnica. Este precio puede darse en forma de hambrunas y carencias graves de alimentos por especular con productos de primera necesidad, o como decisiones de grave impacto sobre la vida de las personas que se toman apelando a unos objetivos de déficit *técnicamente* marcados por unas muy racionales y *técnicas* lógicas financieras y monetarias, avaladas por expertos y *técnicos* en la materia.

El peligro de deshumanización es, pues, bien real. Además, es verdaderamente radical porque afecta al modo mismo como de entrada, antes de toda investigación teórica y todo plan práctico, se nos muestra la realidad; afecta al modo de donación del mundo y condiciona radicalmente la manera de mirar las cosas. Ésta es la raíz profunda de la “evidencia”, con que se presentan ciertas decisiones. Quizá produzca pesar el sufrimiento de muchas personas, pero la *razón* obliga a tomar estas medidas, que efectuaremos si acaso con pena, pero conscientes de nuestra responsabilidad “racional” al hacer lo que viene requerido *técnicamente*.

Y sin embargo, si Patočka tiene razón, el mismo hecho de que haya víctimas puede abrir la puerta a la posibilidad de una razón práctica que critique e interpele *racionalmente* las soluciones técnicas, aparentemente sólo criticables desde la técnica. En la actual situación, puede haber personas que, de nuevo, *se sacrifiquen* según el sentido auténtico descrito por Patočka, actuando de una manera inasumible por la comprensión técnica del ser. Asimismo, entre quienes, de un modo u otro, son sacrificados en el despliegue técnico de fuerzas (ahora en los términos de un mercado capitalista global), cabe pensar que algunos puedan descubrir nuevas dimensiones de sentido, de modo análogo a los soldados que

describe Patočka. Igualmente, es posible que pueda seguirse a los anteriores en la experiencia del sacrificio y en sus consecuencias respecto del sentido y la mostración de mundo. Y en todos estos casos, puede esperarse también que, en nuestro tiempo, se recree la “solidaridad de los conmovidos”.

Es cierto que hay muchas matizaciones que se deben conceder respecto del valor de esta experiencia. Es verdad que son relativas a un periodo de tiempo limitado y a unas circunstancias específicas. En especial, es preciso tener en cuenta que Patočka —y con él, la disidencia— se oponía a una racionalidad técnica expresada en términos técnicos de carácter político-ideológico y no en los actuales de tipo económico-ideológico. No nos enfrentamos nosotros a los dictados *técnicos* del “socialismo científico”, sino a las políticas que invocan el ineluctable funcionamiento *técnico* de los mercados. Sin embargo, estas salvedades no le quitan validez a las posturas de Patočka; al contrario, animan a buscar modos de repetirla con unos modos acordes a las formas que ha tomado ahora la racionalidad técnica y el modo técnico de darse el mundo.

Pusimos en el título que el sacrificio podía ser la “salvación” de la razón práctica. La palabra no está puesta al azar. Patočka medita sobre el sacrificio a partir de la meditación heideggeriana sobre la técnica, en torno al motivo del *Gestell*. Como es sabido, el tema de la salvación aparece en una cita de Rilke (“Donde crece el peligro, crece también lo que salva”) y cuando, en la célebre entrevista en *Der Spiegel*, afirma que “Sólo un dios puede aún salvarnos”¹⁴. Y a propósito de esta “salvación”, Patočka propone, precisamente, que el sacrificio puede ser el fenómeno que, en medio del peligro, indique el lugar donde crece lo salvador y puede ser lo que nos ofrezca algo más que esperar que nos salve “un dios”. Si Patočka tiene razón, el sacrificio y la solidaridad de los conmovidos pueden pues ser hoy, en medio de enormes dinámicas deshumanizadoras, la clave para “salvar” la razón práctica. La misión modesta de ser *daimon*, propia de la solidaridad de los conmovidos, puede revelarse tan potente para abrir nuevos caminos como lo fue con Sócrates en Atenas. De nosotros depende.

14 Cf.LS, pp.294ss.

LA LIBERTAD TRANSCENDENTAL COMO FUNDAMENTO DEL SABER PRÁCTICO. (APEL Y POLO FRENTE A HEIDEGGER)

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

1.- DISCREPANCIAS ACERCA DEL CARÁCTER IDEOLÓGICO O SAPIENCIAL DE LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA A LA ONTO-TEOLOGÍA LEIBNIZIANA.

Heidegger formuló la conocida pregunta demoledora leibniziana: “¿Porqué existe el ente en general y no más bien la nada?”, invirtiendo radicalmente el sentido *onto-teológico* que tradicionalmente se le había otorgado. En vez de proponer la pregunta como una prueba por reducción al absurdo de la existencia de Dios, dada la imposible existencia de la nada, se utilizó la pregunta leibniziana para cuestionar en toda su radicalidad el papel que debería desempeñar la *libertad* humana a la hora de elaborar un proyecto programático de tipo metafísico y, por extensión, de todo razonamiento práctico¹. Hasta el punto que, según Heidegger, el propio “*Dasein*” o *ser-ahí* del existente concreto humano se debe concebir a sí mismo como el único interlocutor válido capaz de enfrentarse a esta disyuntiva metafísica igualmente posible: o bien afirmar el ente en general, la totalidad del ser y a Dios, al modo como propuso Leibniz; o, en su lugar, admitir más bien la nada y un nihilismo metafísico, donde el hombre acabaría ocupando el lugar ontológico anteriormente desempeñado por Dios, dejando ilimitadamente abiertas las posibilidades de desarrollar un razonamiento práctico plenamente autónomo². Heidegger habría localizado así un tipo peculiar de *libertad transcendental*, que es previa a la simple visión tradicional de la libertad de arbitrio o de elección, o incluso de la propia libertad moral, por cuando no se trata de elegir entre un ente u otro, o entre un proyecto discursivo u otro, sino que la pregunta plantea una posibilidad previa aún más radical, a saber: si el discurso filosófico racional se debe situar en el ámbito del ser o más bien en la nada, aunque ello exija tener que dejar de lado cualquier otro condicionante de la elección de un estilo de vida u otro³.

1 Cf. Isabelle THOMAS-FOGIEL, *The Death of Philosophy. Reference and Self-Reference in Contemporary Thought*, Columbia University Press, New York, 2011.

2 Cf. Martin HEIDEGGER, *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona, 2011.

3 Cf. Klaus WEBER (Hg.), *Sucht*, Argument, Hamburg, 2011.

Por su parte Apel y Polo pertenecen a una asimilar generación de filósofos que vivieron muy de cerca la pleamar del pensamiento existencialista de la postguerra, que aceptaron este tipo de proclamas existencialistas como punto de partida de sus respectivas filosofías, a pesar de seguir manteniendo numerosas discrepancias entre ellos. De hecho ambos trataron de dar una respuesta a la exigencia heideggeriana de una *libertad transcendental* desde unos proyectos fundadores muy precisos, que invertían el sentido *deconstructivista* o *nihilista*, que inicialmente Heidegger les había dado, para al menos tratar de recuperar el profundo sentido meliorista que aún podría seguir teniendo el razonamiento práctico. De hecho Apel perseguiría este objetivo siguiendo una estrategia *semiótica* de tipo antropocéntrico, intrahistórico e intramundano. En cambio Polo seguiría más bien otra de tipo *gnoseo-antropológico*, tratando de recuperar lo que de válido tenían los planteamientos onto-teológicos leibnizianos, sin negarles incluso un posible valor metahistórico y ultramundano. En cualquier caso ahora se analizará solamente una obra de cada uno de ellos perteneciente a su primer periodo inicial de formación, a saber: *Transformación de la filosofía* –TF⁴– de Karl-Otto Apel 1973, donde se recogen un conjunto de textos publicados previamente entre 1962 y 1968; y *Acceso al ser* –AS⁵– de Leonardo Polo de 1964, respectivamente. La comunicación trata de establecer a este respecto un paralelismo entre ellos a la hora de discrepar respecto del innegable valor *ideológico* o más bien *crítico-sapiencial* que se debería seguir otorgando al un tipo de razonamiento práctico basado en la formulación de la mencionada pregunta leibniziana, tratando a su vez de evitar un uso meramente *deconstructivo* o *nihilista* de dicha *libertad transcendental*, como ocurrió en Heidegger⁶.

2.- APEL, 1973: LA REVISIÓN IDEOLÓGICA DEL RECHAZO HEIDEGGERIANO DE LA ONTO-TEOLOGÍA LEIBNIZIANA.

Apel caracteriza a Heidegger como un pensador que trató de rehabilitar el pensamiento *metafísico originario* desvinculándolo de toda dependencia respecto de cualquier tipo de saber utilitario, que a su vez sólo buscara la defensa de los respectivos intereses meramente pragmáticos, valorando sus conclusiones en un sentido estrictamente ideológico. Sin embargo para conseguirlo, implícitamente tuvo que reconocer el papel *deconstructivo* o nihilista desempeñado por un nuevo tipo más básico de *libertad transcendental* que le permitiría demarcar los principios metafísicos necesariamente válidos respecto de los meramente científico-técnicos, justificados de un modo utilitario o meramente ideológico⁷.

4 Karl- Otto APEL, *Transformation der Philosophie*, T. I-II, Suhrkamp, Frankfurt, 1973; *Transformación de la filosofía*, T. I-II, Taurus, Madrid, 1985.

5 Se citará siguiendo la primera edición de 1964, Leonardo POLO, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964 (1ª), pero hay también una segunda edición corregida de 2004.

6 Stanley E. PORTER, Jason C. ROBINSON, *Hermeneutics: An Interpretation to Interpretive Theory*, Michigan, Eerdmans Grand Rapids, 2011.

7 Cf. Emil ANGEHRN, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

A este respecto afirma Apel: >"Heidegger filósofa, como pensador típicamente alemán, desde la más alta exigencia especulativa, exigencia que viene expresada también en el lenguaje. El pretende repetir, entendiéndola, la tradición íntegra de la metafísica occidental y al mismo tiempo superarla. En ello, la ciencia moderna y su nivel de pensamiento metódico-técnico – su lenguaje preciso lógico-matemático – en modo alguno puede servir de medida para esa superación cuanto más bien es un síntoma de aquello que, cual callejón sin salida de la historia del ser, es necesario alejar y superar desde sus orígenes: el desdoblamiento de la metafísica en la técnica. Esta constelación interna del pensamiento heideggeriano, unida a la petulancia a menudo difícilmente tolerable de su estilo, parece (...) favorecer un cierto resentimiento humanista de las culturas latinas contra el predominio de la civilización técnica"<⁸.

Por su parte Apel sitúa la revisión heideggeriana de la pregunta leibniziana en el contexto de la *crítica de las ideologías*, dado que a su modo de ver fue la denuncia del carácter *onto-teológico* de este tipo de problemas la que inicialmente también provocó que Marx cuestionara el carácter de *ciencia* de la metafísica. En efecto, fue entonces cuando se le reprochó a la metafísica el seguir manteniendo una actitud contemplativa, con olvido del gran número de vinculaciones y dependencias que seguía manteniendo respecto de diversos intereses y saberes meramente científico-técnicos. De este modo la metafísica habría fomentado una *falsa conciencia* cada vez más *autoenajenada* respecto del papel que desempeña en la práctica, llegando a la conclusión de que en ese caso habría que tomarla como una simple *ideología*. O mejor dicho, exigiendo un estricto sometimiento de todo tipo de ciencia a las exigencias de un saber presuntamente absoluto que a su vez se justifica en nombre de una *hipóstasis* o *substancialización* de un ente de razón meramente ficticio, como tradicionalmente ocurría con Dios, pero también con el "ser". Hasta el punto de crear la falsa ilusión de poder atribuirle todo tipo de excelencias, incluida la existencia, cuando en realidad no es más que una mera creación ficticia de la metafísica occidental a lo largo de su historia. En cambio Heidegger habría tratado de elaborar una metafísica del ser donde definitivamente se eliminasen este tipo de malentendidos y pasos en falso, aunque ahora Apel sigue dudando mucho de que al final lo hubiera conseguido⁹.

A este respecto afirma Apel: >"Heidegger insiste en que "entre todos los entes" únicamente el hombre - puesto que comprende el "ser-para" – (experimenta), llamado por la voz del ser, el más portentoso de los portentos: "que el ente es". ¿Más no significa esto que el motivo del asombro está en la constancia de que "hay entes", la cual conduce a su vez a la pregunta metafísica de porqué hay ente y no más bien nada? De ningún modo Heidegger no se asombra de que haya ente o de

8 Cf. Karl Otto APEL, TF, I, p. 218. Cf. Tilo WESCHE, *Wahrheit und Werturteil. Eine Theorie der praktischen Rationalität*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011

9 Cf. Michel BASTIT, *La Substance. Essai métaphysique*, Parole et Silence, Paris, 2012.

que eso o aquello sea un ente, sino de que “el ente *sea*”, de que, por ejemplo, “esa piedra *sea*”¹⁰.

De todos modos Apel también denunció a su vez como también la filosofía de la historia de Marx acabó siendo víctima del mismo reproche, por cuanto también terminó sustituyendo la referencia al “ser” por un nuevo absoluto, la “materia”. De este modo se acabó concibiendo el *universo físico* como una hipóstasis de propiedades sorprendentes, pero sin tampoco acabar de desempeñar el papel de fundamentación que inicialmente se le pretendía atribuir. Hasta el punto que ahora también se daría lugar al malentendido de confundir la materia con un ente similar a los demás, como ya antes había ocurrido con Dios o con el ser. Además, en el *materialismo dialéctico* – o el llamado Diamat – se acabaría rigiendo por una ley dialéctica que anula la pretendida libertad de acción de los posibles sujetos humanos, sin admitir tampoco este tipo de *libertad transcendental* que ahora genera la apertura al ser en toda su extensión; es decir, haciendo notar solamente las responsabilidades de tipo ontológico que efectivamente el hombre contrae por el mero hecho de relacionarse con los demás entes, sin dejar abierta la posibilidad de una responsabilidad metafísica aún más decisiva, cuando se comprueba que los entes se pueden decantar del lado del ser o de la nada, sin que la elección sea trivial¹¹.

A este respecto afirma Apel: >“La filosofía de Heidegger, en la medida en que, al formular la pregunta por el *sentido del ser*, recoge la pregunta fundamental de la metafísica occidental, la pregunta por el *ser del ente* (...) Heidegger tiene la pregunta fundamental de la metafísica por ambigua, abrigando la sospecha de que la metafísica occidental no ha comprendido esa ambigüedad. El malentendido de la pregunta fundamental se deja ver, según Heidegger, por ejemplo en la pregunta fundamental de la metafísica como viene formulada en Leibniz. Esta reza así: ¿por qué hay ente y no más bien la nada? (*“Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?”*) Esta pregunta nace del asombro de que haya ente; al interrogarse por lo más allá del ente coloca al hombre ante lo existente en su totalidad. Pero al interrogarse por lo más allá del ente se interroga a su vez por un ente que se postula como causa suprema de todo lo ente. En otras palabras: Leibniz no pregunta por el *ser* que de algún modo el hombre tiene que haber ya comprendido para asombrarse de lo existente como tal, sino que se pregunta por lo existente en su totalidad igual que se pregunta por un ente determinado cuya presencia debe explicarse por leyes naturales. Ahí se hace patente, según Heidegger, la constitución “*onto-teológica*” de la metafísica tradicional, que no es capaz de pensar el ser en cuanto diferente al ente (“la diferencia óntico-ontológica”) y en vez de ello trata de probar la existencia

10 Karl Otto APEL, TF, I, pp. 284. Cf Berit BROGAARD, *Transient Truths. An Essay in the Metaphysics of Propositions*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

11 Cf. Ori SIMCHEN, *Necessary Intentionality. A Study in the Metaphysics of Aboutness*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

de Dios como Ente Supremo y causa de todo ente”¹². Pero pasemos a analizar la postura de Polo sobre este mismo problema.

3.- POLO, 1964: LA REINTERPRETACIÓN SAPIENCIAL DEL RECHAZO HEIDEGGERIANO A LA ONTO-TEOLOGÍA LEIBNIZIANA.

Polo también ha llevado a cabo una revisión de la interpretación que Heidegger hizo de la pregunta leibniziana acerca de, >”¿por qué el ente y no más bien la nada?”<. Además, también propone una valoración muy positiva del hallazgo heideggeriano de la *libertad transcendental* como presupuesto que estaría sobreentendido tras la formulación de dicha pregunta leibniziana, aunque en su lugar le otorgue un sentido nihilista totalmente distinto¹³. En cualquier caso hay una diferencia muy clara entre Apel y Polo. En efecto, Polo no enmarca la formulación de esta pregunta en un marco programático de tipo *ideológico*, como anteriormente propuso Apel, sino más bien en el marco de una concepción de la filosofía como *sabiduría* cuyo objetivo prioritario es elevarse a la consideración del ser supremo en su plenitud. Polo no prejuzga negativamente la pregunta leibniziana por tratarse de una cuestión ideológica, como sigue haciendo Apel. En su lugar más bien reconoce su permanente vigencia en las sucesivas ontologías históricas, como en el fondo sigue sucediendo paradójicamente en la propia filosofía de Heidegger, por más que en su caso la pregunta se haya radicalizado aún más, otorgándole incluso un relieve metafísico a su modo de ver desproporcionado¹⁴.

A este respecto Polo afirma: >”Las ontologías históricas confiesan - a veces, después de anunciado su incumplimiento – el fracaso de aquel propósito que constituye su última razón de ser: instalarse con plenitud en el descubrimiento del ser. La filosofía de M. Heidegger es un esforzado intento de insistir en tal propósito, justamente en una época que está a punto de contentarse con declararlo caducado y de buscar establecer las bases de la vida, del conocimiento y del destino, sobre esta declaración”<¹⁵.

Polo sitúa así la crítica heideggeriana al carácter *onto-teológico* de la pregunta leibniziana dentro del contexto de una *filosofía sapiencial* que persigue el reconocimiento de la *realidad*, especialmente de las realidades últimas, incluido el ser supremo, ya se lo conciba como Dios o como simplemente el “ser” o el “ser de los entes”, como Heidegger lo prefiere denominar. Sin embargo para los saberes *reflexivo-sapienciales* el reconocimiento del fundamento del saber no conlleva que se posea su efectivo desarrollo en plenitud, ni obliga a proponer una resolución

12 Karl-Otto APEL, TF, I, pp. 280-281. Cf. Kart GIBERSON, Mariano ARTIGAS, *Los oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión*, Encuentro Madrid, 2012.

13 Derek PARFIT, *On What Matters*, Scheffler, S. (ed.); Vol I-II, Oxford University Press, Oxford, 2011.

14 Cf. Alvin I. GOLDMAN, *Reliabilism and Contemporary Epistemology. Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

15 Leonardo POLO, AS, p. 181. Cf. Juan Antonio NICOLÁS, María José FRÁPOLI, (ed.); *Teorías contemporáneas de la verdad*, Alianza, Madrid, 2012.

definitiva de las preguntas, dado que siempre será posible profundizar aún más en su conocimiento¹⁶.

A este respecto afirma Polo: >"Por eso, cuando se pregunta, se pregunta desde el saber y buscando alumbrar más lo que se sabe, pero siempre de espaldas al principio del saber. No (siempre) cabe instrumentar la pregunta fundamental. Todas las que se aporten con tal intención han de ser forzosamente pseudopreguntas. Así, la que en nuestro tiempo se ha dirigido, otra vez al vacío: ¿por qué en general el ente y no, más bien, la nada? (...) ¿Qué significa, entonces, no saber? En principio, obviamente, lo que *está* más allá del saber. ¿Qué es este *estar*? Tal pregunta - y con ella la anterior - sería informulable si no tuviera esta respuesta: lo que impide que el saber pueda interpretarse como definitivamente asentado"<¹⁷.

Precisamente Polo opina que los malentendidos provocados por la pregunta leibniziana acerca de >"¿por qué el ente y no más bien la nada?"<, no se debe tanto a la conclusión *onto-teológica* alcanzada, sino al modo defectuoso de justificarla. Con el agravante de que ahora la metafísica de Heidegger también podría caer bajo este mismo tipo de denuncias, por cuanto tampoco habría logrado superar la situación de ilegitimidad en la que, según su propia confesión, hoy día se encuentra la metafísica. En efecto, en la medida que se ha seguido perpetuando la incorrecta pregunta leibniziana acerca de la disyuntiva excluyente entre el ente en general o la nada, entre la ontología o la metafísica nihilista, no sólo se ha dejado de prestar atención al *ser* propiamente dicho, sino que se ha acabado eligiendo la peor opción posible, a saber: recurrir a un método interrogativo que ha puesto en suspense todo el edificio especulativo de *hábitos intelectuales* - "el haber", o segunda naturaleza de hábitos especulativos adquirida por el hombre, para prestar en su lugar sólo atención al *ente* y a las necesidades de tipo utilitario e ideológico que de este modo se generan. De este modo se ha acabado imponiendo el seguimiento del anterior *falso camino* que, finalmente, ha conducido a la humanidad al progresivo arrinconamiento y posterior *olvido*, no sólo del *ser*, sino también de la *libertad transcendental* a la que también se debería seguir remitiendo el razonamiento práctico, por opinar que en ese caso su destino ya está prefijado de antemano¹⁸.

A este respecto Polo afirma: >"Ahora bien, el desenmascaramiento del haber no puede adoptar la forma de esta pregunta, a primera vista fundamental y de principio: ¿Por qué hay ente y no, más bien, nada? Con tal pregunta la investigación es dirigida por un camino falso, porque en ella el ente está ya supuesto. Si desde ella se llega a un resultado - cualquiera - el ente sólo es afectado por él en el terreno en que ya lo hay, la investigación acerca del ser pierde toda posibilidad, no

16 Cf. AAvner BAZ, *When Words Are Called For. A Defense of Ordinary Language Philosophy*, Cambridge (Mas.), Harvard University Press, 2012.

17 Leonardo POLO, AS, pp. 29-30. Cf. George PATTISON, *God and Being. An Inquiry*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

18 Cf. David K. HENDERSON, Terence HORGAN, *The Epistemological Spectrum. At the Interface of Cognitive Science and Conceptual Analysis*, Oxford University Press, 2011.

ya de desarrollarse sino de iniciarse. Esta es la acusación que conviene dirigir a la idea de ente: que encubre el ser. Tal encubrimiento lo lleva a cabo el haber"¹⁹.

4.- CONCLUSIÓN: ¿PUEDE LA LIBERTAD TRANSCENDENTAL SEGUIR FUNDAMENTANDO UN USO MELIORISTA DEL RAZONAMIENTO PRÁCTICO?

Evidentemente Heidegger fomentó un uso de la *libertad transcendental* muy radicalizado, que no sólo pretendió justificar una metafísica de tipo deconstructivista o nihilista, sino que además fomentó un indiscriminado relativismo en el seguimiento del razonamiento práctico²⁰. Es más, según Heidegger, el ejercicio auténtico de la libertad transcendental exige que el hombre capte el drama y el sinsentido de la existencia, optando por aquellas alternativas que supongan un mayor riesgo y enfrentamiento con los valores convencionales "racionalmente" asumidos, para de este modo demostrar su capacidad de asumir con responsabilidad las situaciones límite con las que continuamente uno se enfrenta, situándose a este respecto por encima de lo divino y lo humano. Sin embargo Apel y Polo discrepan de este uso heideggeriano tan relativista y arbitrario del razonamiento práctico, proponiendo en su lugar diversos tipos de *meliorismo discursivo*, con tal de que se justifiquen en razones ideológicas o sapienciales, de tipo semiótico o gnoseo-antropológico. De todos modos justificar el carácter profundamente semiótico o estrictamente gnoseo-antropológico que para Apel y Polo acabó teniendo el libre ejercicio de este nuevo *meliorismo discursivo* es una cuestión muy compleja, que tendrá que ser analizada en otro lugar²¹.

19 Leonardo POLO, AS., 363 p. Cf. Adrian HOLDEREGGER, Siegfried WEICHLIN, Simone ZURBUCHEN, (Hrsg.); *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Schwabe, Basel, 2011.

20 Cf. Trent DOUGHERTY, (ed.); *Evidentialism and its Discontents*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

21 Carlos ORTIZ DE LANDÁZURI, 'Representacionismo y lenguaje en Apel y Polo. Hacia una prolongación semiótica y metafísica de la fenomenología', *Pensamiento, Lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Angel Luis GONZÁLEZ, David GONZÁLEZ GINOCCHIO, (eds.); *Cuadernos de Pensamiento español*, 37, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, pp. 86-108.

LO PATÉTICO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA. Hacia una concepción triasiana de la *praxis*

JONATAN CARO REY
Universidad de Deusto

A Verónica Villamil, “sin dudar ni poder dudar”

Es sabido que la filosofía del límite supone el producto más maduro del pensamiento triasiano. Y la Idea filosófica que concreta esta propuesta es, como se afirma en *El hilo de la verdad*, la que conjuga los tres vértices de lo que Trías denomina el triángulo ontológico: la idea del *ser del límite* que se recrea, en inagotables variaciones, a través de la *razón fronteriza* y del *suplemento simbólico*. Este énfasis en la necesidad de recrear la razón desde los trazos limítrofes puede pasar por alto, no obstante, la importancia que el filósofo catalán atribuye a la *pasión* a lo largo de toda su obra. Fue de hecho la pasión la instancia fundamental que sirvió de “piedra angular” a su primer proyecto de reconstrucción ontológica afirmativa.

En efecto, en polémica con lo que Trías denomina la “ideología espontánea del filósofo” (*Tratado de la pasión*), representada entre otros por nuestro implacable Ortega y Gasset, el autor revaloriza el ámbito del *pathos* hasta el punto de considerarlo literalmente fundamental y fundacional respecto de la *metafísica* o filosofía primera tanto como de la *filosofía práctica*: frente a lo que ya desde el estoicismo se ha predicado contra el mundo de las pasiones (que nos dispersan, nos engañan, nos debilitan, nos quitan *autocontrol* y poder) la *patética* funda y posibilita, a juicio de este pensador, un desarrollo adecuado no sólo de la *estética*, sino también de la *lógica*, la *ética* y la *política*. Y esta revalorización, de forma ciertamente matizada y variada, se mantiene plenamente vigente en los sucesivos desarrollos que van contribuyendo al enriquecimiento y sistematización de la filosofía del límite.

El título de este trabajo pretende ser descriptivo y provocador con respecto al doble objetivo que se propone: sirviéndonos de la concepción triasiana de la *praxis* y su estrecha relación con el mundo de las pasiones, nos proponemos analizar la dimensión *patética* de la filosofía práctica (en el sentido filosófico relacionado con el término *pathos*), así como denunciar lo patética (en sentido coloquial) que resulta una filosofía práctica que pretenda desentenderse del mundo de las emociones y de las pasiones. Desde esta vía es posible insinuar que la actual crisis de la filosofía quizá no se deba únicamente a las críticas que contra ella se esgrimen desde el

resto de disciplinas (científicas, sociales y/o humanas) o al indiferentismo de nuestras sociedades globalizadas y postmodernas para con un pensamiento y una vida profundos, sino también a la falta de pasión de los filósofos que deberían encarnar el amor (entusiasmado) por la sabiduría.

Absortos por una cultura y una lógica occidentales que ha *absolutizando la razón en detrimento de la pasión, del pathos, de lo patético* (que ha llegado a tener un significado semántico exclusivamente negativo en nuestra lengua), nos hemos ocupado de dar razón de lo práctico de la filosofía olvidando la pasión fundamental que nos movía hacia y desde ella. *Nos sobran las razones* para defender la filosofía práctica; pero *quizá nos faltan las pasiones*. Por ello el artículo concluye con una llamada a ser *filósofos apasionados* aún a riesgo de resultar *patéticos*.

1. PATHOSY PRAXIS: LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN LA ONTOLOGÍA DE LA PASIÓN

Siguiendo a autores como Martínez-Pulet (*Variaciones del Límite*) es legítimo considerar el *Tratado de la pasión* como la primera gran aportación ontológica de Eugenio Trías. Ciertamente que en otra obra anterior como *Meditación sobre el poder*, el rigor sistemático y la profundidad de la reflexión impiden entronizar sin matiz alguno aquella obra como la primera obra acabada. Pero es cierto que en el *Tratado de la pasión* las reflexiones que se desarrollan en el libro dedicado al poder (así como los anteriores e inmediatamente posteriores al mismo) adquieren una definición y una comprensión lo suficientemente acabada como para que Trías, por más que la matice o recree en sucesivas intervenciones, la tenga ya siempre presente, incluso en los productos más logrados de la filosofía del límite.

En dicho tratado Trías se propone ofrecer una visión alternativa a la que en su opinión ha dominado la forma común de pensar del pensamiento filosófico occidental en relación al mundo de las pasiones. A esta tendencia, paradigmáticamente representada por Ortega y Gasset, la denomina nuestro pensador la “ideología espontánea del filósofo”¹. Básicamente consistiría en la convicción de que cualquier *sujeto apasionado por algo*, está tan *poseído por y centrado en* ese algo, que pierde su legitimidad tanto como sujeto de conocimiento cuanto como sujeto práctico:

... el enamorado, fijado a un solo objeto de atención, se halla perdido para el conocimiento y en un estado mórbido de incapacidad para razonar y actuar de múltiples modos posibles...²

Según la ideología espontánea del filósofo el sujeto apasionado, enamorado de algo, sólo se fija en el objeto de su amor, y esto le impide conocer de forma completa por cuanto pierde la perspectiva y la panorámica de todo cuanto es ajeno al objeto de su pasión: absolutamente poseída su atención por aquello que le apasiona, no puede ver más allá del *objeto- sujeto* de su amor. Su pasión le impide, además, conocer de forma objetiva, por cuanto todo lo conoce y razona desde la perspectiva concreta que le proporciona su estado de apasionamiento para con el objeto (o el sujeto) de su amor, de tal forma que su visión será siempre parcial y

1 Eugenio TRÍAS, *Tratado de la pasión*, Madrid, Taurus, 1997, p. 137.

2 *Ibid.*, p. 18.

sesgada, impidiéndole conocer los entes con los que se relaciona cognoscitivamente como verdaderamente son en sí mismos, con independencia de su filtro pasional.

Frente a esta extendida ideología Trías niega que el sujeto pasional pierda panorámica o perspectiva: frente al déficit de atención que le achacaba Ortega y Gasset, el sujeto pasional está, para el filósofo catalán, profundamente atento a cualquier cosa con tal de que cumpla una única condición, a saber, que esa cosa le recuerde o evoque el objeto de su amor-pasión:

Ciertamente el enamorado ve en la flor algo que, metafórica o metonímicamente, le recuerda al ser amado: “el día aquel en que estuvieron juntos en el monte y Él o Ella arrancó esa misma flor”. Por consiguiente, si el enamorado si fija en la flor, si fija su atención en la flor, es obviamente para encontrar en ella alusiones simbólicas al ser amado. La pregunta es si en esas condiciones se empobrece la atención, o por el contrario, se ensancha y enriquece... la pregunta es si es posible dirigir la atención sin un mínimo básico emocional y pasional que remita, de muy oscura y sinuosa manera, pero acaso siempre efectiva, a un objeto de pasión... Pues podríamos decir con todo el derecho: “gracias a que esa flor evoca en el alma del enamorado la imagen o idea del ser amado puede reparar en la flor; y a posteriori, por qué no, fijarse en ella, contemplarla, analizarla, incluso diseccionarla”... el estado de enamoramiento, lejos de cerrar el camino de la razón, más bien parece abrirlo;... la pasión, lejos de ser ciega, es premisa de lucidez³.

En efecto, a juicio de Trías la emoción antecede siempre al conocimiento, la pasión precede indefectiblemente a la razón: no nos fijamos en todo, no existe tal indiferencia; es preciso que algo nos afecte para que después pueda ser conocido. Tampoco la pérdida de objetividad parece ser para Trías un argumento válido, ya que, como pone de manifiesto en su trilogía metafilosófica (sobre todo en *Teoría de las ideologías*) no hay acceso a hechos brutos que puedan fungir de verdades objetivas sin una necesaria mediación conceptual.

Aunque la argumentación triasiana es mucho más extensa en relación a la dimensión gnoseológica, por el respeto debido a la temática del congreso que nos convoca, lo que nos atañe ahora investigar es la cuestión específicamente *práctica*. Pues bien, para Trías tampoco en relación a la filosofía de la acción se cumple la presuposición de la ideología espontánea del filósofo, según la cual, un sujeto afectado de pasión es un sujeto perdido o inútil para una *acción consciente* (seria y cabal, cual corresponde a la práctica ética o política, por ejemplo), ya que, en cuanto poseído por la pasión está perdido para la libre determinación de su voluntad⁴, por decirlo en términos kantianos. El primer prejuicio de la ideología espontánea del filósofo en relación a su legitimidad y capacidad para la praxis es la comprensión del sujeto pasional como *sujeto inactivo*: el sujeto pasional sería un sujeto incapaz de actuar debido a la parálisis que produce en él la posesión contemplativa del objeto-sujeto amado. Pues bien, Trías desmiente que la pasión provoque parálisis en el enamorado o apasionado. Muy al contrario, al igual que en

3 *Ibíd.*, pp.38-39.

4 *Ibíd.*, p. 54.

el caso del conocimiento, está convencido de la precedencia necesaria de la pasión como desencadenante indiscutible de la acción: sólo hay acción donde hay pasión. Es más, allí dónde se da una verdadera pasión parece desencadenarse “más acción” que allí dónde la acción parecería responder más bien a motivos de índole racional:

... el enamorado “hace locuras” por el amado que nunca “en sus años de juicio”, hubiera osado siquiera imaginar, poniendo a prueba su salud y hasta su vida y llevando al límite sus propias capacidades⁵.

Podría objetarse, sin embargo, que plantear así las cosas es reducir la cuestión a términos puramente cuantitativos: el hecho de que aumente nuestra acción por el hecho de estar apasionados, enamorados de alguien o de algo, el número de sucesos o acontecimientos que estamos dispuestos a desencadenar por amor, nada dice acerca de la calidad práctica de nuestras acciones.

Es preciso reparar en la segunda crítica de la ideología espontánea del filósofo al sujeto pasional: por más que pueda darse actividad en el sujeto pasional, esa actividad no tiene calidad suficiente para ser considerada como praxis ya que, su acción es más bien pseudoacción, dado que está siempre viciada y sesgada: lo que hace, lo que como *homo faber* manipula y transforma, no tiene que ver con la verdadera praxis, pues, dominado como está por la pasión, no es él quien domina y hace las cosas, quien despliega su poder sobre ellas de forma consciente y autónoma. En efecto, en realidad no es él quien domina *las cosas que hace* en cuanto son objeto de su pasión, ya que la esencia del propio objeto de la pasión acaba siendo distorsionada a través del sujeto pasional, pues el enamorado o apasionado proyecta desde su pasión otra forma de ser del objeto-sujeto sin dejarle ser algo distinto de aquello que en su faceta concreta y quizá no completa le apasionó; y tampoco se posee a sí mismo – como exige la autoconciencia moderna – pues él mismo está dominado y transformado por una pasión que le impide ser algo más que esa misma pasión. *El sujeto dominado por la pasión* no puede confundirse, por tanto, con el *sujeto práctico dominante*, ya que o bien no actúa o, cuando actúa, su acción no es en realidad *su* acción, sino una imposición indirecta de su influjo pasional que él no controla conscientemente, cabalmente.

Pues bien, la clave de la crítica triasiana a esta concepción de la praxis que rechaza el mundo de las pasiones radica en la distinción ontológica que, de forma ciertamente tentativa pero no por ello menos sugerente, realiza en *Meditación sobre el poder*:

El verdadero poder no incorpora lo otro a partir de una identidad previa afirmada como propia, sino que deja en libertad la alteridad, alcanzando mediante ese cuidado por la ajena libertad, comunidad con el otro en tanto que otro... Apoderarse de otro sin dominarlo, dejándolo en consecuencia en libertad: eso es amarlo... En el amor Uno y Otro son a la vez realmente distintos en esencia y existencia, pero unificados en sustancia... Amar consiste en facilitarse a sí y facilitar a otros el acceso a la

5 *Ibíd.*, p. 41.

*perfección de cada cual, de modo que el acceso del otro sea condición del propio acceso y la propia condición del ajeno*⁶.

Según este texto una cosa parece ser el *poder* y otra muy distinta el *dominio*. El alcance de la distinción es (y nunca mejor dicho) esencial. A través de las incursiones del ensayo se van precisando una serie de relaciones entre las nociones de poder y de dominio con otros conceptos clave del pensamiento ontológico clásico que ayudan a entender la distinción. A fin de no extendernos, podríamos decir que un esquema básico que permitiría comprender bien el contenido fundamental de la obra consistiría en relacionar el entramado compuesto por los conceptos “Estado-Existencia-Dominio-Deseo” con el conjunto formado por las nociones “Ser-Esencia-Poder-Pasión”.

Los entes *existen* en la medida en que se posicionan en relación a un determinado *estado* y se fijan a él para asegurar así su propia facticidad. Pero *son* cuando se relacionan con su *esencia*, la cual (frente a la estática visión clásica) está constituida por un *sinfín inagotable de potencialidades que se le brindan a ese ente concreto y que podrían llegar a ser en la medida en que de una forma u otra forman parte de él*. Para huir de la dispersión a la que aboca un perpetuo relacionarse con la esencia inapresable de un ente, se hace preciso llevar a la *existencia*, es decir, fijarlo a un *estado*, esto es, a un aspecto concreto de su esencia inagotable y múltiple. Y *en esta operación de fijar una cualidad esencial a un estado para producir la existencia* opera el motor constituido por la doble y correlativa potencia erótica, lógica y práctica del Deseo y el Dominio: *el deseo de poseer algo de forma total y absoluta es lo que lleva a negar la esencia de ese algo (las múltiples dimensiones – características, facetas, inquietudes,...- que componen la esencia siempre inabarcable de un ente siempre complejo) para fijar su ser a una sola de esas dimensiones (es decir a un estado) a fin de poder dominarlo absolutamente. Esto es el dominio*.

Por el contrario si el *deseo de poseer* ese algo (o a ese alguien) se hace respetando la esencia inagotable de ese *ser* (objeto o sujeto sujeto), sin intentar, por tanto, negar ninguna de las dimensiones múltiples que no se llegan a poder abarcar en la *posesión*, la relación se establece no en términos de dominio sino de poder: *el sujeto erótico (seducido por algo o alguien) es dominante si para poseer al otro (de forma total y absoluta) necesita negar su esencia compleja para fijarlo a un estado abarcable, controlable, fácilmente manipulable. Es por el contrario poderoso si logra poseer al otro respetando su complejidad y asumiendo, con tono positivo, afirmativo, que el otro es inabarcable*. La negación o el rechazo de algo propio (esencial) del otro no es señal de fuerza (aún cuando se logre sobreponer la propia voluntad al respecto de dicho rechazo) sino todo lo contrario de falta de poder:

*Lo que una filosofía rechaza constituye, por tanto, el reverso mismo de su poder y su zona de vulnerabilidad*⁷.

El sujeto erótico poderoso no se relaciona con el objeto de su seducción a través del *deseo* sino a través de la *pasión* tal y como Trías la concibe: uno está apasionado por alguien (una mujer por ejemplo) o por algo (la sabiduría o la

6 Eugenio TRÍAS, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 93-97.

7 *Ibíd.*, p. 89.

música, por ejemplo) si está dispuesto a ejercer su fuerza sobre ese algo sin negar la complejidad de esa persona o de ese algo con tal de “salirse con la suya” y lograr “dominar”. Si por el contrario desear *poseer a cualquier precio*, lo más fácil será *negar la complejidad* del otro a fin de poder más fácilmente *dominarlo* este sujeto *es el sujeto del deseo* (cuyo objeto, como nos enseñó el maestro Buñuel, siempre es oscuro).

Se puede, por ejemplo, intentar seducir a una mujer *porque la deseamos o porque nos apasiona*: si la deseamos, haremos cuanto esté en nuestra mano por negar la complejidad que la constituye en todo lo que esa complejidad pueda contradecirnos, en todo lo que pueda llegar a liberarla de nosotros abriéndola a otros mundos, a otras experiencias, a otras personas... *que no tienen que ver con nosotros*. O también podemos negar nuestra propia esencia para *reducirnos a lo que ella desee de nosotros*, viviendo cada día (un día más, siempre un triste y gris día más) una vida (quizá ideal, quizá idílica) que no es la nuestra... Terminaremos así por ser perfectos desconocidos para nosotros mismos. Por el contrario, *si esa mujer nos apasiona*, entonces nos cuidaremos de que no pierda su esencia, aun cuando su esencia, inabarcable, compleja, dinámica y siempre abierta, pueda llevarla, incluso, lejos de nosotros. Y consecuentemente tampoco negaremos nuestra esencia.

¡Y cuidado! No se trata de no ejercer influencia o de no intentar *retener prácticamente* al sujeto de nuestro amor. Se trata de reflexionar sobre si esa mujer a la que queremos y a la que queremos retener junto a nosotros es la que queremos, es decir, si realmente me apasiona esa mujer (y deseo que sea siempre lo que es, pues es eso y no otra forma de ser – más simple, más dominable - lo que me apasionó – si es que llegué a apasionarme por ella y no simplemente a desearla) o si deseo que esa mujer sea simplemente lo que yo quiero o necesito que sea. Si quiero retenerla negando su complejidad, no es ella lo que quiero, sino mi proyección o visión sesgada de ella. Sólo la deseo en parte y, consecuentemente, intentaré dominarla, negando su complejidad para *reducirla a esa parte de sí misma que deseo sea ella en su totalidad*. No la quiero a ella, sino a un fantasma de ella proyectado por mí mismo. Si por el contrario la quiero retener a ella en lo que es, en toda su complejidad, entonces intentaré retenerla, sí, porque la quiero y quiero “que esté conmigo”, pero nunca negando su esencia, es decir, manipulando dimensiones de ella que yo no comprendo o que no dependen de mí y de mi protagonismo en relación a su vida. Es más, si ella me apasiona, intentaré, muy al contrario, que se *perfeccione*⁸ (según el texto arriba reproducido) es decir, que yo mismo promoveré que ella supere los *estados*⁹ *de sí misma que no la dejan desarrollar el resto de sus facetas o potencialidades esenciales*, aún cuando ello

8 Como puede intuirse en ese texto (y se predica en toda la *Meditación sobre el poder*) perfeccionar quiere decir ajustar la existencia cada vez más a la propia esencia, poniendo cada vez menos entre paréntesis lo que uno o una es por mor de las necesidades de su vida factica, real o existencial.

9 Su existencia actual, fáctica, producida por la fijación a través del dominio de alguna faceta ciertamente real pero particular que ha llegado a absolutizarse como si fuera el todo o al menos el centro absoluto desde el que vertebrar el resto de facetas.

pueda ir contra mí, en la medida en que ella empiece a *desarrollar potencialidades que puedan llegar a ser incompatibles conmigo mismo o con la necesidad y el deseo que ella sienta por mí.*

Lo mismo cabe decir en relación a pasiones no interpersonales: se puede, como filósofo, ser un *apasionado de la sabiduría*, buscando nuevas formas de comprender la realidad y de otorgar un sentido profundo a la vida forzando la realidad y la vida, pero sin negar, ocultar o distorsionar nunca su complejidad; o podemos simplemente *desear dominar la sabiduría* y ocultar, distorsionar y mutilar la realidad para que la conclusión sobre el sentido profundo de la existencia sea la que nosotros, desde el comienzo, ya deseábamos que fuera y tal como la deseábamos. Este último filósofo es dominante y deseoso (ansioso), el primero es poderoso y apasionado (paciente).

Pues bien, el poder que la filosofía práctica exigía que fuera ejercido por el sujeto de forma consciente, es decir, siendo dueño y señor de lo que hacía, sabiendo siempre y en todo momento lo que hacía, responde para Trías al *paradigma del Deseo-Dominio*. Desde él, por ejemplo, se ha entendido que *personas cómicas no podían ser serias* (cuando en realidad, en el humor hay una profunda seriedad); que *personas impertinentes no podían ser comprometidas* (cuando la impertinencia puede ser signo de que algo importa y no “da igual” al impertinente)... Por el proceso habitual del dominio, esto es, reducir la complejidad a una faceta que nos da el control (que nos da la razón sobre alguien, por ejemplo) se ha excluido de infinitud de proyectos y causas, por ejemplo, a personas verdaderamente serias y comprometidas sólo por resultar cómicos e impertinentes. Y es que los dominantes desean abarcarlo todo y controlarlo todo y no pueden soportar la complejidad: si alguien es cómico no puede ser serio, si alguien es impertinente no puede ser una persona comprometida, si alguien es sarcástico o cínico no puede ser de fiar,... No es de extrañar que esta filosofía práctica (ética, política, artística,...) dejara de lado la pasión: porque ciertamente *la pasión impide que se niegue la complejidad, sin que por ello se dejen de tomar decisiones prácticas*: el buen compositor, apasionado por la música, decide relacionar notas, sinfonías, etc., excluyendo otras. Pero si de verdad le apasiona la música, estará encantado de operar variaciones que pongan en cuestión lo absoluto de su composición y que, musicalmente, puedan llegar incluso a mejorarla.

La praxis entendida como poder autoconsciente sobre algo, ejercido sobre ese algo, no es lo mismo que el dominio, no debe confundirse con esta forma perversa de ejercer la fuerza y la voluntad. Pues al igual que el dominio, el verdadero poder ciertamente no es ajeno a la fuerza; pero al contrario que el dominio tampoco es ajeno a la pasión. El mito de la autoposesión del sujeto se ha hecho en términos de Dominio no de Poder, cerrando la puerta a la pasión que sujeta al sujeto y lo constituye en lo que es; le sujeta con fuerza de la dispersión de su esencia inagotable pero sin negar nunca esa esencia inagotable. Ya nos lo había dicho Trías en el primer texto que hemos reproducido: *Apoderarse de otro sin dominarlo, dejándolo en consecuencia en libertad: eso es amarlo.*

2. VÉRTIGO: LA PASIÓN DEL LÍMITE

Una mirada superficial al conjunto de obras que componen la filosofía del límite (desde *Los límites del mundo* y *La aventura filosófica*, como semilleros de la propuesta, hasta *Ciudad sobre ciudad* y *El hilo de la verdad*, como obras de síntesis, pasando por la arquitectónica del conjunto formado por *Lógica del límite*, *La edad del espíritu* y *La razón fronteriza*) el nuevo estilo conceptual, más austero, menos sensual, así como el hincapié que a lo largo de las obras se va haciendo sobre la necesidad de recrear la razón (que debe ser secularizada) desde sus trazos fronterizos, pueden despistar al intérprete y hacerle pensar en un abandono, por parte de Trías, de las apuestas y propuestas realizadas en la ontología de la pasión. Parecería que el *sujeto fronterizo* sustituye en lo esencial la propuesta triasiana del *sujeto pasional* tanto para la teoría como para la práctica. Sin embargo ya en *Lógica del límite* (primera gran obra de la conocida como “trilogía del límite”) Trías deja claro lo siguiente:

La pasión no es pasión de un sujeto sino que, desde ella, funda toda “sujeción” como subjetividad pasional. El sujeto lo es como derivación de la pasión que le domina. Y en este sentido la pasión es algo que domina y posee al “sujeto” hasta hacer de él un efecto y un producto de un determinado acontecer pasional: uno es el efecto de la pasión que le domina y que tiene por horizonte la extinción o el repliegue de ese destino pasional al cerco de los destinos, o pasiones, que se han cumplido. De ahí la naturaleza trágica e inapropiable de ese núcleo, replegado en sí, que domina y posee al “sujeto pasional”. De él deriva toda razón y toda acción, todo conocimiento y toda praxis¹⁰.

A lo largo de esta monumental obra se va produciendo una progresiva reconceptualización de la lógica occidental en el que la referencia a la estética y a su vinculación con el ámbito del conocimiento (orientado hacia el límite) es evidente. Más allá de esta evidencia, el texto reproducido no deja lugar a dudas: la lógica del límite no supera (en el sentido hegeliano) la ontología de la pasión ni la definición del sujeto como sujeto pasional; no es que el sujeto fronterizo domine ahora la pasión, en un ejercicio más cabal de autodefinición, desde su lógica limítrofe. El mismo sujeto fronterizo está fundado desde la pasión, es la pasión la que también en la filosofía del límite, sigue fundando al sujeto en la medida en que *le sujeta a eso que le apasiona haciéndole ser quien es* en lugar de ser otra subjetividad cualquiera.

Lo mismo cabe decir para el sujeto práctico: no es que el sujeto decida lógicamente (según la concepción racionalista de la filosofía práctica occidental) qué hacer con su pasión (si por ejemplo eliminarla como opción práctica o pragmática). Es la pasión la que posibilita todo hacer, toda praxis, también en relación al sujeto fronterizo. Esto se hace especialmente claro en el ámbito de la ética (primera de las dimensiones filosóficas prácticas que Trías trata de forma sistemática y, en determinado momento, “separada”). Leemos en *Lógica del límite*:

Toda ética es, por tanto, padecimiento iluminado por el logos, por el pensar-decir, de ese ser en tanto que ser. Lo ético estriba en la capacidad de modificar ese logos o lenguaje desde dentro (del límite de lenguaje y

10 Eugenio TRÍAS, *Lógica del límite*, Barcelona, Destino, 2001, p. 459.

mundo) orientándolo a su verdad ontológica y a la determinación pasional que se hace cargo de esa verdad. La ética es una patética: no una ética del actuar, del elegir o del decidir, como es lugar común ético desde Aristóteles... la ética no funda un compromiso con la praxis, sino que une difícil, aporéticamente, pasión y logos... Lo ético es ese apasionado compromiso lingüístico con la barra (/), en la que se funda todo decir filosófico y todo obrar artístico, todo logos y todo poiein... La libertad no es libertad de elección entre "posibles", sino modificación de lo lingüístico producida por el alzado pasional (del sujeto del lenguaje y del mundo) hasta su límite;... Se es libre si en ese alzado se logra exorcizar la repetición en virtud de la recreación o variación hermenéutica y simbólica, la que verbaliza un destino o le da un sentido en virtud de su formalización lingüística o de su producción en forma de arte¹¹.

Sin embargo, a tenor de este mismo texto, ¿no se percibe una superioridad de la razón sobre la pasión, en la medida en que es el logos el que ilumina el padecimiento? Todo depende de cómo se tienda la *iluminación lógica* a la que el texto se refiere. Si la entendemos como juicio racional que decide sobre lo que es pertinente o no en relación al ámbito pasional, estaríamos en la visión clásica de la filosofía práctica y no haríamos justicia al texto triasiano. Y es que no debemos obviar que, acto seguido de pronunciar la necesaria iluminación racional de la pasión, Trías concluye que "Lo ético estriba en la capacidad de modificar ese *logos* o lenguaje desde dentro (del límite de lenguaje y mundo) orientándolo a su verdad ontológica y a la determinación pasional que se hace cargo de esa verdad"; es decir, que si bien es cierto que el logos aporta claridad a la pasión (ciertamente confusa) no menos cierto es que esta clarificación no es negación ni juicio, es más, en esa clarificación lo ético consiste, también, en reconocer la verdad ontológica del logos en lo determinado que dicha potencia racional está con respecto a la pasión. Por ello la lógica del límite, si bien pretende clarificar los logros de la ontología de la pasión, no pretender superarlos en algo superior, sino más bien enriquecerlos mediante una propuesta más completa pero no distinta ni mucho menos alternativa con respecto a lo logrado por la precedente filosofía triasiana de la pasión. Dicha clarificación permitirá cifrar la pasión ontológica por excelencia en el Vértigo, pero esto no significa precedencia de la razón que logra apalabrar lógicamente el vértigo como conclusión del ejercicio racional, sino al contrario:

El vértigo es determinado por el sujeto del método como la acogida misma del límite en tanto que límite, o del gozne como gozne. En el vértigo el límite sobreviene en su presencia y patencia irrefragable, epistémica, como condición firme desde donde arrancar y partir en una genuina aventura o viaje filosófico. Y el sujeto del método se pregunta si es posible determinar alguna forma o figura que acoja, en figura lingüística, en determinación (lógica) del pensar-decir, es acogida experimentada en el vértigo, o si hay un lugar en el logos en donde se inscribe o transcribe, o transfigura, en forma o figura lingüística, ese radical pathos del vértigo¹².

11 *Ibíd.*, pp. 453-456.

12 Eugenio TRIAS, *La aventura filosófica*, Madrid, Mondadori, p. 43.

La filosofía del límite no es alternativa a la ontología de la pasión, así como la noción lógica del *límite* no es ajena a la noción patética del *vértigo*. De hecho la filosofía, estrictamente hablando, no puede entenderse como un ejercicio de superación racional de la sensibilidad, de la emoción, de las pasiones y ello por un doble motivo: en primer lugar porque la filosofía comienza por una emoción, como ya Platón supo ver: la emoción del asombro; en segundo lugar, porque su naturaleza y función no son meramente racionales sino que está decididamente vinculadas al ámbito pasional tanto como al ámbito racional, de tal forma que a cada reflexión filosófica de calado correspondería una elaboración existencial correspondiente e igualmente profunda desde el punto de vista emocional o más estrictamente pasional. Idea, por lo demás, que ya se manejaba desde un libro premonitorio (casi me atrevería a decir profético) como *Filosofía del futuro*:

Cuando el hábito es anímico es pasión; cuando el hábito es atento y lógico-lingüístico es razón. La filosofía tiene por condición necesaria hábitos pasionales y racionales. Conviene, por todo ello, subrayar a la vez la organicidad y la distinción entre el orden pasional en que se inscriben las pasiones filosóficas, asombro y vértigo, y el orden racional en que se inscriben las preguntas, las respuestas, las Ideas. Debe establecerse una correlación y una correspondencia estricta entre esos órdenes, por lo demás, claramente diferenciables¹³.

Ahora bien, si la filosofía no supera los hábitos pasionales (y consecuentemente tampoco los racionales) ¿qué es lo que realmente aporta con respecto al *status quo*? ¿De qué forma correlaciona la filosofía los hábitos pasionales y racionales de manera que se pueda decir que aporta realmente algo respecto de la tendencia natural o espontánea del sentir y del pensar? La clave está precisamente en esa palabra común a razones y pasiones, en el "hábito". Leemos en *Ciudad sobre ciudad*:

Lo propio de la filosofía es convertir esos oscuros afectos y emociones, que asaltan puntualmente a todo existente, en pasiones. Siendo siempre la pasión, como señalé en mi libro dedicado a ésta, hábito que se reitera, o que porfía por recrearse. La emoción del asombro debe ser en el filósofo una disposición habitual, una héxis (para decirlo en el lenguaje ético de Aristóteles). Debe ser un afecto recurrente, que una y otra vez se recrea¹⁴.

La filosofía tendría por tanto una doble misión con respecto a nuestra naturaleza: en primer lugar nos ayudaría a fijar emociones pasajeras que resulten o puedan resultar interesantes para la vida humana, transformando así esas emociones puntuales en "hábitos emocionales", es decir, en *pasiones*; del mismo modo nos ayuda a fijar, con fundamento y coherencia, ideas o intuiciones fugaces hasta hacer de ellas hábitos racionales. En segundo lugar nos permite correlacionar esos hábitos racionales y pasionales de manera que podamos, finalmente, optar por un estilo de vida (que siempre es mezcla de pasión y razón). Por ello las ideas, sugerencias e intuiciones que finalmente se condensan en el hábito racional del límite, correlacionadas con las emociones que finalmente se condensan en la

13 Eugenio TRÍAS, *Filosofía del futuro*, Barcelona, Destino, 1983, p. 34.

14 Eugenio TRÍAS, *Ciudad sobre ciudad. Arte, religión y ética en el cambio de milenio*, Barcelona, Destino, p. 61.

pasión del vértigo, pueden ofrecer la nueva forma de vida limítrofe y vertiginosa que Trías propone: la del sujeto fronterizo.

La filosofía no es pues una superación racional de la pasión, no es un producto cerebral como las derivas racionalistas y científicas (tan cuestionadas en la metafísica triasiana) nos han acostumbrado a pensar. Y es que la filosofía no tiene que ver con el *conocimiento*, sino con la *sabiduría*: una forma de conocer mucho más amplia que la científica en la que la pasión, la intuición y la sensibilidad no están (ni pueden ni deben estar) desterradas. De hecho la misma palabra filosofía, reivindica su naturaleza pasional insuperable como “*amor a la sabiduría*”.

3. NOSOTROS... PATÉTICOS Y APASIONADOS (PROVOCACIÓN Y CONCLUSIÓN)

Desde las incendiarias críticas de la Escuela de Frankfurt hasta las incisivas deconstrucciones de las más escépticas voces de la postmodernidad, hemos asistido en las últimas décadas a la denuncia del pensamiento occidental (presuntuosamente racionalista, presuntamente ilustrado) como lógica cultural totalitaria. La filosofía práctica (no menos que en su dimensión más teórica o especulativa) más cómplice de esta tendencia cosmovisional que ajena a la misma, ha entendido la necesaria fuerza y pujanza que implica toda acción en términos de *dominio*: ha salvado *la diferencia* “hasta donde ha podido” haciéndola comprensible (es decir, reductible) a parámetros controlables. Y cuando esta perversa benevolencia paternalista no surtía efecto, allí donde la *diferencia*, en cuanto tal, no se doblegaba, resignándose a no ser auténtica diferencia para convertirse en simple matiz respecto de lo establecido, la estrategia ha sido la eliminación o la negación.

Pero es posible entender esa innegablemente necesaria *fuerza* que requiere toda praxis en términos no de *dominio*, sino de *poder*: desde este paradigma la fuerza no radica en el control o en la sustitución de lo ajeno por lo propio, sino en la capacidad de soportar la diferencia sin perder la identidad propia. No es fuerte quien acaba con *el otro* (o con *lo otro*) sino quien es capaz de ser y de hacer asumiendo su propio límite y permitiendo que lo ajeno, lo otro, gire en torno a su fuerza. ¿Quizá la metáfora de los campos gravitatorios pueda ayudar a comprender esta idea? *Doblegar lo diferente por la fuerza del dominio (siempre bruta, por sofisticada que sea) implica necesariamente negar toda pasión. Por el contrario procurar que lo diferente venga a nosotros por la fuerza de nuestra poderosa capacidad de atracción no sólo implica, sino que es pasión*: capacidad de apasionar a los otros (y a lo otro) con nuestra propia pasión. Pensar la fuerza sin la pasión es perpetuar una lógica totalitaria que podrá hacer de nosotros grandes dominadores... pero en absoluto poderosos; reconocidos señores, líderes y reyes... pero inconfesadamente débiles.

Quizá la coyuntura social española y europea actual tenga en esta cuestión algo más que un reto accesorio: en un contexto social con *razones suficientes para movilizarse*, la implicación ciudadana, más presa del miedo (hijo siempre legítimo de la razón y de su incesante búsqueda de certezas y seguridades definitivas) que apasionada por la justicia, reclama, además de ilustración y diálogo, *entusiasmo*

para implicarse. Y quizá acompañando a este necesario entusiasmo cívico (por otro lado más que suficientemente fundado en buenas, muy buenas razones) los filósofos debamos discurrir y hablar más allá de la Academia y de la convención, de lo *filosóficamente correcto*, para volver a ser lo que en los grandes momentos de nuestra magnífica historia y tradición hemos sido: *filósofos apasionados*... aún a riesgo de resultar *patéticos*.

II ÉTICAS APLICADAS

LAS ÉTICAS ANALÓGICAS COMO MEDIADORAS ENTRE LAS ÉTICAS MATERIALES Y LAS FORMALES

DR. D. JUAN ANTONIO GÓMEZ GARCÍA

Departamento de Filosofía jurídica, Facultad de Derecho (UNED)

Las éticas analógicas constituyen ensayos filosóficos para intentar salir del relativismo ético post-moderno, deconstructivo, fragmentario y disolvente, que impera durante los últimos decenios. La Modernidad, cuyo culmen es la ética kantiana, nos legó concepciones y códigos éticos excesivamente formalistas, univocistas, sustentados sobre deontologismos rígidos y concluyentes, con el fin de cumplir radicalmente sus objetivos epistemológicos fundamentales de universalidad y objetividad, en consonancia con el modelo de subjetividad humana racional, abstracta y sistémica sobre la que se sostiene su antropología. En confrontación con este severo formalismo, ya en un contexto filosófico romántico y –actualmente– post-moderno, sus críticos reaccionaron, ofreciendo, sin embargo, concepciones y códigos éticos muy abiertos, equivocistas, demasiado subjetivos, incidiendo, sobre todo, en el aspecto material sobre el que se sostiene toda ética y llegando incluso a negar la posibilidad de cualquier objetivismo ético por mínimo que fuera, con la pretensión de desvirtuar su fría universalidad formal. Los primeros dieron lugar, en general, a las llamadas *éticas formales*, mientras que los segundos, a las *éticas materiales*.

En este contexto, las éticas analógicas pretenden constituir una mediación hermenéutica entre el univocismo de las éticas formales, excesivamente rigoristas y cerradas, y el equivocismo de las éticas materiales, demasiado desequilibradas. El fundamento y la guía de su comprensión es una hermenéutica sustentada en una lógica analógica, con el objetivo de obtener bases sólidas y fiables con el fin de lograr, al menos, un cierto fundamento ético para el obrar moral de las personas, en el actual *maremagnum* post-moderno de relativismo y confusión.

Enfrentarse a esta empresa hermenéutica exige la necesidad primera de tomar en consideración la formulación kantiana, la cual, en su pretensión inicial de proporcionar, total y definitivamente, una solución a la espinosa cuestión filosófica de la fundamentación de la ética, dio carta de naturaleza filosófica a la disyuntiva entre ética formal y ética material.

PUNTO DE PARTIDA: HERMENÉUTICA DE LA DISYUNTIVA KANTIANA ENTRE ÉTICA FORMAL Y ÉTICA MATERIAL

La formulación kantiana es sobradamente conocida: toda ética universal y objetiva que se precie es *ética formal*. Las éticas materiales (para Kant, las clásicas éticas de bienes y de fines) carecen de objetividad, puesto que la determinación de la forma de sus principios prácticos (cualidad donde, según Kant, ha de cifrarse la objetividad ética) está condicionada totalmente por sus contenidos materiales. Al expresarse la materia siempre en un objeto, se está haciendo depender de éste principalmente el fundamento de toda ética, y no del sujeto, el auténtico centro de todo obrar moral; de tal manera que estamos sustentándola sobre un principio empírico del cual se induce a posteriori (cfr. el primer teorema de su *Crítica de la razón práctica*). El objeto (la materia) de la ética representa el punto desde el cual se plantea todo el edificio ético, impidiendo así todo fundamento sobre principios rigurosamente *universales*, y haciendo depender a éstos, en último término, de tal objeto. Se contraviene así la exigencia de universalidad que es propia de toda norma moral y, en consecuencia, de toda concepción ética, ya que tal universalidad es siempre, en pureza, *a priori*, independiente de toda experiencia inductiva.

Así pues, según Kant, toda ética ha de constituirse necesariamente sobre principios únicamente formales (el imperativo categórico es el principio formal por excelencia: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*¹), posibilitando así el obrar moral en razón de máximas y principios auténticamente universales; esto es, en razón de principios prácticos o leyes que el sujeto debe darse a sí mismo de manera autónoma y libre, en la expresión de toda su dignidad personal. Se proscribía, de este modo, toda fundamentación empírica de la norma moral y se rechaza, pues, toda ética material.

UN PASO HERMENÉUTICO MÁS: CONSIDERACIÓN DE LA *ÉTICA DE LOS VALORES* (MAX SCHELER) COMO TENTATIVA DE SUPERACIÓN DE LA DISYUNTIVA

Desde el mismo impulso que el kantiano, y en constante diálogo con el filósofo de Königsberg, Scheler trató también de ofrecer una fundamentación objetiva de la ética filosófica, pero ahora desde la afirmación de la plena legitimidad de la ética material, en uno de los trabajos filosóficos más serios que se han realizado en el último siglo: la *ética de los valores*. Debe tomarse aquí en consideración, porque, como luego se verá con más detalle, nos va a servir como primer acercamiento crítico a la tajante disyuntiva kantiana, además de para desarrollar nuestra actividad hermenéutica de fundamentación de una ética analógica, debido a su aparente similitud.

Para empezar, Scheler admite la crítica kantiana a las éticas materiales, pero rechaza, empero, la exclusividad de la ética formal como única ética universal y objetiva posible. Scheler se muestra de acuerdo con Kant en su caracterización de

¹ Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 9ª ed., trad. de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 1990, p. 92.

las normas morales como universales y necesarias, así como en el exiguo alcance objetivo, en este sentido, de la inducción empírica para fundar cualquier ética; el problema radica, no obstante, en que el modelo antropológico de subjetividad kantiano resulta limitado y parcial, inútil para comprender en toda su extensión la dimensión ética del hombre, ya que la reduce a su pura y simple racionalidad objetiva, olvidando la existencia de una lógica de principios materiales que actúan como fundamento de su obrar ético: *los valores*. Estos valores son conocidos aprióricamente, en sí mismos y en sus relaciones. He aquí el principal punto de crítica al formalismo kantiano: según Scheler, Kant yerra al identificar totalmente *lo apriórico* con *lo formal*, fundando sobre tal confusión todo su formalismo ético².

Postula, pues, la posibilidad de una ética material universal y objetiva, pero no ya empírica, sino apriórica, fundada en los valores. La piedra angular es el concepto de *intuición categorial*, que, como es sabido, procede de la fenomenología de Husserl, y que Scheler adopta como un concepto extensivamente *análogo* al de intuición. A partir de estas premisas fenomenológicas, funda y desarrolla una teoría de los valores y, consecuentemente, una ética de los valores: lo que le viene dado al hombre en su experiencia no son sólo los aspectos sensibles de lo real, sino también sus esencias y las relaciones esenciales que existen entre las cosas. El hombre puede acceder a todo este *paisaje oculto* mediante el método de la reducción fenomenológica, aplicado a sus intuiciones con respecto a los objetos de sus vivencias, no sólo representativas y/o judicativas, sino también emocionales.

Esta última vertiente más emocional de la intuición ostenta especial importancia en la concepción scheleriana, puesto que le sirve para sostener la existencia de determinados tipos de sentimientos con objeto propio, los cuales le permiten al hombre el acceso a un cierto tipo de esencias y de relaciones esenciales que constituyen un espacio ontológico nuevo y particular: el *reino de los valores*³. Este *reino* no se encuentra gobernado por relaciones y vivencias de carácter lógico, sino únicamente *páthico*, lo cual no impide pensar que se encuentre sujeto a una determinada naturaleza y a un determinado orden, muy precisos y particulares, análogo al de la lógica racional. Se trata, pues, de una *lógica* en su pleno sentido y legitimidad, y como tal lógica, se halla articulada (y es susceptible de ser articulada) en un orden fijo e independiente de la pura vivencia existencial del hombre con todo su desenvolvimiento y dinamismo, constituyendo una suerte de *matemática del corazón*, en un mismo nivel ontológico que la lógica meramente racional⁴.

Scheler no puede admitir, así, la disyuntiva kantiana entre éticas de fines o bienes y ética formal, defendiendo la posibilidad de una ética material con plena autoridad: la *ética de los valores*, ya que, aún siendo cambiantes las distintas maneras en que los seres humanos realizan el bien o el mal, resulta empíricamente

2 Max SCHELER, *Ética*, ed. de Juan Miguel Palacios y trad. de Hilario Rodríguez Sanz, Madrid, Caparrós editores, 2001, p. 110.

3 Juan Miguel PALACIOS, "Introducción", en: Max SCHELER, *Ética*, *op. cit.*, p. XII.

4 Max SCHELER, *Ordo amoris*, 2ª ed., trad. de Xavier Zubiri, Madrid, Caparrós editores, 1998, pp. 55-56.

constatable la existencia de determinadas cualidades de las cosas y de las acciones que se reiteran, y que trascienden al mundo ontológico y gnoseológico de quienes las realizan, manteniendo una independencia con respecto a los bienes en que se dan, tanto en el orden del ser, como del conocer. Más allá de la pura racionalidad abstractiva del sujeto ético kantiano, Scheler lo critica, sobre todo, aduciendo la existencia de valores que intervienen esencialmente en los juicios morales como elementos que pueden tener un tinte cultural, antropológico, estético, etc., y que se hallan articulados en un orden normativo objetivo.

Tal independencia de los valores faculta para afirmar a la axiología o ciencia de los valores, como saber objetivo y suficiente sobre el que fundar, entre otras disciplinas, la ética⁵. Así pues, cabe una fundamentación de la ética en una teoría de los valores, que da como resultado una ética material de los valores, sustentada sobre *lo a priori material* de la ética, esto es, sobre un orden de principios axiológicos, tanto formales (expresan relaciones formales), como materiales (expresan relaciones aprióricas de los valores con sus portadores y de los valores entre sí en razón de su materia, en especial sus relaciones de jerarquía).

Ello no significa, sin embargo, que Scheler piense el reino de los valores morales como algo atemporal y al margen de la historia y de la contingencia de los actos y de los objetos en que pueden descubrirse tales valores; es más, los valores morales, según el autor, no pueden ser abstraídos de la historia positiva ni de los objetos en que se presentan. Asimismo, la aprehensión de tales valores morales, así como de su jerarquía y de sus relaciones, es algo tan esencial y constitutivo de los mismos como su historicidad positiva, porque los valores morales requieren necesariamente ser portados por personas, por seres constitutivamente históricos. Por consiguiente, además de la existencia de un orden objetivo de valores apriórico, la manera que cada persona tiene de percibir y de sentir los valores (la manera en que ejerce particularmente la intuición categorial de los valores), su *ethos* particular, determina, en suma, aquello que entendemos por ética de los valores.

De esta manera, la fundamentación ética no está determinada tanto por la naturaleza de la cultura en que vive la persona, ni por sus acciones, ni por su relación con la moral práctica, ni por la adecuación de su voluntad a ciertas éticas científicas o códigos éticos concretos, implícita o explícitamente conocidos y aplicados por la persona; sino más bien, por su forma de intuir y de conocer los valores, lo cual es origen de todo lo anterior: su *ethos*, esto es, la peculiar forma en que cada persona vive los valores, en que los percibe sentimentalmente, en que los prioriza, los rechaza o los posterga..., en suma, su *concepción del mundo* –que se corresponde, en el ámbito estético, con su *gusto*–, la cual es variable por sí y esencialmente. La ética se ocuparía así de definir los distintos tipos y subtipos de personas, su jerarquía, sus caracteres, las razones de las mutaciones que experimentan, etc...

En definitiva, la ética de los valores es, sobre todo, una *ética de los valores encarnados en personas*, cuyo objetivo es evidenciar el orden apriórico de aquéllos,

5 Max SCHELER, *Ética*, *op. cit.*, p. 60.

sus matices cualitativos en las distintas personas valiosas y los criterios para preferir unas frente a otras.

ÉTICA DE LOS VALORES, HERMENÉUTICA Y ÉTICA ANALÓGICA

Como se puede advertir, Scheler abre una puerta, de alguna manera, a la hermenéutica, al ubicar el centro y referente último de todo conocimiento y de todo obrar éticos, en el *ethos* particular de la persona históricamente considerada. De esta forma, ensancha el espacio de lo ético a un ámbito más amplio y dinámico, frente a la rigidez y estrechez de la ética formal kantiana.

Esto es importante en nuestro ejercicio hermenéutico, puesto que, a partir de aquí, nos hallamos en mejores condiciones para acceder a una comprensión de la ética hermenéutica como una ética, en buena medida, también de valores -en tanto que ética material-. Sin embargo, la ética hermenéutica tiene la virtud de ser más flexible que la de los valores, tanto en su aspecto descriptivo, como normativo. En su aspecto descriptivo, porque la hermeneutización de la ética permite contemplar las experiencias históricas del hombre, con el fin de comprender la naturaleza humana, y así ofrecerle a éste una pauta, un criterio (en suma, normas) para el juicio y la acción éticas. En su aspecto normativo, porque la necesaria vinculación entre prescripción y universalidad, esencial en toda ética, se satisface desde la afirmación de un determinado tipo de universalidad, que no es univocista (expresada paradigmáticamente en la ley, en la norma, imponiendo lo mismo ciegamente para todos), al atender a lo particular, a la historia; ni equivocista (caracterizada, en atinadas palabras del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, por la *universalización de la fragmentación particularizada*⁶), la cual implica la disolución de la ética desde la imposición de lo particular como universal.

La alternativa entre universalismo (universalidad univocista: ética formal) y particularismo (universalidad equivocista: ética material) éticos puede resolverse con la afirmación de una ética hermenéutica que medie entre ambos extremos. Aquí viene al caso la propuesta de ética analógica, articulada en sus bases por Beuchot. Se trata de una ética sustentada lógicamente en la analogía como herramienta hermenéutica que permite comprender, entre otros muchos aspectos, la disyuntiva ética formal-ética material, mediando entre ambos extremos de la misma, para superarla con la vindicación de una universalidad analógica que no aplaste a la persona, pero que tampoco la abandone a lo meramente coyuntural, disperso y arbitrario. Esta exigencia de universalidad de los preceptos éticos se corresponde con su aspecto formal, con la necesidad de salvaguardar una cierta objetividad mediante la normatividad: es lo que tiene la ética hermenéutico-analógica de ética formal; pero tampoco rechaza la diferencia –es más, se toma como punto de partida teórico-práctico-, comprendiéndola de tal modo que no suponga la renuncia a la posibilidad de universalizar (incluso de sistematizar lo

⁶ Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, 4ª ed., México DF, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), Ed. Ítaca, 2009, p. 128.

universalizado) mediante la prudencia, mediante el juicio phronético basado en las virtudes.

En conclusión, una ética hermeneutizada por la analogía, en palabras de Beuchot, "... no significa una ética deflacionaria, sino abierta, pero seria, o seria pero abierta, como se prefiera. Tampoco significa una ética clara y distinta, esto es, rígida, pero disfrazada de laxa, pues se estructurará, más que por leyes, por virtudes. Pero las virtudes necesitan la dirección de las leyes, de una manera amplia y libre. Es, otra vez, juntar el decir de las leyes con el mostrar de la conducta del hombre virtuoso, ejemplar. Ni sólo decir, ni sólo mostrar, como pedía Wittgenstein, sino decir y mostrar, pues nos lo permite la analogicidad de nuestra hermenéutica"⁷.

Y es que aún pareciendo a primera vista muy similar a la ética de los valores de Scheler, ahora se ve mejor la diferencia fundamental con ésta, porque no entiende los valores de manera fundamentalmente apriorica, estática, cristalizada en un *reino de los valores*, entendidos éstos como entes-conceptos estáticos, de los cuales resultan auténticas *escalas de valores*⁸, en función de su rango jerárquico, como criterio básico para fundar una ley moral universal; por el contrario, la ética analógica lo que hace es *hermeneutizarlos*, contemplándolos en un sentido dinámico, analógico, tanto en su esencia por la vía de la afirmación –igual que Scheler–, de un *mínimum* axiológico-natural insoslayable, como en sus relaciones entre sí, no tanto en una ordenación jerárquica rígida (lo cual implicaría entenderlos unívocamente, al modo del mismo Scheler), sino comprendiéndolos antropológica e históricamente, en función de los tiempos y de los lugares concretos en que se verifiquen. De tal modo que, sin pretender renunciar a su consideración como principios fundantes de una ley moral universal, la ética analógica los interpreta, sin embargo, como elementos que intervienen también en la acción moral concreta e histórica, sobre la base de un juicio phronético, no tanto apriorístico.

Resulta así una ética más abierta, prudencial y flexible, y, a mi juicio, se comprende mejor y de manera más realista el pluralismo ético actual. De todos modos, profundicemos algo más en todo esto.

LA FORMA DE LA ÉTICA: UNIVERSALIDAD ANALÓGICA, UNIVERSALIDAD FORMAL Y UNIVERSALIDAD MATERIAL

El mismo Kant, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, afirma expresamente la exigencia de universalidad como condición *sine qua non* de lo natural, de tal modo que la ley moral, en tanto natural, debe participar, pues, de tal universalidad, así como el conocimiento ético⁹. No obstante, la kantiana es

⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁸ Max SCHELER, *Ética*, *op. cit.*, sección II, pp. 173-179, donde el autor distingue cuatro grandes clases de valores (de menor a mayor importancia en la escala jerárquica), con sus correspondientes disvalores: los valores de lo agradable, los vitales, los espirituales (divididos, a su vez, en estéticos, los que atañen a lo justo, y los del conocimiento) y, finalmente, los valores de lo santo.

⁹ Mauricio BEUCHOT, *Ética*, México DF, Torres asociados editorial, 2004, pp. 72-76.

una universalidad moral que atiende exclusivamente a la forma en que se determina la acción, y por lo tanto, reductiva, unívoca, al relegar su aspecto material. El problema de la universalidad de la ética, pues, como principal *tópos* lógico del univocismo de los discursos ético-formales.

Esta necesidad de universalidad es satisfecha por la ética analógica mediante una universalidad también analógica; un tipo de universalidad que no se reduce sólo a su mera causa formal, aunque sin renunciar tampoco a ésta (en caso contrario, como digo, atentaría esencialmente contra la naturaleza, comprendida en su sentido más amplio), sino entendida en relación trascendental con su causa material, y en atención, sobre todo, a su causa final, intentando dotar de sentido a la propia ley moral. De ahí, como se verá más adelante, la afirmación de la *virtud*, por su esencial analogicidad, como *tópos ético* por antonomasia que se articula en un juicio ético de naturaleza prudencial, como juicio phronético.

Esta universalidad analógica se constituye por dos necesidades hermenéuticas:

1. Por una necesidad de orden antropológico, la cual está directamente relacionada con el modo en que se comprende el sujeto hermenéutico: como un hombre que participa de una determinada naturaleza o *modus essendi* (*la naturaleza humana*) que es susceptible de ser indagada, interpretada, e incluso conocida, con el fin de establecer las consecuencias y posibilidades de su acción ética, desde el reconocimiento de que, en la complejidad de la trama de juicios éticos, se entrecruzan inevitablemente, tanto elementos descriptivos como valorativos. He aquí el sustrato material que permite a la ética analógica no quedarse en una simple ética formal y pura de normas, vacía de contenidos, bajo el gélido gobierno de un principio semejante al imperativo categórico kantiano.
2. Por una necesidad de orden histórico, de acuerdo con la coyuntura actual caracterizada por el relativismo y el nihilismo éticos, los cuales niegan toda tentativa de establecer cualquier tipo de criterio, principio o norma para regir la acción ética del ser humano, dejando ésta al albur de su puro arbitrio e interés, o de la simple contingencia, azar o capricho. Aquí la hermenéutica analógica juega un papel fundamental, otorgando sentido a la historia, porque capacita para enjuiciar éticamente lo que se relata como hecho histórico, abriendo la posibilidad de calificarlo como bueno o malo, de hacerlo objeto de una imputación ética, de un juicio práctico moral, al realizar el paso de lo descriptivo a lo valorativo.

Obviamente, a partir de estos dos presupuestos no puede deducirse una ética demasiado prolija en principios y normas, porque, de otro modo, se quebraría el frágil equilibrio entre universalidad formal (la universalidad que prima a la norma) y universalidad material (la universalidad que prima como universales a los contenidos particulares por el simple hecho de su particularidad) que se deriva de su hermeneutización.

Mauricio Beuchot propone como principio ético-hermenéutico fundamental, por entender que conjuga, en todos los planos posibles, ambas exigencias de manera proporcionada, el siguiente: *haz el bien y evita el mal*; esto es, la sindéresis

o hábito intelectual de los primeros principios del orden moral que son conocidos naturalmente, y que es movido por la potencia de la voluntad humana que la inclina naturalmente al bien moral¹⁰. Se logra así una universalidad analógica, prudencial, que no se limita a las meras leyes, sino que además trata de rescatar las virtudes, en las cuales lo principal es el término medio, ofreciendo el criterio propio (he aquí su respeto por lo particular), pero sin dejarlo todo al arbitrio, a los deseos, a los caprichos o a las pulsiones de cada cual, en su búsqueda del bien de todos los demás (he aquí su universalidad), al menos con la intención¹¹.

Queda así garantizada la universalidad derivada de la afirmación de tal principio ético con carácter universal, y, a la vez, se dota a la ética de una apertura y flexibilidad tales, que permiten comprender la totalidad de las diversas concepciones de lo bueno y lo malo que pueden darse, respetando también las diferencias. Se conjuga proporcionalmente, analógicamente, el principio de identidad y el principio de diferencia en una ética hermenéutica que pretende resultar funcional, útil y respetuosa con la naturaleza humana (universal) en todas sus manifestaciones históricas y antropológicas, sin renunciar a normarlas adecuadamente.

LA MATERIA DE LA ÉTICA: LA ÉTICA ANALÓGICA COMO ÉTICA DE VIRTUDES

Como digo, la ética analógica no es, ni puramente prescriptiva, ni puramente descriptiva: afirma la necesidad de la antropología y de la historia –en suma, de la cultura–, como expresiones de la naturaleza humana, pero sin dejarla al albur de la mera contingencia, esto es, normándola, según la noción que se tenga de hombre existente. En esta relación, cabe inclinarse en mayor medida por un término o por otro: otorgar más peso a la naturaleza humana sobre la cultura (lo cual, en la lógica analógica, se articula mediante la analogía de atribución) significaría incurrir en éticas más univocistas; por el contrario, priorizar la cultura sobre la naturaleza humana (mediante la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica) daría lugar a éticas equivocistas. Se trataría, pues, de hermeneutizar la ética mediante la analogía de proporcionalidad propia, la analogía por excelencia, ya contenida virtualmente en Aristóteles (lo que el Estagirita denomina *analogía* es realmente la analogía de proporcionalidad propia), y que se desarrolló a través de toda la tradición aristotélica renacentista y barroca, representada principalmente por Cayetano (Thomas de Vio) y Juan de Santo Tomás (Juan Poinso), hasta actualmente Beuchot¹².

10 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, 1, q. 79, a. 12-13; 1-11, q. 94, a. 1; y SAN BUENAVENTURA, *Commenaria.in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.*, dist. 39, a. 1, q. 2.

11 Mauricio BEUCHOT, *Ética*, op. cit., p. 81.

12 Sobre la analogía en general y sus modalidades, vid.: CAYETANO [DE VIO, T.], *Tractatus de nominum analogia* [Pavía, 1498] (Trad. de Juan Antonio Hevia Echeverría, Oviedo, Pentalfa, 2005), donde Cayetano sistematiza toda la tradición doctrinal sobre la analogía desde Aristóteles hasta Juan Capreolo, pasando por Simplicio, Alejandro de Afrodisia, Averroes, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino; y JUAN DE SANTO TOMÁS [POINSOT, J.], *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem* [Roma, 1631-1644], I: *Ars logica*, Torino,

En esta relación, la ética analógica sustentada sobre la analogía de proporcionalidad propia se inclina de suyo, más por el lado de la cultura, lo cual resulta más adecuado al pluralismo ético reinante, por otorgar un predominio mayor a la diferencia sobre la identidad, y por lo tanto, por dar cuenta proporcionalmente del predominio de la equivocidad sobre la univocidad. Para ello, debe partir de una concepción de sujeto analógico proporcionalmente natural y cultural, aunque ubicado más del lado de la cultura.

De ahí que la ética analógica sea, fundamentalmente, una ética de virtudes, más que de leyes, ya que la analogicidad propia de las virtudes (la virtud no es otra cosa que la aplicación de la lógica analógica al ámbito del obrar humano) hace corresponder proporcionalmente la exigencia formal de universalidad (su legalidad) con los valores del hombre, y no al contrario; llegando a conjuntarse así las leyes con las virtudes¹³. Por la analogía, pues, se produce una mediación integradora de la ética formal con la ética material, aunando dinámicamente lo formal y lo material en una ética básicamente de virtudes, pero sometida a unas ciertas normas que le confieren universalidad.

CONCLUSIÓN: LA ÉTICA ANALÓGICA COMO MEDIACIÓN ENTRE LA FORMAL Y LA MATERIAL

La ética analógica constituye, pues, una mediación entre la disyuntiva ética formal-ética material, porque viene a integrar los términos de tal disyuntiva en condiciones proporcionadas y prudenciales. Desde el respeto hacia los presupuestos teóricos básicos de ambas éticas, en su contemplación estructural y expansiva, se postula, frente al univocismo de la ética formal, una ética más abierta y flexible, y frente al equivocismo de la ética material, una ética sometida a ciertos límites que evite su dispersión y su disolución de facto.

Se trata, en suma, de ser inclusivo en la medida de lo posible, de no desechar sin más, desde la conciencia de la complejidad propia de toda concepción y acción éticas. Se comprende así el pluralismo ético reinante, y se le respeta desde la postulación de un pluralismo dialogante, pues la analogía no es otra cosa que el diálogo entre los hombres que tratan de encontrarla.

Roma, Marietti, 1948-50. En Aristóteles puede encontrarse la analogía de proporcionalidad propia en: *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 33 y sigs., 4 y sigs., 170 a 31 y sigs.; *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 b 28; V, 6, 1131 a 31-32; *Ética a Eudemo*, I, 8, 1217 b 25-33; *Poética*, XXI, 1457 b 17 y sigs; mientras que la de atribución en relación a un término primero en: *Metafísica*, VII, 2, 1028 a 30 y sigs.; VII, 4, 1030 a 22-23; IX, 1, 1045 b 27.

¹³ Mauricio BEUCHOT, *Ética*, *op. cit.*, pp. 78-79.

REALIDAD Y HOMBRE EN LA ERA DIGITAL. El olvido de la realidad

LIC. ALBERTO RAFAEL LEÓN RAMOS

Universidad Veracruzana, México. Facultad de Filosofía

*“El hombre es, pues, una sustantividad abierta,
apertura que se muestra en el enfrentamiento
con su propia realidad”*

Xavier Zubiri

INTRODUCCIÓN

Con los avances tecnológicos y científicos en la sociedad se ha generado un conocimiento mayor sobre la realidad que nos rodea. El mundo no es aquello inhóspito y misterioso que había que explicar por medio de fabulas, mitos o leyendas. Se tiene más control sobre la naturaleza, se le explota asegurando así la supervivencia del hombre en la tierra. La vida humana se puede decir es más placentera gracias a todo el conocimiento que se genera día a día. El hombre ha sido capaz de dominar casi por completo al planeta que habita.

La forma en que se desarrolla esta nueva sociedad es interesante. Tanto porque las relaciones como la manera de ver el mundo que lo rodea va estar permeada por una visión tecnológica suponiendo muchas veces que siempre ha sido así y que ésta es la mejor forma de realidad. Las personas usan las computadoras con acceso a la red para trabajar o divertirse principalmente. Los gobiernos también hacen uso de estas máquinas para hacer más fáciles sus labores, ahora podemos ver el pago de los servicios básicos por medio de la red, los trámites burocráticos son más “modernos” porque en vez de hablar directamente con una persona se interactúa con una máquina que está programada para atender ciertas solicitudes.

Como se viene apuntando la realidad¹ (o realidad para empezar a expresarse en términos zubirianos) esta permeada por un mar de aparatos tecnológicos que hacen la vida más cómoda. El hombre tiene que vérselas con estos aparatos, manipularlos y entenderlos para poder interactuar con ellos. Al parecer la visión del nuevo hombre está orientada por una manipulación e interacción sobre máquinas

¹ *Reidad* será el término que se usará para no causar controversia de algún tipo ya que se sobre entiende que se manejan los conceptos zubirianos.

tecnológicas a su alrededor. Es de llamar la atención que se rodea de aparatos para sentirse seguro².

Lo que se quiere apuntar en este trabajo es que *el hombre ha olvidado la realidad*. Esto sucede porque su nueva forma de realidad está permeada por un aluvión de tecnología que le sirven de distractor. Pero antes de eso se tiene que dirimir si actualmente se puede seguir pensando al hombre como “animal racional” o como “homo sapiens” ya que la realidad que se vive no alcanza a definirlo por completo. Y aunando a eso también es menester hacer un análisis sobre “la realidad” puesto que aquella es diferente a la que se vivía 50 o 100 años atrás, ya que lo que la caracteriza es el aluvión de tecnología presente. De esto se tratará en los apartados. Para ello se hará uso de la filosofía de Xavier Zubiri como herramienta teórica que ayude de base al trabajo que aquí se presenta, que dicho sea de paso no está concluido puesto que son avances de la tesis de maestría que actualmente está en proceso.

1. LA NOVEDOSA REALIDAD LLAMADA ERA DIGITAL

Con respecto a la nueva reidad llamada: Era Digital (ED) se abre una nueva forma de entender el mundo. ¿Qué caracteriza a la ED? ¿Qué es la reidad? Primero hay que responder la segunda cuita.

Cuando se habla de reidad se está aduciendo al concepto simple y puro de lo físico y concreto. Aunque para algunos esto pueda resultar un fisicalismo o simple realismo ingenuo. Por eso se tiene que explicar cómo se entenderá *reidad* aquí y de donde exactamente se está tomando la base filosófica para entenderlo de esa manera. Realidad³, o para ser más fiel al pensamiento zubiriano la *Reidad*. *Es aquello que es <de suyo> de lo sentido*. Esto quiere decir que, la *reidad* es algo sentido, es una formalidad⁴ de alteridad. La *reidad* se siente en *impresión de realidad* y por tanto es *formalidad* del mismo <de suyo>, pero esta *reidad* es sentida en la *impresión de realidad* primordialmente por la *sustantividad humana* (el hombre) y sólo en *impresión de realidad*. Ya que el puro sentir sólo se da en los animales.

El hombre capta la reidad en el <de suyo>. Es así como *reidad* es lo físico, esto ayuda a no caer en dualismos metafísicos o incomunicabilidad de sustancias y mucho menos en el difícil proceso de la adecuación del concepto con la cosa. *“Realidad no es ni cosa, ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera*

2 La relación que se tiene con las máquinas puede llegar a un punto extremo. Tanto que casi no puede salir a la calle sin llevar el móvil, ipad, ipod, tableta electrónica, reloj. O tampoco puede hacer alguna acción que no implique manipular un aparato tecnológico. La relación y dependencia tecnológica es tanta que ya existe un término para designar el miedo a perder contacto con ese pequeño aparato llamado celular: la nomofobia.

3 En este trabajo se va usar la filosofía de Xavier Zubiri (San Sebastián 1898 – 1983 Madrid) como herramienta teórica para abordar el problema del hombre, con ello se pretende abrir una discusión sobre la cuestión planteada. También se irá explicando los conceptos que vayan saliendo al paso.

4 Formalidad se va entender como quedar. El quedar no es acción.

*formalidad: el <<de suyo>>, la reidad*⁵. La potencia teórica zubiriana es de tomarse en cuenta y sirve de mucho para tratar el tema que se quiere dirimir. Se parte de la *reidad* para poder analizar a la *sustantividad humana*, “*Lo primario es la realidad. Sólo hay ser porque hay realidad*”.⁶ Por tanto *Reidad*, antes realidad, es el término que servirá para pensar filosóficamente sin cargar con los problemas metafísicos de la tradición. Aunque la filosofía zubiriana es eminentemente metafísica su definición es otra; *es el estudio de las cosas reales en tanto que reales*.

Ahora bien con respecto a la ED. Es la etapa de la humanidad en donde los avances científicos-tecnológicos envuelven la mayor parte de la vida en sociedad. Es el hombre en sociedad que manipula estas tecnologías. Esta *reidad* tiene estrecho contacto con la *sustantividad humana*, a tal grado que hasta las necesidades más básicas son a veces mediadas por algún tipo de tecnología.

En la ED hay muchas tecnologías que tienen estrecha relación con la vida cotidiana de la *sustantividad humana*. Y una tecnología que llama mucho la atención, por la importancia que ha cobrado en los últimos 20 años es la denominada internet. Al abrirse internet (así como aquellos aparatos que se relacionan con ella, es decir, computadoras, laptops, ipods y demás) para la sociedad se empezó a gestar nuevas formas de interacción entre los hombres que son dignas de estudio.

Primeramente fueron los chats, después se crearon los mails electrónicos, luego los grupos o foros donde se podían discutir sin fin de temas, hasta llegar a lo que hoy conocemos como redes sociales⁷. En internet se ha generado una forma singular de interactuar entre las *sustantividades humanas* a través de estas novedades tecnológicas. Al punto que cualquier púber sabe manipular y tiene un conocimiento tanto de las computadoras como de internet que asombran a cualquiera, en especial a mí⁸. La *sustantividad humana* ha empezado a generar una novedosa *realidad-irreal* (en adelante R-I), si es que así puede llamársele, en donde va creando tanto lenguaje como sentidos para comunicarse entre sí. Aquel *animal*

5 Xavier, ZUBIRI, , España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1998.p. 183 *Inteligencia Sentiente*

6 Xavier, ZUBIRI, *Sobre el Hombre*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1986.p. 55

7 La mayoría de las personas actualmente tiene una cuenta en las redes sociales más populares. Conformando así una nueva forma de comunicación, interacción e información. Ahí se comparten gustos, fobias, intereses, aficiones y demás cosas las cuales cobran un sentido especial para aquellos usuarios asiduos a este tipo de nueva realidad-irrealidad.

8 He visto como una niña de escasos 5 años manipula a la perfección una tableta electrónica. También como unos niños de no más de 10 años usaban la computadora y todos sus programas e incluso se ponían de acuerdo para jugar en línea estos juegos de táctica y estrategia. Estos dos casos me llevan a reflexionar sobre la situación que están viviendo las nuevas *sustantividades humanas* en cuanto a su tan “obvia” relación con las “máquinas inteligentes”, parece ser que se gesta una casi instantánea racionalidad operativa que no se cuestiona. A estas *sustantividades* Alejandro Pisticelli los denomina <<nativos digitales>>. Pero, ¿qué pasaría si un día dejaran de existir estos aparatos, podría la *sustantividad humana* seguir realizando las labores más sencillas siendo tanta la dependencia de ellas y más la estrecha relación en la vida cotidiana? Tal vez esta pregunta para algunos no tenga cabida pero es de tomar en cuenta.

de realidades dotado de una *Inteligencia Sentiente* y además de *logos* ha creado una R-I en la ED. Internet es R-I.

Esta R-I llamada internet es objeto de estudios por varios autores. Para *Manuel Castells* se vive en lo que denomina <<sociedad red>>. Es la nueva forma en que la sociedad se comunica y relaciona. Internet va ser más que una tecnología un medio de comunicación muy efectivo. Esto lo dice porque a través de aquella se puede trabajar a distancia, hacer compras en diferentes tiendas especializadas, ya sea de música, libros, ropa etcétera.

La economía es otro punto importante para *Castells*, ya que afirma que ella se ve beneficiada por la internet. Las grandes empresas hacen casi todas sus transacciones financieras por medio de la red. La nueva forma de pagar a estas compañías es por medio de <<dinero electrónico>> que no son más que *bits* de computadoras, pero que al llegar al banco se transforman en billetes reales.

Las comunidades virtuales son otro punto que llama la atención, ya que es en ellas donde se da una nueva interacción entre las *sustantividades humanas*. Estas comunidades albergan hoy en día miles de temas que van desde lo más simple hasta lo más especializado. Se puede encontrar comunidades que hablen de jardinería hasta las que hablan de las novedades más importantes de la medicina. Aunque las mayores comunidades son las que albergan a usuarios que comparten su vida privada con la mayor cantidad de usuarios posibles, estas han tenido mucho auge en pocos años. Tanto que es casi indispensable contar con una cuenta, ya que de lo contrario sino se es usuario activo se toma a la persona como un primitivo.

Por último afirma que *la sociedad red*, concepto que él acuña, es aquella que expresa los intereses, valores e instituciones sociales, que son la nueva forma de expresión y comunicación de la sociedad.

"Internet es el corazón de un nuevo paradigma socio-técnico que constituye en realidad la base material de nuestras vidas y de nuestras formas de relación, de trabajo y de comunicación. Lo que hace Internet es procesar la virtualidad y transformarla en nuestra realidad, constituyendo la sociedad red, que es la sociedad en que vivimos".

Para *Alejandro Pisticelli* el asunto de las nuevas tecnologías es especialmente importante, porque trae cosas novedosas a las que hay que sacarles provecho. También se genera un nuevo tipo de cognición en las *sustantividades* que están íntimamente ligadas con la tecnología y la que más le llama la atención, internet.

En la década de los 80's y 90's se gestó una relación con internet, los jóvenes que vivieron en esas décadas tuvieron, y tienen, más contacto que la mayoría de las personas no nacidas en esos años. Por lo que afirma, *Pisticelli*, que a ellos se les puede denominar <<nativos digitales>> porque la novedad tecnológica con que crecieron se fue impregnando en su reidad de manera tan fuerte que es como si tuvieran una lengua materna llamada: internet.

Los *nativos digitales* son los que pueden y saben manipular sin problema alguno estas nuevas tecnologías así como todos los aparatos relacionados con ella. Ellos, forman un nuevo tipo de cognición porque pueden estar haciendo muchas

9 Manuel, CASTELLS, "Internet y la sociedad red", en www.sociología.de

cosas a la vez. Para los *nativos digitales* es imperante tener muchas estimulaciones a la vez para que puedan habitar en la realidad. El autor los defiende y pone en duda que estas tecnologías estraguen las mentes o formen sustantividades estúpidas, como algunos teóricos afirman¹⁰.

También hay otro tipo de *sustantividades* que se relacionan con la tecnología pero de otra forma. A estos los llama <<inmigrantes digitales>>. Estos son los que no nacieron en las décadas antes mencionadas pero que tienen contacto con las tecnologías emergentes y se afanan por entender los procesos de aquella. Aunque obviamente con muchas dificultades logran manipularla y entenderla de la misma manera que los *nativos digitales*. La sociedad y la cultura, dice *Pisticelli*, está pasando por algo importante que no puede delezarse sin conocerlo. Se tiene que entender que se vive en una época donde la tecnología nos acompaña cada segundo de la vida, por lo que se tiene que pensar más y no solo criticar estos procesos. Por lo que se debe entrar sin fobias de algún tipo a la nueva <<cultura digital>>.

Para terminar este apartado es necesario hacer una breve síntesis. Se vio que la *reidad* está afectada por un aluvión de tecnología. El hombre se mueve en ese mar tecnológico, lo que lleva a una relación muy estrecha entre *sustantividad humana* y tecnología. Y en ésta pervive una *realidad-irreal* llamada internet a la cual hay que ponerle atención. Varios autores coinciden en que esta *reidad* es un asunto que se tiene que analizar cuidadosamente. Las posturas aquí desarrolladas tienen un punto en común. El hombre no es el mismo que hace 20 o 50 años, ha cambiado tanto él como la *reidad* donde habita. El hombre se va configurando de manera distinta al hombre griego o al ilustrado y más aún al moderno. Definir al hombre como un *ser de logos*, o como *animal racional* o como una *res cogitans* no alcanza para la *reidad* en que se vive. Las antropologías filosóficas de la tradición tampoco logran barruntar lo que sea ser hombre. Por lo que se optó entenderlo como *sustantividad*. Y a la realidad llamarla *reidad*, estos dos términos filosóficos tienen una base firme desde la postura zubiriana.

Esa misma *reidad* va cambiando a la *sustantividad humana* en cuanto a forma de pensar, vivir, morir, reflexionar, relacionarse con los otros y ha generado también una *realidad-irreal* llamada internet. Podría denominarse a ésta *sustantividad humana* como una: ***sustantividad hiper-tecnologizada***¹¹, si se me vale la expresión. A lo que surgen preguntas ¿En la ED *el hombre realmente habita* en la realidad? o ¿sólo hay *irrealidades-reales* como la que abre la internet? ¿Esa *sustantividad hiper-tecnologizada* se inclina por buscar las irrealidades? ¿La

10 En clara alusión directa a *G. Sartori y el Homo Videns*. Aunque Sartori habla de los *mass media* poniendo especial atención a la televisión, el análisis de Sartori no excluye a los *nativos digitales*, puesto que ellos también tienen contacto directo con las pantallas, aunque estas sean de computadoras.

11 *Sustantividad hiper-tecnologizada* parece ser un término que ayuda a describir de mejor manera al hombre actual, esto en clara alusión a su estrecha relación, manipulación y contacto con todas esas tecnológicas que diariamente le configuran tanto a él como a su *reidad*.

sustantividad humana en la ED busca huir, olvidar, dejar de pensar, la realidad? Esto se tratará de contestar en el siguiente apartado.

2. EL OLVIDO DE LA REALIDAD

*El hombre es ante todo una realidad, la realidad humana*¹². Con esto se puede decir que no es que exista una realidad más allá de lo físico, como se pensaba o se piensa a la cual hay que acceder a través de la mente, los sentidos u otra cosa. Sino que la realidad es tal como es, real. “*Es pues que la realidad en cuanto tal, es respectiva, y a eso se le llama mundo. Sólo puede haber un mundo. Para mí el mundo es la unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades*”¹³. Ahora bien, la realidad humana remite a que la sustantividad humana no vive en un *topos uranus* o es una *res cogitans*, sino que está realmente y físicamente en la realidad, lo que llamo ED y es aquí donde se forja el mundo de la sustantividad humana.

Es pues, que se ha configurado una nueva sustantividad humana, siendo está la que llame antes *sustantividad hiper-tecnologizada*. Ya que, claramente no se puede definir solamente al hombre como un *zoon logon*, o como un animal evolucionado por lo que opto denominarle un *animal de realidades (sustantividad humana) que esta hiper-tecnologizado*. Las definiciones anteriores no alcanzaban a encerrar todas las *notas*¹⁴ de la nueva *sustantividad* que se ha forjado (y está en proceso) en esa nueva *reidad* de la ED. Por eso se trata de proponer esa nueva definición. La antropología filosófica ha tratado de definir y estudiar al hombre en cuanto tal, ha sido su propio objeto de estudio y muchos han sido los libros y autores que trataron el tópico. Desde un *Aristóteles* hasta un *Martín Buber*, de un *Hegel* a un *I.Kant*, pero ninguno de esos filósofos se esperaba que el hombre pudiera llegar y se encontrara en la situación de la cual hoy todos somos partícipes, la tecnología. Queda pues pensar profundamente tanto de la situación del hombre como de su realidad.

*El hombre vive, siente e intelige*¹⁵ *sentientemente*¹⁶ la nueva *reidad* que se le presenta. Estos no son pasos sucesivos sino que son un solo momento en la realidad que habita. A eso se le puede agregar que la *sustantividad humana* se enfrenta con esa reidad de un modo muy particular, como *realidades en tanto que reales* y es así que a eso se puede llamar: *habitud*¹⁷. La *habitud* primordial es aquella que se da en

12 Xavier, ZUBIRI, *El hombre y Dios*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1988. p. 17.

13 Xavier, ZUBIRI, *Sobre el Hombre*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1986. p. 25.

14 Notas son significa accidentes al modo de entender de Aristóteles, sino que refieren a lo *gnoto*, es decir, lo conocido.

15 Inteligir es *aprehender* las cosas como reales, esto es <según son de suyo>.

16 Xavier, ZUBIRI, *El hombre y Dios*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1988. p. 39.

17 *Habitud*: es el modo de habérselas con las cosas de todo viviente, básicamente es enfrentamiento con las cosas reales.

modo de *impresión de realidades*, es decir la *inteligencia sentiente*¹⁸. De esta forma el hombre se enfrenta con la realidad pero no solamente eso, sino que es <su> realidad y con ello llega un modo particular de <autoposición> que configura su realidad. Es una actualización de <su> realidad y la convierte en una realidad propia lo que es <suidad>, es decir, se cae en cuenta que hay una realidad pero ahora esa es realidad personal < TUYA, SUIDAD> con lo que la realidad queda formalmente impresa de un modo particular, en un Yo. *Esta realidad soy yo*.

Pero aun hay más, ya que hay <esta realidad personal, que es suidad y que se forma un <yo>> se ve claramente que la realidad personal <la suidad> va constituir la razón formal de la <personeidad> es decir, el ser persona como tal, como algo físico, después de eso dependiendo el contexto en donde se haya nacido, vivido, etc., se va configurar la personalidad¹⁹.

Con esto la *sustantividad humana (hiper-tecnologizada)* va estar implantada de un modo primordial en la *reidad* que se le presenta. Esta entre las cosas del mundo, vive entre ellas, las siente, las capta como reales y es por eso que se da cuenta que esta <en> la realidad, que es ahora llamada *era digital*. Y tiene que tomar una postura ante ellas, se hace cargo ante la realidad que se le presenta. "*Ejecutando acciones como agente, actor y autor de ellas, es como el hombre realiza su vida personal*"²⁰. Es así, como el hombre está implantado en la realidad de la era digital, ésta donde las tecnologías son el diario vivir, tanto así que las tomamos como obvias. Y por eso, no se tiene el tiempo o la curiosidad por pensar en la relación que se gesta con ellas. Si nos detuviéramos a pensar nos daríamos cuenta que las tenemos desde que nos levantamos hasta que nos acostamos. Cuando apagamos el despertador, también a la hora de calentar la comida e incluso cuando se paga el ticket del estacionamiento o el metro. Ahí están esas sustantividades tecnológicas, <con sus notas de suyo>²¹ que día a día configuran nuestra realidad.

Aunque la que más llama la atención y sobre la cual hable líneas antes, es la denominada internet. Ella es ahora punto focal de los estudios tanto de sociólogos, politólogos, antropólogos y de filósofos. La *sustantividad humana hiper-tecnologizada* hace uso de esta tecnológica más que nunca, se distrae en ella, convive, comparte y busca información, pasa horas absorto en ella. En esa realidad-irreal.

18 Inteligencia sentiente: El sentir es en sí mismo un modo de entender, y el entender es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente.

19 Personeidad:<de suyo> *suidad formal*. Y personalidad: forma de la realidad humana que se va modelando a través del tiempo. Una distinción que es muy necesaria para entender la visión zubiriana del hombre.

20 Xavier, ZUBIRI, *Sobre el Hombre*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1986. p.64-65

21 Las sustantividades tecnológicas (aparatos, máquinas, software,etc.) por ser eso, sustantividades, cuentan con las notas <de suyo> tienen <suidad> que le hacen ser lo que ellas son como sistema cíclico y clausurado. Pero a diferencia de la sustantividad humana que tiene también <suidad>, las primeras no se cuestionan por lo que son, mientras que la sustantividad humana sí lo hace, y es gesto de manera incipiente la reflexión.

El hombre tiene la capacidad de forjar irrealidades. Y aunque parezca que la irrealidad no tiene importancia, aquí se le va prestar atención a esto. Parece ser, que por ser irrealidad no tiene injerencia en la vida del hombre, pero tiene más de lo que pareciera. Se ha tomado la irrealidad como fantasía, como ficción, como inexistente y tema que no tiene interés para la reflexión filosófica, cosa más errada. *“La ficción es posible como una construcción de cosas en el ámbito en que nos deja el momento de realidad físicamente real, en cierto modo suelto o libre del contenido específico con que cada caso se nos presenta”*²².

Para Zubiri las irrealidades²³ que pueda forjar el hombre son parte importante en la realidad de la sustantividad humana, puesto que son un paso necesario para poder estar en la realidad, es algo necesario. El hombre necesita, y así lo hace, la irrealidad para poder captar intelectivamente la realidad en que esta. Esto lo lleva a preguntarse por su <suiedad>, es pues a una reflexión sobre sí mismo en el mundo que le toca vivir. Se ejecuta como viviente de muchas formas, pero la radical es captar la realidad sentientemente y también *autoposeerse* como <suyo>, como un Yo. Un yo radicalmente personal y real. La realidad de cierta forma funda al Yo, dirá Zubiri que lo impele a actuar, a tomar decisiones y estar en la realidad. *“vivir es poseerse... la vida no es aquello por lo que estamos en realidad, sino que justamente al revés: es el estar en realidad lo que, primero nos fuerza a vivir, y segundo, nos fuerza a vivir como vivimos”*²⁴.

Es pues que al estar en la *reidad* el hombre forja las irrealidades como un modo, una forma, de poder estar en la realidad que le es tan extraña y también para poder vivir y autoposeerse en su decurso vital. *“El hombre necesita forzosamente figurarse, es decir, forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, pero no entre las cosas y las ideas, sino justamente al revés, entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas que están en la realidad”*²⁵.

Y podemos entender que en la ED la *sustantividad hiper-tecnologizada* hace esto de una manera singular con la internet. Ella es una realidad-irreal que lo atrapa y hace que se olvide de la realidad, en tanto que física, quedándose solamente en ese estado de realidad-irreal que lo embota intelectualmente. No permitiendo que capte intelectivamente la reidad en que habita.

Es claro, que cada quien puede hacer lo que desee en la internet, y dirán que las minorías hacen uso de ella de un modo no tan bueno, pero aun así ella (internet) está configurando al hombre de un modo peculiar. Yo digo, lo distrae de

22 Xavier, ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 2005, p. 30.

23 Es interesante que los filósofos hayan dejado de lado la reflexión sobre las irrealidades y que en Xavier Zubiri sean una parte importante, primordial diría yo, en la configuración de la sustantividad humana para poder estar en la realidad –reidad-, siendo las más importantes: *espectro, idea, ficción*.

24 Xavier, ZUBIRI, *El hombre: lo real y lo irreal*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 2005, p.102.

25 *Ibid.*, p. 129.

su realidad, lo hace no pensar ni reflexionar sobre <su realidad, su *suidad*>. Tal vez la afirmación parezca escandalosa y fuera de lugar, pero yo invito al amable lector u oyente que solamente ponga más atención a la realidad que lo rodea. Es tanto el desinterés de la sustantividad humana hoy en día por reflexionar, pensar, ser crítico o incluso analítico que asusta pensar que en las universidades, escuelas de educación media o básica se quiera erradicar las materias de humanidades pensando que ellas no aportan nada a la conformación de un hombre acorde a los estereotipos de la sociedad en la era digital. ¡Para que pensar en las humanidades, en esos textos y autores indiscernibles que hablan del *ser del ente*, de los *universales o la res cogitans*, del *modus ponens* o de la *doxa* y la *episteme*, si se tiene a la mano esa realidad-irreal llamada internet y otras tantas novedades tecnológicas! ¿No es esto acaso el olvido de la realidad?

CONCLUSIONES:

- La *realidad* que vivimos tan tecnologizada no es la misma que hace 50 o 100 años, y esto es un problema que analizar tanto para la filosofía como las sustantividades humanas que viven en ella.
- El concepto de *hombre* que se tiene actualmente no alcanza a definir porque la realidad que vivimos (era digital) necesita de otra forma de conceptualizarlo, es por eso que se propuso *sustantividad hiper-tecnologizada*.
- El olvido de la realidad se ha gestado por parte de la sustantividad humana al estar en la Era Digital, tanto que se le presta más atención a las novedades tecnológicas que la reflexión. La *sustantividad humana hiper-tecnologizada* ha forjado una realidad-irreal llamada Internet que es un factor que ha contribuido a ello, si bien su lado positivo es inestimable su lado negativo parece hacer más estragos en las sustantividades humanas hiper-tecnologizadas. Por lo que el hombre no puede estar realmente en la realidad en tanto que física, es decir, no puede vivir ni autoposeerse en su decurso vital. Es por tanto, el olvido de la realidad del que les vengo hablando.

BIBLIOGRAFÍA

- Castells, MANUEL, "Internet y la sociedad red", en www.sociología.de
- Gracia, DIEGO, Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, España, Trotta. 2005.
- Gubern, ROMÁN, Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto, Anagrama, España, 2007.
- Hernanz, JOSÉ ANTONIO (editor), Hombre, historia y globalización en el siglo XXI. Un diálogo desde X. Zubiri, México, S y G, 2009.
- Zubiri, XAVIER, El hombre y Dios, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1988.
- Zubiri, XAVIER, El hombre: lo real y lo irreal, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 2005.

- Zubiri , XAVIER, *Inteligencia Sentiente*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1998.
- Zubiri, XAVIER, *Sobre la esencia*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1985.
- Zubiri, XAVIER, *Sobre el Hombre*, España, Alianza y Fundación Xavier Zubiri, 1986.

LO QUE IMPORTA EN LA SUPERVIVENCIA: EL CONCEPTO DE INTERÉS PRUDENCIAL RACIONAL EN PARFIT Y UNGER

JOSÉ ÓSCAR BENITO VICENTE

Quizá la tesis más conocida de Derek Parfit, y sin duda, una de las ideas centrales tanto de *Reasons and Persons* como de toda su obra, sea aquella que afirma que el mantenimiento de la identidad personal no es “lo que importa” en la supervivencia¹. En principio, podría parecer que el problema de la identidad personal, sobre todo tal y como ha sido planteado habitualmente en el ámbito de la filosofía analítica, no sería un tema directamente relacionado con la filosofía práctica, a las que están dedicadas las presentes jornadas. Sin embargo, al trasladar el centro de gravedad de la cuestión desde el análisis de la *naturaleza* de la identidad personal y de las condiciones de su mantenimiento en el tiempo, a la de la *importancia* de dicha identidad, Parfit transforma un problema fundamentalmente ontológico en otro de orden eminentemente práctico, ya que lo que ahora se pone en tela de juicio es el papel que la identidad personal habitualmente cumple. El mantenimiento de la identidad de las personas en el tiempo suele considerarse un requisito básico para poder atribuir mérito, culpa o responsabilidad por las acciones pasadas, permite que sean inteligibles los conceptos de “promesa” o “compromiso”, otorga sentido a la aceptación de sacrificios en el presente a cambio de beneficios compensatorios en el futuro, y es, en definitiva, el supuesto sobre el que se funda cualquier plan racional de vida.

Todas estas consideraciones están presentes en la obra de Parfit, que no oculta en ningún momento la voluntad práctica que anima su propuesta². De hecho, este

1 Según Parfit, “la identidad personal no es lo que importa. Lo que fundamentalmente importa es la relación R [la continuidad y/o conectividad psicológica], con cualquier causa. Esta relación es la que fundamentalmente importa aunque, en un caso en que una persona esté R-relacionada con otras dos personas, la relación R no proporcione identidad personal”. Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 217. Este libro está traducido al castellano: *Razones y Personas*, Madrid, A. Machado Libros, 2004. En adelante, cuando cite pondré entre corchetes la página de la traducción [p. 399].

2 Ya en el mismo prólogo de *Reasons and Persons* afirma, textualmente: “Creo que la mayoría de nosotros tiene falsas creencias sobre nuestra propia naturaleza y sobre nuestra identidad en el tiempo y que, cuando vemos la verdad, debemos cambiar algunas de

abandono de la concepción tradicional de identidad es presentado por Parfit como una auténtica liberación, por cuanto le permite al individuo escapar de la angustia de la muerte y de planteamientos estrechamente egoístas³.

Pero, ¿qué es lo que lleva a Parfit a la conclusión de que la identidad personal no es lo que importa en la supervivencia? El principal argumento que aporta Parfit en favor de su tesis se deriva directamente de un experimento mental al que Parfit denomina “Mi División”⁴. En él se nos plantea la situación siguiente: imaginemos que yo tuviera otros dos hermanos, y que los tres fuéramos trillizos idénticos. Los tres tenemos un terrible accidente, como consecuencia del cual tanto mi cuerpo, como sus dos cerebros, quedan fatalmente heridos. Imaginemos que tenemos la posibilidad de trasplantar mi cerebro al cuerpo de alguno de mis hermanos. Parfit supone que la persona resultante, al despertar, creería ser yo, tendría mis rasgos de carácter, conservaría mis recuerdos, y sería en todo punto psicológicamente continua a como era yo antes del accidente. Si aceptamos que, en circunstancias normales, la continuidad psicológica es el criterio típico de identidad personal, en un caso como este habría que concluir que la persona resultante sería yo, no mi hermano. Ahora bien, no parece que el pleno funcionamiento de la totalidad del cerebro sea imprescindible para sobrevivir, y de hecho hay personas que han sobrevivido incluso después de que una lesión o un derrame cerebral haya inutilizado uno de sus dos hemisferios. Parfit piensa que esto nos permite plantearnos la posibilidad de un *doble* trasplante: una situación en la que cada uno de los cuerpos de mis hermanos recibiría la mitad de mi cerebro, de modo que las dos personas resultantes despertarían de la operación pensando que soy yo. Esto nos llevaría a una situación paradójica, ya que es obvio que yo no puedo ser *ambas* personas (ya que son diferentes entre sí), a pesar de lo cual ambas conservarían mis recuerdos, mi carácter y estarían psicológicamente conectadas con la persona que soy actualmente. Pero esto, según Parfit, no sería un problema. Es irrelevante que yo me pueda identificar o no con las personas resultantes (Parfit, de hecho, defiende que yo no sería ninguna de las dos); lo verdaderamente importante es que las relaciones intrínsecas entre la persona original y cada una de las personas que han resultado de la división contienen lo que importa en la supervivencia, a pesar de que no exista una relación de identidad. De ahí, Parfit concluye que la identidad no es lo que importa en la supervivencia, sino únicamente la relación R; es decir, la

nuestras creencias acerca de lo que tenemos razones para hacer. Debemos revisar nuestras teorías morales y nuestras creencias acerca de la racionalidad”. *Ibid.*, p. ix [pp. 53 y 54].

3 Según señala en el capítulo que lleva por título, significativamente, ‘Liberación del yo’, “Cuando yo creía que mi existencia era tal hecho adicional, me daba la impresión de estar prisionero de mí mismo. Mi vida parecía un túnel de cristal por el que me movía más rápido cada año, y al final del cual no había sino oscuridad. Cuando cambié de manera de pensar, las paredes de mi túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo al aire libre. Hay todavía una diferencia entre mi vida y la de otras personas, pero la diferencia es menor. Las otras personas están más próximas. Y yo estoy menos preocupado por el resto de mi vida, y más preocupado por la vida de los demás [...] Dar vueltas a estos argumentos elimina el muro de cristal entre los demás y yo. Y, como he dicho, me importa menos mi muerte”. *Ibid.*, pp. 281-282 [pp. 497-499].

4 *Ibid.*, pp. 253 y ssgg. [pp. 457 y ssgg.].

continuidad psicológica con una persona futura, independientemente de que pueda considerarme o no idéntica a ella.

Al argumento de Parfit se le pueden hacer (y de hecho se le han hecho) numerosas objeciones. No entraré aquí a considerar aquellas que se han centrado en cuestionar la validez del experimento mental de *Mi División*; quisiera detenerme, por el contrario, en las que han tratado de remarcar que la supervivencia tras *Mi División* no puede considerarse tan buena como la supervivencia ordinaria (en la que se mantiene mi identidad), por lo que habría que concluir que la supervivencia sin identidad no preserva todo aquello que importa. Tras un caso como el presentado por Parfit, mi vida se vería lo suficientemente alterada, y algunas de las cosas que consideramos más importantes en ella sufrirían tales cambios que habría que concluir que “lo que importa” en la supervivencia no puede depender exclusivamente de los rasgos intrínsecos de la relación de dos personas (el mantenimiento de la relación R, según Parfit), sino también de ciertos rasgos extrínsecos (como lo es la circunstancia de que no haya más candidatos igualmente cualificados para reclamar la identidad con la persona original).

Hay varias versiones de este argumento: Susan Wolf, por ejemplo, nos advierte de que las dos personas resultantes de una división no tendrían más remedio que compartir, o en su defecto renunciar, a la casa, el trabajo, la cuenta corriente, los hijos y la pareja.⁵ Johnston, por su parte, considera que “lo que importa” en la supervivencia no puede depender exclusivamente de hechos intrínsecos a la relación entre una persona y su yo futuro ya que, con frecuencia, “los rasgos extrínsecos son altamente relevantes a la hora de evaluar cierto hecho o relación”⁶. Y, para Rovane⁷, no deberíamos pasar por alto que nuestras vidas y relaciones se construyen, de hecho, sobre el supuesto de que las personas no se bifurcan, y que dicho supuesto condiciona nuestras expectativas, deseos, objetivos y proyectos. Por ello, parece razonable afirmar que tenemos razones para preferir que la continuidad y conectividad psicológica no se bifurquen; esto es, para considerar que lo que importa, al fin y al cabo, es la identidad (que sí depende de hechos extrínsecos) y no la relación R.

Todas estas consideraciones podrían llevarnos a pensar que, incluso aceptando que un caso como el presentado en *Mi División* fuera posible y pudiera proporcionarnos *algún tipo* de supervivencia, ello no equivaldría a aceptar que *cualquier* tipo de supervivencia es igualmente buena y preserva lo que importa. De hecho, podría parecer que la tesis de Parfit según la cual “lo que importa en la supervivencia” no es el mantenimiento de la identidad, sino la relación R, es vulnerable a una objeción obvia: “lo que importa” no parece ser algo inmutable y común para todos, sino que variará según la persona concreta, dependiendo del carácter y los valores de cada individuo. Y, desde luego, la aparición de un doble

5 Susan WOLF, “Self-Interest and Interest in Selves”, *Ethics*, 96 (1985-86) 716.

6 Mark JOHNSTON, “Reasons and Reductionism”, *The Philosophical Review*, 101, 3 (1992) 608.

7 Carol ROVANE, “Branching Self-Consciousness”, *The Philosophical Review*, 99, 3, (1990) 376.

que rivalizara conmigo en el disfrute de los bienes que poseo en exclusiva podría amenazar seriamente muchas de las cosas a mí, en concreto, me importan.

Sin embargo, dichas objeciones descansan en un malentendido. En artículos posteriores a *Reasons and Persons*, Parfit aclarará que cuando habla de “lo que importa en la supervivencia” se refiere

“no a lo que hace buena nuestra supervivencia, sino a lo que hace que nuestra supervivencia importe, ya sea esta buena o mala. ¿Qué es lo que nos da una razón un interés anticipatorio especial, o prudencial, en nuestra supervivencia?”⁸.

Así,

“En muchos contextos necesitamos distinguir dos sentidos de ‘lo que importa en la supervivencia’. Lo que importa en el sentido prudencial es lo que nos da una razón para un interés especial por nuestro futuro. Lo que importa en sentido desiderativo es lo que hace buena nuestra supervivencia”⁹.

Por tanto, habría que entender las afirmaciones de Parfit acerca de “lo que importa” como referidas, por utilizar la terminología de Unger¹⁰, a lo que importa en sentido *prudencial*. Unger, de hecho, distingue tres posibles usos de la expresión “lo que importa en la supervivencia”: el uso desiderativo, el prudencial, y el constitutivo¹¹. En sentido *desiderativo*, “lo que importa en la supervivencia” es aquello que nos la hace deseable y valiosa. Por tanto, en este sentido, “lo que importa” depende de cada individuo y de su escala de valores. En sentido *constitutivo*, por su parte, “lo que importa en la supervivencia” lo constituyen los hechos relevantes para que se dé la supervivencia de la persona. Si, por ejemplo, el hecho de que yo sobreviva consiste en el mantenimiento de ciertas continuidades, dichas continuidades constituirán “lo que importa” en sentido constitutivo. Finalmente, según el uso *prudencial*, “lo que importa” es aquello que justifica la existencia de un interés intrínseco y egoísta por el bienestar de una persona futura, y convierte en racional la anticipación de sus futuros placeres y dolores.

La diferencia entre el sentido prudencial y el constitutivo es obvia, ya que este último no tiene ningún carácter evaluativo. Pero también hay grandes diferencias entre los sentidos prudencial y desiderativo. La más notable es que lo que importa, en sentido desiderativo, puede ser diferente para diferentes personas (o incluso para una misma persona en diferentes momentos de su vida), mientras que lo que importa en sentido prudencial es exactamente igual para todos y en todo momento. Imaginemos la siguiente situación: me encuentro en las garras de un malvado científico loco que pretende someterme a una serie de dolorosos experimentos que finalmente me llevarán a la muerte. Al considerar mi futuro, ¿diríamos que en mi

8 Derek PARFIT, “The Unimportance of Identity”, en: Henry HARRIS (ed.): *Identity*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 28 [“La irrelevancia de la identidad”, incluida en la selección de artículos de Parfit publicados bajo el título *Personas, racionalidad y tiempo*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 107].

9 *Ibid.*, p. 44, nota 2 [p. 121].

10 Peter UNGER: *Identity, Consciousness and Value*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

11 *Ibid.*, pp. 92 y ssgg.

supervivencia se conservará todo lo que importa? Desde un punto de vista desiderativo, es obvio que la respuesta debería ser negativa: puede que vivir en esas condiciones no preserve nada de lo que me importa, y seguramente no tendría nada de bueno sobrevivir en dichas circunstancias. Sin embargo, conservaría intacto el interés prudencial por mi yo futuro: desde luego, seguiría teniendo buenas razones para preocuparme, de forma egoísta, por lo que previsiblemente me espera. Otro ejemplo, menos dramático, sería el del destierro: si me obligan a abandonar mi país, y a perder para siempre el contacto con mis seres queridos, puede que considerara el destierro como una pena que me quita todo lo que, en sentido desiderativo, me importa. Pero seguiría intacto todo lo que me importa en sentido prudencial: seguiría teniendo razones para conservar el interés anticipatorio por el desterrado que seré. El exilio no es equivalente, en sentido prudencial, a la muerte.

Finalmente, una última diferencia entre ambos sentidos es que, mientras que nuestras *creencias* juegan un papel importante a la hora de determinar lo que importa en sentido desiderativo, lo que importa en sentido prudencial es independiente de ellas. Parfit se declara “realista” respecto de “lo que importa”: así, tengo motivos objetivos para interesarme por la persona o personas que despertarán tras el trasplante del cerebro, independientemente de que crea o no que dicha persona seré yo.

Así pues, para Parfit, lo que (prudencialmente) importa en la supervivencia es la relación o relaciones mínimas (*en el caso de que haya alguna*¹²), que justifican, intrínsecamente, el interés egoísta o anticipatorio por una(s) persona(s) futura(s), del mismo modo en que se supone que lo hace, en los casos ordinarios, la identidad. Si restringimos “lo que importa” a este sentido, vemos que muchas de las críticas a Parfit pierden inmediatamente gran parte de su fuerza, ya que los problemas prácticos que surgirían si apareciera en nuestras vidas un rival que pudiera poner en entredicho nuestra identidad con una cierta persona del pasado, son causados por factores *extrínsecos* a la relación entre esa persona pasada y mi yo actual. Y, como ya hemos dicho, “lo que importa” en sentido prudencial ha de entenderse exclusivamente en función a las relaciones *intrínsecas* con una cierta persona futura.

Sin embargo, habría que precisar que el propio Parfit tiene cierta responsabilidad en la mala interpretación que algunos de sus críticos han hecho de su noción de “lo que importa”, dada la inconsistencia con que utiliza dicha expresión en algunos pasajes significativos, en los que parece dar a entender que con ella también se refiere al sentido desiderativo. El más famoso, probablemente, sea aquel en el que por primera vez expone su tesis acerca de lo que importa: tras declarar que lo que importa es la relación R con cualquier causa, afirma que “hay otras dos relaciones que pueden tener alguna importancia: la continuidad física y la similitud física”. Y añade: “En el caso de algunas personas, como en el caso de

12 Ya que Parfit deja abierta la posibilidad de que no haya *ninguna* relación que importe, y que *todo* interés prudencial sea sencillamente irracional. Parfit denomina a esta la “Tesis Radical” (*Extreme Claim*); véase *Reasons and Persons*, ed. cit. §102.

aquellas que son muy bellas, la similitud física podría tener gran importancia”¹³. Esta afirmación vuelve a aparecer más adelante¹⁴, y es claramente incompatible con el sentido estrictamente prudencial de “lo que importa”. Parece claro que la similitud física, independientemente de lo guapo que uno sea, no puede importar en sentido prudencial, sino sólo en el desiderativo. Al hacer esa concesión a los que son verdaderamente guapos (que, supone Parfit, estarán más interesados en conservar su apariencia), Parfit obvia el carácter presuntamente universal del interés prudencial, así como el hecho de que los intereses particulares de cada individuo son irrelevantes para la determinación de lo que prudencialmente importa.

Más aún: aunque no exigiéramos que el interés prudencial fuera idéntico en todas las personas, es evidente que la similitud física seguiría sin encajar en dicho concepto. Después de todo, yo sobreviviría a una operación masiva de cirugía estética que cambiara radicalmente mi aspecto físico: esta no sería equivalente a la muerte, y no eliminaría la justificación por el interés dirigido al futuro. En el caso de que fuera muy guapo, podría llegar a pensar que la pérdida de mi belleza es peor que la muerte; pero sólo en el sentido (desiderativo) en el que también puedo preferir la muerte al destierro o a vivir sometido a los caprichos de un científico loco. Parfit, por tanto, no puede incluir la continuidad o similitud física como parte de lo que (prudencialmente) importa sin incurrir en inconsistencias.

También resulta confusa la atención que Parfit presta a algunos de los problemas prácticos asociados a *Mi División*: por ejemplo, que las dos personas resultantes compitan por escribir un determinado libro, o deseen disfrutar en exclusiva del amor de la mujer que aman¹⁵. Y es confusa porque dichas consideraciones, desde un punto de vista prudencial (tal y como parece entenderlo Parfit), serían totalmente irrelevantes, ya que harían referencia a problemas de carácter desiderativo, como los planteados, precisamente, por los críticos de Parfit antes mencionados.

Todas estas dificultades surgen, en mi opinión, por el sentido extremadamente restrictivo en que Parfit parece entender en ocasiones el interés prudencial, y a su propia inconsistencia al interpretarlo de un modo mucho más laxo (y más acorde con el sentido común) en otras. Lo que prudencialmente importa, según defienden tanto Parfit como Unger, debe ser exactamente lo mismo para todas las personas y en todo momento, y es independiente de las creencias que tengamos al respecto. Pero parece difícil compatibilizar las afirmaciones de que lo que prudencialmente importa en la supervivencia es independiente de la persona concreta que se es, que el contenido de ese interés prudencial es la conservación de una continuidad psicológica *concreta*, y que, a pesar de ello, las circunstancias en que se va a desarrollar la supervivencia son irrelevantes para que se mantenga lo que importa.

La separación estricta entre el interés prudencial y el desiderativo lleva plausiblemente a conclusiones paradójicas, ya que lo que convierte en racional la anticipación de futuros placeres y dolores no debería desligarse de mi *deseo* de

13 *Ibíd.*, p. 217 [p. 399].

14 *Ibíd.*, p. 285 [p. 503].

15 *Ibíd.*, p. 264 [p. 472].

experimentar los primeros y evitar los segundos. Resulta, además, discutible que mi interés por conservar mi carácter, mis recuerdos, y, en definitiva, mi continuidad psicológica, pueda justificarse de forma puramente objetiva, sin hacer referencia a lo que yo, como persona concreta, considero bueno para mí. Finalmente, aunque no menos importante, queda la cuestión de que, al desligar completamente lo prudencial de lo desiderativo, Parfit debe hacer frente a la cuestión de si hay algo que en absoluto importe en sentido estrictamente prudencial.

Aparte de estos problemas de orden teórico, la propuesta de Parfit también plantea interrogantes de carácter práctico. Como se ha dicho anteriormente, tomar conciencia de que nuestra identidad no es “lo que importa” en la supervivencia resultaba, a juicio de Parfit, consolador y liberador¹⁶. Sin embargo, esta afirmación resulta cuestionable: si voy a morir y estoy angustiado por ello, seguramente no supondría un gran alivio pensar que es la relación R, y no la identidad, lo que importa, ya que lo cierto es que estaría a punto de perder ambas para siempre. Si el valor que otorgamos a la identidad es transferido íntegramente a la relación R, cualquier experiencia, o incluso el cese definitivo de experiencias por la muerte, seguirá teniendo la misma importancia para nosotros.

La propuesta de Parfit tampoco resultaría necesariamente más consoladora si me encontrara en alguno de los casos imaginarios que nos propone. Puede que, si aceptara las tesis de Parfit, no me resultara tan angustioso encontrarme ante la perspectiva de un trasplante doble de medio cerebro como si creyera que la identidad sí importa, y voy a perderla. Pero también es cierto que si me amenazaran con que, tras la división, mis sucesores iban a ser sometidos a tortura por un científico loco, supusiera un cierto alivio pensar que, después de todo, ninguno de ellos iba a ser yo.

Por todo ello, y a pesar de la opinión de Parfit, no encuentro ningún motivo por el que la alternativa que propone debiera considerarse más liberadora que la de, por ejemplo, el estoicismo clásico¹⁷; el consuelo que, supuestamente, proporcionaría, tendría más que ver con una cierta actitud vital que con consideraciones acerca de si es la identidad personal, o más bien la relación R, lo que importa.

¿Deberíamos concluir entonces, con Parfit, que la identidad no es lo que importa? En primer lugar, ello depende de la credibilidad que le otorguemos a los experimentos mentales en los que se apoya su argumentación. Y, en cualquier caso, sí se puede afirmar que la identidad importa (o, mejor dicho, nos importa) en sentido desiderativo, e incluso en sentido prudencial si entendemos este de una

¹⁶ Por ejemplo, según sus palabras, la propia muerte podría ser interpretada como “nada más que el hecho de que, tras un tiempo determinado, ninguna de las experiencias que ocurrirán estará relacionada, de ciertos modos, con mis experiencias presentes. ¿Acaso eso importa tanto?” *Ibíd.*, p. 282 [p. 499].

¹⁷ Así, en Epicteto: “Los hombres no se perturban por las cosas sino por la opinión que tienen de éstas. Por ejemplo, la muerte, bien considerada, no es un mal; porque, si lo fuera, se lo habría parecido a Sócrates como a los demás hombres. No; es la opinión falsa que se tiene de la muerte la que la hace horrible”. EPICTETO, *Enquirdion*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 17.

forma menos restrictiva, y optamos por una noción de prudencia más cercana, por ejemplo, a la de Aristóteles¹⁸. Después de todo, quizá el ejercicio de esa “disposición racional, verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre” no sea incompatible con un cierto escepticismo ante las conclusiones de Parfit acerca de lo que importa.

18 Recordemos que Aristóteles definía la prudencia (φρόνησις) como la “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre” (*Et. Nic.*, libro VI, 5, 1140b). Esta definición incluiría, por tanto, aspectos que Parfit y Unger trasladarían al sentido desiderativo, no prudencial, de “lo que importa”.

RESPONSABILIDAD Y EDUCACIÓN: HACIA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD NARRATIVA

LOURDES OTERO LEÓN

INTRODUCCION

La perspectiva de este trabajo sobre la educación en la responsabilidad a través de la literatura pretende revalorizar la responsabilidad hacia uno mismo como construcción narrativa desde la que nos abrimos al otro, en palabras de Paul Ricoeur, el sí mismo en la narración de sí se construye como otro¹. La responsabilidad en los últimos trabajos de la filosofía fenomenológica y hermenéutica deja de ser un valor y pasa a ser una característica de determinadas acciones, aquellas en las que, como decíamos, el sí mismo se construye narrativamente –como si fuera un personaje de ficción-. Este planteamiento nos permitirá aunar el trabajo con narraciones y la Psicología Positiva de Martin Seligman. Desde las éticas narrativas, podemos considerar las diferentes formas de responsabilidad como ficciones que la historia de Occidente desde la Revolución Francesa ha sedimentado como formas de acción modélicas –fortalezadoras del carácter en la vida social-. Desde esta perspectiva, las diferentes formas de la acción responsable serían relatos sobre la vida moral con los que las personas y las instituciones se caracterizan para la construcción de su identidad, dada la estructura narrativa de la vida moral.

La instancia suprema de responsabilidad, es decir, ante quién hay que responder es el proyecto propio en su relación con el de los otros. Lo más significativo aquí es el sujeto responsable, el sujeto al que se imputa la acción: hablar de responsabilidad es hablar de la identidad del sujeto más allá de las estrechas miras del *cogito* cartesiano; el sujeto ha de hacerse cargo de su acción y, sin este proceso, no tendría sentido hablar de responsabilidad social, política o jurídica. Por eso, dos preguntas son básicas en este trabajo: ¿en qué consiste la frágil identidad narrativa? y ¿cómo se constituye narrativamente el sujeto moral?

1 Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

La responsabilidad, desde la tradición fenomenológica, ha sido abordada como un valor, lo que nos remite a Roman Witold Ingarden². Pero, partiendo de Edmund Husserl y el compromiso con la verdad, la fenomenología contemporánea, también en su convergencia con la hermenéutica, nos lleva hoy a hablar de la construcción de la identidad personal y a sus raíces narrativas como forma primigenia de responsabilidad hacia el sí mismo, hacia la propia vida y al propio proyecto vital, desde la que se puede entender la responsabilidad hacia el otro.

Desde nuestro enfoque, la ética de la responsabilidad narrativa es el marco ético desde el que en la actualidad propiamente se puede hablar de ética, dadas las insuficiencias de los diferentes intentos de fundamentación de la ética, a lo largo de la historia de la Filosofía. Para explicar esto, pensemos en la profesión como modelo fenomenológico de responsabilidad, con su dimensión institucional aleja el fantasma de lo subjetivo en el que se ve anegada la posibilidad de racionalidad. La profesión propone un modelo de identidad basado en la obra bien hecha que aparece como modelo de legitimidad moral, la obra –con su carácter teleológico externo- construye también lo que somos, la dimensión intersubjetiva de este proceso nos permite hablar de racionalidad práctica -no meramente técnica- y, por ende, de eticidad. Es cierto que la acción, con su dimensión simbólica y social, nos externaliza, especialmente en la profesión por su carácter institucional, regulado y pautado por un tribunal de expertos; pero dicho carácter no legitima la actuación de un individuo en determinadas circunstancias, por obediencia o sumisión a la autoridad, al estilo del experimento de Milgram. Lo realizado con celo o eficiencia no tiene por qué estar “bien”, lo que gusta a las autoridades “supuestamente competentes” tampoco. La autoridad, por ejemplo, en Hans-Georg Gadamer, no nos exonera de nuestra libertad y capacidad crítica³.

1. NARRACIÓN E IDENTIDAD PERSONAL

Si Edmund Husserl plantea el tema de la responsabilidad vinculado a la verdad como la autenticidad del yo⁴ (identificando razón y autenticidad), en Ricoeur, la responsabilidad se propone como la dimensión ética de la identidad personal, en la que se construye la identidad del sujeto a partir de la comprensión del sí mismo. Esta identidad, como veremos, es expresada narrativamente: de ahí, los vínculos ontológicos y éticos entre la responsabilidad hacia uno mismo, el ir gestándose del sí mismo como otro y la narratividad. Esta responsabilidad hacia el propio proyecto es así también cultural, histórica y política. Por eso, hablamos de la

2 Roman W. INGARDEN, *Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos*, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 34-49.

3 Cabe destacar que Gadamer no dice que algo es verdadero por haber sido dicho o escrito por alguien que detenta autoridad, sino que puede descubrirse como verdadero, dada la aceptación de la verdad que la autoridad potencialmente posee y esto como consecuencia de las limitaciones de la razón reflexiva cf. (Hans G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, 339).

4 Véase, al respecto, « Meditación Tercera: En que se desarrollan los problemas constitutivos de la verdad y la realidad » en Edmund HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, México D.F., FCE, 2004.

acción responsable como parte de la construcción de la identidad del sujeto, una identidad a-subjetiva y pre-individual.

Entendemos la identidad como identidad hermenéutica, al modo de Hans-Georg Gadamer: el sujeto se construye como interpretación de sí. Además se trataría de una identidad reflexiva como filosofía de la acción, siguiendo las directrices de la hermenéutica de Ricoeur. Según este autor, hay que diferenciar dos polos en esta construcción de sí, lo mismo, la identidad como *idem* y la identidad como *ipseidad*, como ir haciéndose. ¿Quién es el yo que se construye en la acción y en el uso de la palabra?, ¿quién es el sujeto de la imputación moral? Es el responsable de la acción. En el relato este sujeto actante prefigurado, se configura y se refigura, en una triple mimesis⁵: La mimesis I (la prefiguración práctica) se corresponde con nuestras visiones del mundo. Así pues, a la cuestión de qué articula y rearticula la teoría narrativa de la identidad personal, según Paul Ricoeur, deberíamos poder responder que nada menos que la *conexión de la vida*, como término equivalente aquí al de historia de una vida, como «precomprensión de la significación histórica de la conexión o identidad del personaje que se construye en unión con la de la trama»⁶.

La mimesis II o creación –como intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector- es relato que opera siempre en relación a la mimesis I porque representa la cotidiana existencia. Pero la mimesis II no es una copia de la mimesis I sino que la transforma, mediante la trama, el orden y la secuencialidad. La mimesis II es un “como si” que es el distintivo de la ficcionalidad. Hablamos, pues, de configuración epistémico.

En la hermenéutica del relato, Ricoeur ha establecido decididamente que la significación social e histórica de un acontecimiento viene dada por su integración en una intriga y que la “mise en intrigue”, concepto que viene de la Poética y la Retórica de Aristóteles, es nada menos que la mediación que asegura el sentido y la inteligibilidad de la experiencia humana del tiempo.

El círculo que forman el “tiempo” y el “relato”, aparecen en Ricoeur como un nuevo rostro de “la circularidad hermenéutica fundamental”: «El tiempo se hace tiempo humano en la medida que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal»⁷.

La correlación tiempo-relato hace que se junten las dos tesis en una unidad: si queremos saber qué es el tiempo, éste tiene que estar transido de narratividad. Igualmente si queremos saber qué significa narrar para comprendernos y comprender el mundo, y en consonancia actuar, entonces debemos acudir necesariamente al punto de partida obligado: la dimensión única, insoslayable e irrevocable de la temporalidad en nuestra existencia. Aquí encontramos el fundamento ontológico del sentido de nuestra existencia. En efecto, narrar nuestra

5 Paul RICOEUR, *Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 117 y ss.

6 Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 139.

7 Paul RICOEUR, *Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI, 1995, p. 113.

existencia se convierte en una condición de inteligibilidad del tiempo vivido y por vivir; en una condición para comprender y unir una vida que pide ser unificada en una triple mimesis y, finalmente, terminar siendo refigurada y encarnada en la práctica diaria. Recordemos que, para Ricoeur, la hermenéutica es el lugar donde se encuentran y confluyen el sujeto y el objeto para descubrir cómo se abren nuevos mundos para que el primero pueda habitarlos.

Para terminar, la mimesis III representa el regreso al mundo de la praxis, la refiguración hermenéutica, esto es, la aplicación que hace el lector de la obra. En definitiva, con la mimesis II la obra recupera su referencialidad vital y su apertura al mundo de la praxis en la mimesis III.

2. RESPONSABILIDAD NARRATIVA

La necesidad de una hermenéutica narrativa es lo que define nuestro tiempo actual, caracterizado por la crisis de identidad. Dicha crisis se manifiesta de diversas maneras, por ejemplo en la adoración del dinero, como símbolo de éxito y felicidad, en una economía donde “ser” es comprar, consumir, usar y tirar, y donde, en definitiva, la identidad viene definida por las adquisiciones del mercado y no ya por las ideologías⁸. Frente a esto, para Ricoeur, nuestra “auténtica” identidad se desoculta en el lenguaje, en el que emerge el ser del hombre, por medio de la narratividad constitutiva del hombre. En este sentido se puede entender que Ricoeur fuera defensor hasta el final de su obra de la vehemencia ontológica, consistente en «la convicción según la cual, incluso en los usos aparentemente menos referenciales del lenguaje, como sucede con la metáfora y la ficción narrativa, el lenguaje sigue diciendo el ser, aunque ese objetivo ontológico se encuentre aplazado, diferido por la negación previa de la referencialidad literal del lenguaje ordinario»⁹. Esto quiere decir que la red de intenciones del agente, las razones que se dan en una conversación o la estructura narrativa del relato no equivale a disolver el estatuto ontológico de estas acciones en meros juegos de lenguaje, retirándoles su base de realidad efectiva.

Expuesto lo anterior, el planteamiento de este trabajo consiste en investigar si a partir de la teoría narrativa de la identidad personal se puede afirmar la existencia de una *responsabilidad narrativa*, y en caso afirmativo, cómo y dónde.

Ricoeur lleva a cabo una hermenéutica del sí (*Soi-même*), para referirse al dinamismo de la identidad hermenéutica como comprensión que el sujeto hace de sí mismo, una comprensión que es acción reflexiva.

En el tiempo y en el relato, el sujeto se desvela y se despliega narrativamente en la acción reflexiva: la apropiación del esfuerzo por existir y del deseo de ser a través de las obras es lo que podíamos denominar acción reflexiva. La pluralidad y la ambigüedad caracterizan este proceso y de ahí la necesidad de una hermenéutica (teoría de la interpretación). También, de ahí la diferencia entre la identidad como *ídem* (mismidad, lo que es idéntico en el tiempo) y la identidad

⁸ Como propone, por ejemplo, Gilles LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990, pp. 225-231.

⁹ Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 333.

como *ipse* (ipseidad, identidad conquistada desde la reflexividad) que es la que propone Ricoeur, sometida a tensiones, contradicciones y, desde ahí, caracterizada por lo que Ricoeur denomina *dimensión trágica de la experiencia*.

Afrontar lo trágico y conflictivo de la acción como quehacer interpretativo nos lleva a una antropología del conflicto –de la deliberación, del discernimiento, de la opción–. Esto exige una disposición por parte del sujeto que se confronta con lo trágico, «porque el conflicto radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre»¹⁰. No obstante, más allá de una antropología trágica, desde este trabajo se promueve una pedagogía, no ya vinculada a lo trágico (y el temor que ello incita) sino a la esperanza (y la felicidad que promueve). En el proceso de construcción de la identidad –a pesar de que la confrontación con lo trágico orienta nuestra mirada¹¹–, de esa tensión surge una sabiduría práctica que, por un lado, reorienta la acción (dimensión ética) y, por otra parte, amplía la identidad del sujeto hacia una meta que apunta hacia la felicidad. Esta experiencia “pone en intriga” la ética que orienta el actuar humano. Siguiendo con nuestra investigación sobre la responsabilidad narrativa, cabe preguntarse si la dimensión narrativa de la vida lleva aparejada una deontología que prescribe la utilización de recursos o capacidades –“fortalezas de carácter”, como las denomina Martin Seligman—.

3. RESPONSABILIDAD, FORTALEZAS DE CARÁCTER Y EDUCACIÓN

Al respecto, Ricoeur nos propone una fenomenología del hombre capaz: el hombre capaz es el hombre responsable que gestiona sus recursos éticos. Recursos que se viven bajo una tensión permanente en el curso de la vida, en búsqueda de un sentido englobante y la vez de significados locales que incluyen una teleología existencial y una creatividad moral. Los fines que le damos a nuestra vida son fruto de nuestra creatividad narrativa a la hora de afrontar la historia de nuestra vida. Todo ello lo expone Ricoeur en su síntesis de la ética: «Buscar el bien para mí y para los otros en instituciones justas»¹².

Ricoeur toma como punto de partida para la narración el planteamiento de Aristóteles, para el que la narración no es imitación de los hombres sino más bien *de* las acciones. La narración imita la acción y pone orden a los diversos elementos del relato en una intriga. Esta hace posible conferir una identidad al personaje de la narración, mediante una transferencia simbólico-analógica de la identidad ubicada en la historia a nuestra propia identidad¹³.

La narración, apoyada en la dialéctica entre *identidad* y *mismidad*, se orienta a pensar las propias variaciones, ancladas en la permanencia de la identidad, a una

10 Paul RICOEUR, *Discurso de la Acción*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 147.

11 Paul RICOEUR, *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990, p. 288.

12 Paul RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 173 y ss.

13 Esta transferencia simbólico-analógica ha de ser entendida en la complementariedad entre la hermenéutica analógico icónica de Mauricio Beuchot (Mauricio BEUCHOT, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, México D.F., Itaca, 1997) y la hermenéutica analógico simbólica de Luis ÁLVAREZ COLÍN (cf. *Hermenéutica Analógico Simbólica, Símbolo y Acción Humana*, México D.F., Editorial Torres, 2000). Le agradecemos al Dr. Colín sus muy valiosas sugerencias para nuestra propuesta.

distancia justa de la mismidad. Desde el primer momento en que afrontamos el quehacer poético de la narrativa de nuestras vidas en la dialéctica autor-lector, la narración adquiere un *anclaje ético*, porque le permite a la persona, a modo de ensayo, retomar, ordenar y comenzar a unificar los planos de la vida de modo que éstos se manifiesten aptos para ser juzgados en su realización. El objetivo final es una vida buena y feliz, que pueda ser puesta en la práctica bajo las exigencias de la sabiduría práctica, del juicio ético.

Aquí podemos conectar la responsabilidad narrativa de Ricoeur y la Psicología positiva de Martin Seligman, anterior Presidente de la American Psychological Association y profesor de la Universidad de Pennsylvania. Ha fundado, a principios de este siglo, una nueva corriente que no se ocupa principalmente de las disfunciones, los traumas, las enfermedades, las miserias sino que se interesa por la satisfacción vital de las personas y los ciudadanos. De aquí su nombre, Psicología Positiva. Dice Seligman: «La felicidad no existe; sólo existen los momentos felices [...] La felicidad es algo mucho más profundo y serio que un rostro sonriente. [...] no debemos ocuparnos de las enfermedades mentales, sino de la felicidad de la gente corriente. [...] El nuestro es un punto de vista nuevo, pero complementario y compatible con el que ya existía»¹⁴.

Desde la Psicología positiva de Seligman, en su libro *Fortalezas de Carácter y Virtudes*¹⁵, podíamos sostener la tesis de que las emociones, la vida afectiva y la razón práctica forman el carácter. Entonces, las fortalezas de carácter, una vez identificadas, se ejercitarán en la sabiduría práctica y la vida afectiva. ¿Por qué es tan importante identificar dichas fortalezas, porque está en juego la felicidad? ¿Se puede enseñar a ser feliz?, ¿se puede educar para la felicidad? Según el planteamiento de Seligman y de la Psicología Positiva, sí¹⁶. Y nuestra propuesta pretende establecer un puente entre las éticas de la narratividad y esta teoría, proponiendo la narración como un artefacto de placer, capaz de la habituación del carácter (identificar y fortalecer las virtudes que requieren práctica y repetición). La narración educa las emociones y estimula el aprendizaje para hacer elecciones y tomar decisiones. Para ello, necesitamos estudiar y proponer la práctica de una buena discriminación ética, a través de las obras literarias, lo que produciría placer ontológico, estético y ético.

En *Fortalezas de Carácter y Virtudes*, Seligman y sus colaboradores hacen por primera vez la clasificación de las fortalezas del ser humano y reclaman el estudio del carácter y de la virtud como tópicos legítimos de la investigación psicológica y del discurso informado de una sociedad. Creen posible, hablando de las fortalezas y midiéndolas a lo largo del curso de la vida, una ciencia de las fortalezas humanas y una ciencia de cómo educarlas de cara a la felicidad. Dicen estos autores: «Creemos que el buen carácter puede cultivarse pero para hacer esto necesitamos herramientas conceptuales y empíricas para construir y evaluar las

¹⁴ En Martin SELIGMAN, "Entrevista", El Mundo, 13-02-2007.

¹⁵ Christopher PETERSON, Martin, SELIGMAN, *Character strengths and virtues: A handbook and classification*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

¹⁶ Estas unidades serían las fortalezas de carácter (ver su portal en español: www.psicologia-positiva.com)

intervenciones»¹⁷. La filosofía y, en concreto, la hermenéutica aportaría, en nuestra opinión, las herramientas que busca Seligman.

CONCLUSIONES.

Como conclusión, podemos decir que la narrativa es una responsabilidad primordial, desde el momento en que necesitamos darle unidad y cohesión a nuestra temporalidad para adquirir una conciencia histórica que nos permita articular un plan de vida y llevarlo a cabo. En resumen, la identidad narrativa que proponemos (incluida la capacidad narrativa), se configuraría como:

- a) Exigencia onto-teleológica: ser es proyectarnos narrativamente.
- b) Competencia ético-práctica: nuestro proyecto exige saber contarnos la historia de nuestras vidas.
- c) Mediación privilegiada: convertir la mirada, viviendo interpretando el vivir.
- d) Como *re-figuración* simbólica que rescata y ordena la temporalidad y, al mismo tiempo, preserva la vida en común, Y el proyecto colectivo para formar una sociedad.

De esta manera, proponemos, primero, unir dentro del ámbito de las éticas narrativas la imaginación y los sentimientos como recursos narrativos y, por ello, educables desde la experiencia.

En segundo lugar, una educación para la felicidad, basada en la adquisición de modelos narrativos alternativos que nos expongan modelos identificatorios diferentes a los que los medios de comunicación y la publicidad nos proponen como modelos omnipresentes.

Tercero, proponemos una nueva ilustración, basada en la exigencia teórica de la educación, esgrimida frente a “la razón vulgar”¹⁸ y frente a los excesos consumistas y homogeneizadores de las sociedades contemporáneas.

Cuarto, el principal valor educativo de esta nueva ilustración sería la tolerancia y su principal instrumento las artes, especialmente la literatura.

En palabras de Gadamer, los términos que irían ligados a la función del educador serían: Reconocer al otro, orientarle un poco para que sepa encontrar su propio camino, cierta asistencia, terapia, servicio, confianza, cautela y consideración¹⁹. Gadamer, en *La educación es educarse*, también aclara en qué sentido se forma este sujeto reflexivo y responsable por el que nos preguntábamos: «Se trata, sobre todo, de aprender a atreverse a formar y exponer juicios propios»²⁰. Aceptamos esta definición de educación responsable gadameriana y proponemos como su instrumento la identificación narrativa.

17 Martin SELIGMAN Y CSIKSZENTMIHALYI, “Positive Psychology: An Introduction”, *American Psychologist*, 55 (2000) 5-14.

18 Hans G. GADAMER, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, 56 y ss.

19 Hans G. GADAMER, *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa 1996, p. 125.

20 Hans G. GADAMER, *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 20.

MELIORISMO EUGENÉSICO. INTERROGANTES ÉTICOS DEL NUEVO ESCENARIO BIOTECNOLÓGICO TRANSHUMANISTA.

TERESA SÁNCHEZ SÁNCHEZ

Profesora titular de la Facultad de Psicología. UPSA.

A priori no solemos medir con los mismos baremos éticos 1) tomar las medidas preventivas que eviten que pueda desencadenarse una enfermedad, 2) curar algo que está enfermo o dañado, 3) modificar algunas de las pautas genéticas que puedan lograr que desaparezca la posibilidad de enfermar, 4) crear capacidades nuevas o 5) hipertrofiar cualidades o capacidades ya existentes.

La idea de respetar los dictámenes físicos de la naturaleza, no alterarla en exceso, es lo que defienden los modelos éticos más conservadores y naturalistas (la victoria de la Física sobre la Biología), en cambio otros modelos de la biotecnología defienden la victoria de la planificación biotecnológica sobre el determinismo físico, algo así como amaestrar la naturaleza y doblegarla². Naturalmente no sería para crear monstruos al estilo de “La isla del Doctor Moreau” de G.H. Wells, o criaturas perfectamente alienadas según un patrón estratégico de voluntad totalitaria como en “Walden Dos” de Skinner u obedientes al Gran Hermano del “1984” de George Orwell.

El “paradigma de Dédalo”³ estudia la posibilidad de utilizar el poder de la biomedicina para mejorar al hombre, otorgándole una buena vida, regida por niveles óptimos de salud y bienestar. No se trata de crear ‘ex nihilo’ -compitiendo con Dios- un superhombre, sino de utilizar los conocimientos disponibles para superar algunas limitaciones que van a privar de una buena vida a quienes le tocan, no permitiendo que sea el determinismo genético ciego quien decida el futuro del hombre sino el hombre quien domine al hombre. Tal sería el caso, por

1 Meliorismo, no en el sentido mormónico, sino en el de Human Enhancement: Mejora humana.

2 Prometeo estaría definitivamente desencadenado.

3 El ‘paradigma de Dédalo’ es una de las tres metáforas utilizadas por M. GARRIDO, “La explosión de la tecnología: tres metáforas para el siglo XXI”, en: Luis ARENAS, Manuel GARRIDO y Luis VALDÉS, *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2005.

ejemplo, de que en una familia con antecedentes de trastorno bipolar se pudiera aislar y desactivar el gen que está vinculado con dicho trastorno, impidiendo el sufrimiento seguro que tal dolencia acarrearía tanto al enfermo como a sus entornos ulteriores.

La eugenesia negativa es parte intrínseca de los programas transhumanistas⁴, aboga por la libertad reproductiva de los padres, y propugna el derecho -y el deber- de éstos de decidir eliminar de su progenie cuantas enfermedades sean posibles con los medios que le proporcionen los recursos prenatales disponibles. El intervencionismo diagnóstico previo haría innecesario un intervencionismo terapéutico posterior con dudosos resultados. El trasfondo del asunto es la cuestión del valor humano, interpretativamente evaluado con criterios sujetos a variantes axiológicas numerosas: ¿Cuál es la vida que merece la pena ser vivida?, ¿Qué significa *valer más*, se pregunta L. Feito (2007)?

La eugenesia negativa juzga un deber moral utilizar la posibilidad que brinda el diagnóstico Prenatal, y DGP en las técnicas FIV, considerando irresponsables a los padres que desdeñaran esta opción y por pura acidia naturalista abandonaran la suerte del hijo al albur del azar genético. “Dar al individuo las mejores oportunidades para la mejor vida” (González Mellado, 2011) sería su eslogan legitimador. El no hacer del hombre -la pasividad no intervencionista-, sea por miedo o por temor a ‘jugar a ser Dios’, puede comportar una responsabilidad moral criminal al no impedir enfermedades en la prole que podrían haberse evitado.

La dialéctica entre la mejora educativa y la mejora biotecnológica es juzgada una falacia banal, dado que ambos términos no son excluyentes: se puede procurar la mejor vida (educacional y culturalmente hablando) tras haber mejorado la ‘materia prima’ de su constitución. Los reparos de los anti-mejora, como gusta llamarlos Adela Cortina (2012), parecen suponer un orden interno a la Naturaleza que no debe subvertirse con la intervención arrogante del hombre. Pero, replican los melioristas, no debemos presuponer que lo natural es más moral⁵ que lo intervenido; además, el orden natural, de existir, no es necesariamente bueno, sino simplemente más conocido y familiar a nuestro estado de conocimiento actual (background). Por ello, predicán, sólo la racionalidad en los métodos y en los fines puede garantizar la moralidad y eso recurriendo a una moral consecuencialista y no deontologista⁶. Hay dos debates al menos que subyacen a estos planteamientos:

4 Resúmenes muy concienzudos se pueden encontrar en Elena POSTIGO (2011), o H. VELÁZQUEZ, 2009, o en F. GONZÁLEZ MELLADO (2011).

5 Como augur de una nueva era, o un nuevo “Eon”, Javier SÁDABA anticipaba que “la moral ha de estirarse hasta donde las circunstancias lo requieran; sin romperse”, dado que “la vida está en nuestras manos y somos responsables de nuestro destino” (2000, p. 15).

6 L. FEITO (2007) representa una postura que situaríamos próxima a los anti-anti-mejora, que no son exactamente defensores del transhumanismo más radical, sino de un meliorismo moderado y prudente:

“La intervención humana es el modo responsable de actuar conforme al conocimiento adquirido, pero el problema está en determinar cuáles son los fines legítimos y cuáles los medios adecuados para lograrlos” (L. FEITO, *ibid*, p. 237).

- a) La noción de dignidad humana, siendo que el hombre cede su autodeterminación y la autoría de su vida a los ingenieros de la probeta genética.
- b) La responsabilidad filogenética de las variantes artificialmente introducidas o seleccionadas que tendrán repercusiones sobre terceros (aún no nacidos) y sobre el propio futuro de la especie a medio y largo plazo. Respuesta moral ante las generaciones futuras.

El meliorismo eugenésico propone no resistirse a cambios inexorables pues la superación de hándicaps biológicos es ineludible y un deseo (si no genéricamente, sí al menos individualmente, caso a caso) legítimo de la ética práctica. La prohibición bioconservadora solo conseguiría aumentar la irracionalidad en la investigación y acarrearía perversas consecuencias antidemocráticas, rompiendo la igualdad y la simetría entre los seres humanos al beneficiar a los favorecidos de la fortuna capaces de financiar una eugenesia ‘positiva’ caprichosa.

Las modalidades eugenésicas son o bien preventivas y terapéuticas –tipo 1- (eliminando selectivamente o rectificando características patológicas embrionarias) o bien potenciadoras y generacionistas –tipo 2-. Ambas son formas de intervencionismo sobre el curso aleatorio de la combinatoria natural, con el riesgo subrayado por Fukuyama⁷ entre otros de mercantilización de la vida humana siguiendo las leyes de la oferta y la demanda. El Proyecto Venus (Jacques Fresco)⁸ propone un transhumanismo eugenésico de tipo 2, cuyas posibilidades aún no viables sobrecogen. Dejan atisbar una superación de la naturaleza humana hasta desprenderse de sus condicionantes. Cabe hacerse la pregunta ¿mejorar en comparación con qué, en dirección a qué fin?:

“... la total artificialización de la génesis humana rompería por primera vez el nexo que a cada uno de nosotros nos une con el mundo en general, con su historia y su existencia, haría de nuestros hijos productos tan solo de la mano del hombre” (A. MARCOS, 2010, p. 198).

Tratándose de unas Jornadas de Filosofía Práctica, parece idóneo formular algunas cuestiones que motiven la reflexión o el debate ético, planteando supuestos de la eugenesia negativa (tipo 1) y de la positiva (tipo 2), proponiendo a todos si su respuesta sería la misma tomada como cuestión universal o como cuestión individual (existencial) y si la respuesta se mantendría inmutable si se reflexiona como algo que afecta a terceros (o tratando de axiomatizar un precepto o prohibición global) o como algo que nos concierne personalmente.

1. Eugenesia negativa. Hay cierto tipo de genes que determinan rasgos patológicos (cáncer, fibrosis quística, mal de Huntington, etc) y otros que determinan rasgos no patológicos (altura, color de ojos, inteligencia, expansividad, etc). Uno de los ‘apóstoles’ de la beneficencia procreativa, J. Savulescu, de Oxford, exige como un

7 F. FUKUYAMA, El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica, Zeta, 2008.

8 J. FRESCO, junto a Roxane MEADOWS, funda el *The Venus Project: The Redesign of a Culture*. El proyecto Venus: rediseño de una cultura (1995).

requerimiento moral racionalista seleccionar los mejores niños posibles para cada progenitor⁹

“Entenderé que la moralidad nos exige que hagamos aquello que tenemos mejores razones para hacer. En ausencia de alguna otra razón, una persona que tiene una buena razón para tener el mejor niño posible está requerida moralmente a tenerlo” (J. SAVULESCU, 2012, p. 46).

Supuesto 1. Genes portadores de enfermedades seguras.

- a) Una pareja sabe que uno de los embriones es portador del gen que puede causarle asma en el futuro y el otro no. ¿debe elegir el embrión que no lo porta?, ¿debe prohibirse a la pareja que elija el embrión que sí lo porta? Tener asma tal vez disminuya su calidad de vida y aumente sus riesgos de muerte accidental o prematura, pero elegir el embrión sin asma no es una garantía ni de vida libre de otras enfermedades ni de vida buena.
- b) ¿Y si la pareja decide elegir precisamente el embrión que sí predispone al asma, qué haríamos?: ¿disuadirla?, ¿informarla solamente sobre riesgos o inconvenientes?, ¿coaccionarla para que elija el embrión a priori más sano?, ¿en aras de qué beneficencia: de la del sanitario, de la de los padres, de la del niño?, ¿cómo saber cuál es el bien de alguien o para alguien?, ¿es necesariamente la salud el máximo bien?¹⁰ En suma: ¿consideraríamos respetado el principio de prudencia o precaución si alguien seleccionara un embrión deliberadamente defectuoso, bien fuera por motivos particulares o preferenciales¹¹, o bien fuera por motivos siniestramente perversos de índole política, tales como crear miembros de una subespecie sumisa al estilo de las distopías de Huxley y otras similares?
- c) A veces se alega que si la selección de embriones se hubiera hecho en el pasado, no habríamos tenido a Mozart (asmático) o a Beethoven

⁹ Este es un deber moral con el presente y con el futuro del hijo y de la sociedad, dice, pero matiza que seleccionar el mejor embrión no es lo mismo que manipular genéticamente embriones. Solo este segundo caso nos haría moralmente culpables de cualquier resultado indeseable. Además, argumenta en paralelo, la selección del mejor embrión es un acto privado de autonomía procreativa, sin repercusión maligna sobre la sociedad, en tanto que la manipulación puede ser una acción pública y obediente a consignas ideológicas o educativas, psicológicas, etc, potencialmente perversas.

¹⁰ Damos tautológicamente por cierto que la salud es el máximo bien e hipertrofiamos el concepto de salud equiparándolo a un óptimo absoluto, no relativizable, pero hemos de admitir que según el principio de autonomía pueda preferirse un bien de otra naturaleza (p.ej. la lucidez) a la salud o a la ausencia de dolor. Por ejemplo: solo una idea conservadora de la salud, en todo caso discutible, puede obligar a un sujeto a operarse de un tumor en el lóbulo temporal de su cerebro que, indirectamente, potencia su genialidad musical, si ésta y la singularidad y valor que la música le procura aumentan su calidad de vida subjetiva más allá de la duración real de la vida misma.

¹¹ Es muy platónico suponer que cuando uno conoce el bien, elige el bien. Puede elegirse el ‘mal’ por motivos espurios o porque no se valora como mal: “una práctica tecnológica que pretende ir más allá de la naturaleza humana destruye de paso los criterios de valoración” (A. MARCOS, 2010, p. 195).

(sordo), pero tampoco podemos estar seguros de que hubieran surgido otros genios similares equiparables en talento y creatividad procedentes de personas sanas. ¿O es que pensamos acaso que la genialidad de ambos depende de sus imperfecciones físicas?

Supuesto 2. Genes portadores de características no patológicas pero disfuncionales orgánicamente.

a) Una pareja de enanos quiere tener un hijo. De los embriones, en el DGP (diagnóstico genético pre-implantacional) encuentran que uno de ellos no porta el gen que favorece el enanismo y los otros dos sí. Pueden elegir tener un hijo enano o un hijo que no lo sea. ¿Qué orientación ética daríamos a la pareja?:

a.1. ¿Que elija el embrión portador del enanismo?¹²;

a.2. ¿Qué elija el embrión no portador del enanismo?

En el supuesto a.1., los padres alegan que quieren tener un hijo que sea como ellos para que no crezca sintiéndose avergonzado o culpable por la diferencia respecto a sus padres. ¿Creeríamos que es una decisión errónea, que condenan a su hijo a la marginación o a dificultades iatrogénicas?

Los padres podrían aducir que tienen toda la casa adecuada funcionalmente al tamaño de personas de estatura reducida y procrear un hijo de estatura normal inutilizaría toda la logística de la casa. ¿Sería legítimo este argumento?

En el supuesto a.2: elegir un embrión no portador de enanismo, ¿en qué criterio bioético se fundaría tal valoración?, ¿nos parece más sana una persona sin enanismo?, ¿o, simplemente, nos parece más atractiva o más ‘normal’ al no pertenecer a una minoría social?¹³

¿Cuál es la ‘mejor vida’: ser diferente de tus padres o ser diferente del resto de la sociedad?¹⁴ ¿Qué generará menor extrañeza o menor dificultad en la vida? Orientar a priori sobre el mejor bien o el menor mal de alguien en el DGP exige partir de un saber omnisciente que el ingeniero eugenésico ha de poseer, pero que en la práctica se traduce en decidir que alguien dotado de unas características concretas no nazca porque se prejuzga que las mismas acarrearán más sufrimiento que beneficio al individuo y a sus progenitores o progeñe futura¹⁵. El enanismo nos sitúa ante uno de esos casos en el límite entre lo patológico orgánico y lo

12 No siendo el enanismo a priori una enfermedad, sí puede ir asociada esta condición a riesgos para la salud: complicaciones neurológicas (unión cérico-medular, hidrocefalia, estenosis del canal lumbar...), respiratorias, auditivas, ortopédicas, etc. Asociación española de acondroplasia: www.fundacionalpe.org/un_nuevo_horizonte.pdf.

13 En diversos tipos de enanismo se trata solo de ‘anomalía estética o física’ sin perjuicio para la salud. ¿confundiríamos aquí el criterio de normatividad estadística con el de salud?

14 No podemos ignorar las dificultades que las barreras arquitectónicas y logísticas de la sociedad marcarán a los enanos, ni los estigmas sociales que al menos actualmente, aunque menos que en otros períodos en los que su peculiaridad era excusa para la denigración, la explotación o la bufonada.

15 SAVULESCU (2012) aduce que este saber entraña la existencia de una lista objetiva de cosas intrínsecamente buenas o intrínsecamente malas.

patológico funcional. Por ello, al estar en el filo, no es fácil decidir si le es aplicable el criterio de eugenesia negativa:

“Todos aquellos avances de la genética que puedan curar una enfermedad son legítimos. Cuando estos avances se emplean para mejorar la naturaleza humana más allá de algo que no es patológico, o por puro capricho, no deberían permitirse” (M.R. SAHUQUILLO, 2009).

2. Eugenesia positiva¹⁶. Se trataría de “dar a un individuo las mejores oportunidades para la mejor vida” (F. González Mellado, 2011). Alcanzar el máximo bienestar (la *eudaimonia*) es el eslogan justificador de la postura transhumanista, que no considera más sagrado lo naturalmente dado que lo que pueda conseguirse usando la inteligencia humana y la técnica disponible¹⁷. Ello se conseguiría identificando, seleccionando y potenciando la acción de genes que expresen características deseables: optimizar genéticamente la inteligencia, la memoria, la atención, las cualidades atléticas o la dotación musical, elegir el sexo, el color del pelo o de la piel, su estatura, la duración de la vida, la inmortalidad incluso¹⁸. Pero ser más inteligente o más bello no asegura necesariamente una mejor vida. Sin embargo, los progenitores que se encontraran ante las dos opciones siguientes, podrían usar responsablemente su libertad para inclinarse por cualquiera de ellas:

- a) Poder saber y, no obstante, preferir ignorar las características genéticas del embrión que van a gestar y a parir, cuidar y atender después, asumiendo los riesgos de cualquier deficiencia o enfermedad¹⁹.
- b) Poder saber y querer saber las características genéticas del embrión que van a gestar y parir y decidir contribuir a la mejora de su desarrollo posterior potenciando los mejores genes y desactivando los nocivos.

Algunos de los exponentes sumos de esta postura son Nick Bostrom y David Pearce. Desafiantemente proclaman:

16 Positivo aquí no tiene el sentido de una valoración moral encomiástica de lo realizado, sino de que se propone hacer, cambiar, influir creando o produciendo algo que no estaba contenido en el embrión, a diferencia de la eugenesia negativa que se propone básicamente la selección negativa de los rasgos patológicos para evitar que prosperen embriones enfermos.

17 SLOTERDIJK, quien mantuvo con HABERMAS una agria polémica por ello, sostuvo que el humanismo fracasó porque ha sido una utopía de la domesticación; propone que el hombre (y no los dioses o la naturaleza) se convierta en el supremo poder sobre el hombre.

18 La clínica Fertility Institute de Los Ángeles ofreció la selección de embriones por sus características físicas. El aluvión de demandas recibidas con peticiones caprichosas del tipo de color de los ojos o del pelo, tonalidad de la piel, sexo del embrión, etc, les hizo recular de su propósito. (ABC, 9-3-2009).

19 Los transhumanistas acusan a los partidarios de esta opción de responsabilidad moral individual y con la especie al transmitir -por omisión pasiva- un *código genético corrupto* (N. BOSTROM).

“Con tecnologías maduras, ¿por qué no reemplazar la cruel ruleta genética de la selección natural por la superfelicidad preprogramada genéticamente, la superlongevidad y la superinteligencia?” (David PEARCE, entrevista de A. Lomeña).

Escalofría mucho más esta posibilidad pues deja adivinar la posible extinción de la humanidad misma y se anuncian muchas otras formas posibles de humanidad. Las nuevas quimeras posthumanas cumplirían el presagio de Einstein y mucho antes el de Hildegarda de Bingen (1098): “Homo est clausura mirabilium dei”²⁰. Suena apocalíptico el toque de la trompeta biogenética soplado por P. Virilio hace ya unos años:

“Las ciencias de la vida están en disposición de amenazar la especie, no por la destrucción radiactiva del medio humano, sino por la inseminación clínica, el control de las fuentes de la vida, el origen del individuo” (P. VIRILIO, 1999, p. 154).

Supuesto 1. Selección y potenciación genética de rasgos saludables optativos.

Teniendo en cuenta los principios de “beneficencia procreativa” (elegir al mejor niño posible), de “autonomía procreativa” (cada pareja tiene derecho a decidir sobre los propios hijos), axiomáticamente ligados a la teoría transhumanista, pensemos:

a) Si dispusiéramos de 4 embriones en un tratamiento de FIV y supiéramos que uno de ellos posee un alelo que es compatible con un CI superior a 140, cuál elegiríamos que nos implantaran?; ¿nos parecería lo mismo hacer esa discriminación si se tratase de un embarazo por vías naturales?; ¿nos parece éticamente distinto realizar una técnica (1) de intensificación estimular de la inteligencia del feto que (2) seleccionar previamente el embrión más óptimo de todos los producidos en un protocolo de fecundación in vitro que (3) elegir un embrión en función de las cualidades genéticas que se correspondan con el deseo de cada pareja?

b) ¿Actuaríamos o decidiríamos lo mismo si se tratara de una decisión que nos atañe en el ámbito privado personal que si estuviéramos dando consejo psicológico a una pareja en un centro de reproducción asistida?

Supuesto 2. Selección cromosómica para determinar identidad o rasgos concretos.

- a) Unos padres pueden elegir tener un niño o una niña en un país donde se discrimina, acosa y esconde a las mujeres. ¿Qué valoración nos merecería que...
- a.1. Eligieran tener una niña porque es lo que desean a pesar de saber que, por serlo, va a estar expuesta a condiciones mucho más duras y a sufrimientos más elevados?²¹

²⁰ “El hombre no es el centro del mundo sino su clausura, la causa del fin del mundo.

²¹ Esta opción, valiente y desafiante a juicio de unos, sería considerada peligrosa por otros, al exponer a condiciones iatrogénicas que repercutirían sobre los derechos de un tercero y no solo sobre ellos mismos. Opción infractora de la protección de la

a.2. Eligieran tener una niña porque engendrando más mujeres se aumentaría la capacidad social de combatir la injusticia y la discriminación y se equilibraría la balanza poblacional?²²

a.3. Eligieran tener un niño para garantizar que tanto el niño como ellos mismos se expondrán a menos problemas?²³

¿Qué primaria en cualquiera de las opciones: la beneficencia o la autonomía de los padres?, ¿la justicia o la beneficencia del hijo?, ¿la no maleficencia, pero de quién: de los padres o del hijo/a?, ¿qué lugar ocupa la responsabilidad hacia la especie?²⁴

Somos lo que somos (identidad/acto) pero también somos lo que podríamos ser (proyecto/potencia). La gran oposición entre los eugenetistas y los que no lo son parte de un núcleo filosófico: para éstos, los cambios posibles deben regirse por la directriz de “llegar a ser lo que debe ser a partir de lo que esencialmente ya es” (H. VELÁZQUEZ, 2009, p. 590), es decir: asumiendo una naturaleza humana esencial, inmutable e intrínsecamente inviolable, salvo en cuestiones accidentales, mientras que para aquellos, los eugenetistas, no existiría tal naturaleza humana, perfectamente delimitada y acabada, sino que la humanidad está en construcción y tiene contornos proteicos:

“Pienso que debemos distinguir la humanidad de tener una determinada clase de ADN en nuestras células... Podría haber muchas formas de humanidad, incluyendo nuevas formas que todavía no existen... Pero eso no supone la muerte de la humanidad, del mismo modo que el bebé no se mata a sí mismo para llegar a ser adulto o la crisálida no se mata a sí misma para convertirse en mariposa”. (N. BOSTROM, entrevista de A. Lomeña).

Conclusión: Nuestras decisiones y acciones tienen distinto calibre ético cuando: (1) sólo maniobramos desde nuestro libre albedrío pero con las cartas que la biología y la naturaleza nos han dado; (2) cuando podemos elegir las cartas y elegir el juego; (3) diseñar las propias cartas con las características deseadas. Lo primero requiere aprendizaje, habilidad, autonomía, responsabilidad... Lo segundo, acierto en la selección y claridad sobre los fines y los medios, además de asunción de riesgos y consecuencias. Lo tercero es realmente el ‘paradigma de Dédalo’, un revulsivo a toda la moral establecida y aceptada, además de una ética cercana a la ‘hybris’. Habermas argumenta que:

“... la creación de unos humanos por la mano de otros, hasta el punto de elegir los propios genes, comprometería definitivamente la autonomía de

vulnerabilidad, temeraria e imprudente si se valorara el derecho a la seguridad y a la buena vida del menor.

22 Esta opción, valiente y comprometida a juicio de unos, sería utilitarista por cosificar al hijo y convertirlo en ariete en la conquista de ciertos logros político-sociales.

23 Esta opción, conservadora y acomodaticia a un estatus quo injusto, sería a juicio de algunos la única forma moral de proteger al descendiente (tomado de forma individual y particular), pero acarrearía perjuicios a una sociedad desproporcionadamente masculina.

24 Es muy citada la célebre frase de H. JONAS: “Obra de tal modo que tu acción no acarree peligro para la continuidad de la vida en la Tierra” (1995), tras la que subyace la inquietud de si el hombre sobrevivirá a su propia tecnología.

los seres creados y elegidos como productos de las preferencias de otros, atentaría contra los derechos de futuras generaciones". (A. MARCOS, 2010).

Muchas otras preguntas concernientes a la ética aplicada nos asaltan²⁵. Elegir la salud no es necesariamente lo mejor o la prioridad universal en un momento dado.

a) ¿Y si un pintor eligiera tener migrañas porque potencian su visión del color y sus experiencias con las formas y el espacio favoreciendo su creación artística, a pesar de que eso destroce su vida personal y familiar, además de aumentar su riesgo de padecer una lesión vascular?

b) ¿Y si un epiléptico estuviera contento de serlo porque potencia su conexión divina y su sentido religioso y filantrópico del mundo?

c) ¿Y si un individuo opta por no vacunar a su hijo porque sostiene que las vacunas aumentan el riesgo de padecer autismo, poniéndole en riesgo de convertirse en un agente contagioso amenazador para la comunidad? ¿Qué prevalece: la autonomía del padre, la seguridad ciudadana, el gasto médico de control, vigilancia y cuarentena adicional que va a requerir la población?

d) ¿Y si unos padres deciden adoptar voluntariamente a niños discapacitados? ¿Confiaríamos en que son sanos al hacerlo?, ¿sospecharíamos que detrás de su generoso altruismo se solapa un síndrome de Münchaussen por poderes?

e) ¿Es lo mismo aceptar el diagnóstico de estar gestando un hijo que padecerá Síndrome de Down y llevar a término el embarazo, que elegir en un tratamiento FIV un embrión que posea trisomía del cromosoma 21? ¿Nos parecería esta última una decisión noble, loca, generosa, altruista, masoquista?

Ubicado en la militancia bioconservadora, calificado por algunos como fobotecnólogo, Paul Virilio ha advertido visionariamente contra los riesgos de la eugenesia. La "bomba genética", como él la denomina aproxima la posibilidad de un "fascismo de laboratorio". La principal amenaza contra la unidad de la especie no fue el Holocausto nazi, dice, dado que éste no pretendió suprimir las diferencias entre las razas sino la pertenencia de algunas de ellas a la especie humana. Ahora, en cambio, se vislumbra amenazadoramente la pretensión genética de fabricar al ser vivo, generando una teratología peor y más incontrolable que la de cualquier delirio nazi previo:

"Si tomamos seriamente Auschwitz... no es solamente un accidente de la moral, de la civilización. No, es un accidente que tiene una base científica. No es que hayamos salido de eso; al contrario, estamos volviendo. Lo que está pasando con la genética es la prolongación de eso" (P. VIRILIO, 2003, p. 158).

Dudemos, reflexionemos y responsabilicémonos. No perdamos de vista que las mutaciones melioristas en aras de intereses inmediatos o privados pueden comprometer intereses mediatos y universales. Como exhortaba Jonas:

"... mientras somos libres de dar el primer paso, en el segundo y los sucesivos nos convertimos en esclavos" (H. JONAS, 1995, p. 73).

²⁵ Fue Lakatos, entre muchos otros autores, quien señaló que la capacidad de preguntar del ser humano ha de ir siempre muy por delante de su capacidad de responder, tanto en ciencia como en filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- BONETE PERALES, E. y RODRÍGUEZ LÓPEZ, B, Introducción, en J. SAVULESCU, *¿Decisiones peligrosas?*, Barcelona, Tecnos, 2012.
- CORTINA ORTS, A, "Neuromejora moral: ¿Un camino prometedor ante el fracaso de la educación?", *Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Sesión del 8 de enero de 2012. <http://www.racmyp.es/docs/anales/A90/A90-15.pdf>
- FEITO GRANDE, I. "H+ Transhumanismo", en I. FEITO y E. GARCÍA (comps): *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2007.
- GIL MARTÍN, F.J, "Más allá del desafío transhumanista; Habermas y el peligro de la eugenesia liberal", *Revista Observaciones Filosóficas*, 3 (2006). <http://www.observacionesfilosoficas.net/masalladeldesafio.html>
- GONZÁLEZ MELLADO, F, "Transhumanismo (Humanity +). La ideología que nos viene", *Pax et Emerita*, 6 (2011).
- JONAS, H, El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona, Herder, 1995.
- LOMEÑA, A, "Entrevista a Bostrom y Pearce", Cronopis, *Asociación Transhumanista Mundial (WTA)*. <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/1314/>
- MARCOS, A, "Filosofía de la naturaleza humana", *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 35 (2010). www.revistadefilosofia.com/35-10.pdf
- POSTIGO, A. & DÍAZ, M, "Nueva eugenesia: la selección de embriones in vitro", en J. BALLESTEROS y A. APARISI (eds), *Biotecnología, dignidad y Derecho: bases para un diálogo*, Pamplona, Eunsa, 2004, pp. 79-110.
- POSTIGO SOLANA, E, "Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas", www.bioeticaweb.com/content/view/5871/781/
- PRISCO, G, "Tecnologías emergentes, singularidad tecnológica y la visión trashumanista", *IV Jornadas Internacionales. Universos y Metaversos: aplicaciones artísticas de los nuevos medios*. Conferencia. Barcelona, 14 abril 2010. http://www.artyarqdigital.com/fileadmin/user_upload/PDF/Publicaciones_jornadas_IV/Giulio_Prisco.pdf
- PUGA, C, "El óvulo rubio", 2006, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=47497> también en <http://www.bioeticaweb.com/content/view/4420/935/>
- SÁDABA, J, *La vida en nuestras manos*. Barcelona, Ediciones B, 2000.
- SAHUQUILLO, M.R, "¿Bebés perfectos? No, gracias". *El País*, 15-3-2009.
- SAVULESCU, J, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Barcelona, Tecnos, 2012.
- SLOTERDIJK, P, Normas para el parque humano: una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger, Madrid, Siruela, 2003.
- VELÁZQUEZ, H, "Transhumanismo, libertad e identidad humana", *Thémata*, 41 (2009) 577-590. <http://institucional.us.es/revistas/themata/41/36velazquez.pdf>
- VIRILIO, P, *La bomba informática*, Barcelona, Cátedra, 1999.
- VIRILIO, P, *Amanecer crepuscular*. Buenos Aires, F.C.E., 2003.

APUNTES PARA UNA BIOÉTICA LAICA: EL LUGAR DE LA VERTICALIDAD RAZONABLE EN EL HORIZONTE DELIBERATIVO DE LA BIOÉTICA

DR. D. JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ
*Profesor del Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias
Sede de Tenerife.*

ESTA ES LA PREGUNTA:

¿Qué puede y qué no puede aportar la teología a la bioética?

1.- INTRODUCCIÓN: OBJETIVOS E INTENCIÓN.

Conocemos la necesidad que tiene la bioética de interdisciplinariedad. La física y la química, la biología, la medicina, el derecho, la economía, los medios de comunicación; la antropología, en particular, la ética aplicada y la filosofía en general, etc., tienen algo que aportar al ámbito de la deliberación bioética. Éste es uno de los motivos por los que es conveniente que los comités de ética asistenciales estén conformados de manera plural e interdisciplinar. Mucho más evidente es este hecho cuando se trata de sociedades plurales, conformadoras de estados políticamente laicos.

La joven historia de la bioética ha mostrado la necesidad de interrelacionar estos saberes implicados en la vida humana. Pero no sólo los saberes han de estar dispuestos a la reflexión, sino que también las creencias están llamadas a realizar su aportación propia. Con el nacimiento y desarrollo de la bioética se favorece la reflexión y el diálogo sobre problemas éticos fundamentales que afectan a la vida del ser humano y su entorno. Como ciencia situada en la encrucijada de la vida humana (la persona, la familia, la defensa del medio ambiente, etc.), la bioética es consciente que tiene que afrontar temas que afectan a la misma frontera de la vida humana. Siente, asimismo, la importancia de crear una cultura humanista. La bioética, interrelacionándose con las ciencias jurídicas, socioeconómicas, ambientales, humanas, etc., tiene el deber de indicar al mundo de la medicina, de la política, de la economía, etc., la orientación ética que ha de imprimir la actividad humana.

La bioética se ha constituido en una rama nueva del saber ético con repercusiones importantes en el ámbito de la sociedad y de la persona. En cuanto

tal, proporciona un ámbito teórico-práctico especial para abordar tanto problemas éticos antiguos como nuevos, relacionados con la vida humana. Los grandes problemas que hoy tiene planteada la humanidad son en el fondo cuestiones bioéticas globales: la ética de la familia, la ética de la conservación del planeta, la ética del consumo ante el agotamiento de algunos recursos necesarios, como el agua dulce y el petróleo, la ética de las migraciones con los problemas demográficos y de convivencia derivados, las desigualdades económicas entre la población del Norte y del Sur, los problemas de natalidad y los de la eutanasia, los problemas nacidos de la medicina preventiva como consecuencia del descubrimiento del genoma humano, las situaciones difíciles entre la vida naciente y moriente, el acompañamiento en la enfermedad, etc. Todos estos, y algunos más, son problemas cuya solución está más allá de los códigos éticos y deontológicos y exigen deliberación interdisciplinar.

Los avances biotecnológicos han sido un factor decisivo en la rápida configuración de la Bioética. Asimismo, los cambios operados en el concepto de salud y su repercusión en la persona. Y, en tercer lugar, la desconfesionalidad y desdeontologización de la ética en sociedades plurales y democráticas. Se trata de tres aspectos que han modificado el rostro de la bioética.

Durante bastante tiempo los problemas morales de la biomedicina han estado orientados fundamentalmente por dos instancias singulares: la moral religiosa y los códigos deontológicos. A pesar de ello, consideramos que no es justo ni exacto dejar de reconocer en estas dos instancias un rol decisivo en la historia de la ética de la biomedicina. Tampoco es un signo de madurez científica proscribir toda referencia religiosa o toda codificación deontológica en relación con la bioética.

Es cierto que la bioética se ha constituido a partir de la desconfesionalidad de la ética y de la liberación del predominio de la codificación deontológica. Esto ha significado que la bioética, por un lado, ha de apoyarse en la racionalidad humana secular y ha de ser compartida por las personas en general; y, por otro lado, ha de centrarse en el territorio filosófico, buscando un paradigma de racionalidad ética; completando, de este modo, el ordenamiento jurídico y deontológico y las convicciones religiosas. Sin duda, el método deliberativo ofrece un marco metodológico para que la racionalidad asuma su protagonismo en orden a alcanzar una ética de horizonte universal más amplio. Esto no anularía los postulados de máximos éticos, que se hicieran presentes en el horizonte deliberativo de la bioética.

Nuestra intención en esta comunicación, se enmarca en el ámbito de las aportaciones que la teología puede hacer al quehacer deliberativo de la bioética. La teología, en cuanto reflexión intelectual, esfuerzo de racionalidad, en entorno al hecho religioso, junto al aspecto antropológico, sociológico, filosófico, etc., fundada en el ámbito de la gratuidad y de la trascendencia, puede ofrecer, en el circuito imprescindible de la deliberación bioética, una aportación que, desde nuestro punto de vista, es digna de ser tenida en cuenta.

La bioética se configura como saber laico. Los estados democráticos deben asumir la laicidad como una de las notas distintivas de su identidad. Pero en un estado laico, existen creyentes. El estado sí es laico; debe ser laico. La sociedad no es laica; es plural. En un marco de sociedad plural, la bioética es la manifestación

más evidente de la posibilidad de construcción común de un espacio mínimo universal en el que, -desde y en- los planteamientos éticos y morales de máximo de los distintos, surja, por el esfuerzo compartido de la razón, un saber cordial. De ahí nuestro subtítulo: *El lugar de la verticalidad razonable en el horizonte deliberativo de la Bioética*. Si esto es así, y es una verdadera y significativa aportación, la teología tiene el deber dialógico de aportar su quehacer a la dimensión interdisciplinar de la Bioética¹.

La preocupación por la bioética tanto de la antropología filosófica como de la teología no es nueva; está presente desde que ésta existe, e incluso antes, desde la ética médica. Aun cuando los problemas planteados hoy por la bioética sean generados por la medicina, estos problemas son meta-médicos. La medicina se encuentra en medio de un proceso dialéctico de reinterpretación que tiene por objeto aquella base antropológica y moral a la que los profesionales de la salud se sienten vinculados casi instintivamente. El médico persigue un fin que no se justifica en sí mismo o en virtud de un valor científico abstracto, sino en un bien de naturaleza personal: el bien del paciente.

Es por ello por lo que se da la pregunta por una filosofía de lo humano que le sirva de base a la bioética. Y es entonces cuando se descubre lo que la filosofía tiene que aportar a la bioética o, al menos, tiene una palabra que decir sobre el papel de la filosofía de la ciencia y la medicina, sobre el ser humano, la salud, la vida y la muerte.

Se puede apreciar que el acercamiento de la teología a los problemas que interesan a la bioética, se ve hoy no sin cierta sospecha. Muchos ven al teólogo que se mete en temas de bioética como un peligro. Con cierta ironía describe R. McCornick la situación: *“Hay vecinos que, como signo especial de hostilidad, colocan a la entrada de sus casas un ‘cave canem’ (¡cuidado con el perro!). Esta advertencia la aplican muchos al teólogo que intenta discutir las dimensiones éticas de la biomedicina. En el peor de los casos, al teólogo se le considera peligroso; en el mejor de los casos, inofensivo, pero inútil. Por ello es preferible perderle de vista o atarle corto”*².

Son tres los temas que debemos considerar: El primero es abordar el marco de la bioética, o sea, la sociedad plural y laica. Se trata de comprender la pluralidad natural de las sociedades occidentales y el sentido y alcance del principio de

1 Como sabemos, el término *Bioética* fue acuñado por V.R. Potter en el artículo *Bioethics, the Science of Survival*, publicado en *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970) 127-153. En su libro *Bioethics: Bridge to the future*, el autor afirma: *“En nuestro mundo hay dos culturas que no parece que sean capaces de comunicarse: la de la ciencia y la de las humanidades. Si aceptamos que esta incomunicación es una de las razones que hacen dudar de la posibilidad de futuro de la humanidad, posiblemente tendiendo un puente entre las dos culturas construiremos un puente hacia el futuro”*. En estos últimos años, y en este sentido de buscar puentes entre mundos gnoseológicos complementarios se han venido publicando artículos de especial interés. Entre ellos destaco los siguientes en torno al papel de la teología en el debate bioético: J. MASIÁ CLAVEL, *¿Estorba la teología en el debate bioético?* ST, 142 (1997) 141-147; José Luis FLÓREZ TURRADO, *La bioética desde la antropología y la teología*, Religión y Cultura (2000) 45-61.

2 Citado en Javier GAFO, *Bioética teológica*, UPComillas, Madrid 2003.

laicidad necesario para que las mismas se configuren adecuadamente. Hay que rescatar el marco adecuado, sin monismos ni relativismos, de una sociedad caracterizada por el principio de pluralidad, superando posibles tentaciones reduccionistas.

En segundo lugar, hay que abordar la cuestión de la Trascendencia. Se trata de un abordaje de índole fundamentalmente filosófico-científica, que nos haga posible fundamentar la naturaleza espiritual del ser humano: la relación entre trascendencia y filosofía, la relación entre trascendencia y ciencia, y, en tercer lugar, los motivos y argumentos sobre la conveniencia de que la trascendencia esté presente en el debate deliberativo como un hecho social humano.

En tercer y último lugar, hay que intentar aterrizar en las aportaciones que la teología moral cristiana puede hacer al discurso racional de la bioética. Presentar las aportaciones que la verticalidad razonable, o sea, que la teología moral, está llamada a ofrecer en este horizonte deliberativo, en una sociedad plural y laica, que es el espacio natural de la bioética.

Veámoslo poco a poco.

2.- LA TEOLOGÍA Y LA BIOÉTICA. LA NECESARIA RELACIÓN MUTUA.

La bioética, en cuanto disciplina académica, no debe considerar a la filosofía ni a la teología como estorbos metodológicos. Los problemas derivados del desarrollo biomédico, los problemas bioéticos, tienen una doble cara: un aspecto técnico y un aspecto humano. Y todos somos conscientes de que los aspectos humanos del desarrollo biomédico no deben dejarse en manos exclusivamente de los técnicos. Son necesarias las aportaciones de la filosofía y de la teología, con sus planteamientos sobre el enigma del ser humano y sus orientaciones sobre sus valores.

Es necesaria una ética de interrogaciones fundamentales que se plantee qué es la salud y la enfermedad; cuál es el valor de la vida y el sentido de la muerte; cuál es la manera humana de nacer, de crecer, de vivir, de enfermar y de morir; cómo usar la tecnología al servicio de la humanidad; cómo evitar que la especie humana se autodestruya; qué tratamiento médico respeta la dignidad de la persona humana; etc., etc., etc. Consideramos que la reflexión teológica puede ayudar mucho en este marco interrogativo, incluso a aquellos que no comparten las mismas creencias. Aunque no se compartan unas determinadas creencias, se puede reconocer que a lo largo de la historia, y aún en el presente de manera significativa, la idea de lo divino como sentido de lo religioso desempeña un papel importante en el modo de situarse el ser humano ante el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

Cuando se habla de la posible tensión entre la aportación específicamente religiosa de una tradición y una bioética secular y neutra accesible a todos, no hay que olvidar que esta última no se da como agua destilada; sus representantes también hablan desde determinadas tradiciones. La oposición tajante entre una ética secular y una ética religiosa no deja de tener algo de artificial y de forzada.

En el marco de una sociedad plural y secular no basta con los principios de autonomía, beneficencia o justicia para resolver los conflictos mediante procedimientos de decisión sin tocar el tema de los fundamentos. Se requiere una

visión de la vida y de la muerte, y en ese espacio fundante tiene mucho que decir la teología. La tradición de fe no da respuestas, sino un marco de cosmovisión desde la que buscarlas. La teología, más que determinadora de normas, debe ser suscitadora de valores. En este sentido entra en el debate bioético, no para regular, sino para interrogar acerca de lo humano.

Permítanme compartir algunas certezas:

1. La bioética ha surgido de la ética médica, centrada en la relación médico-paciente. Una definición de esta podría ser: La bioética es el estudio sistemático de la conducta humana en el campo de las ciencias de la vida y el cuidado de la salud, en cuanto que ésta conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales. Se trata, por tanto, de estudiar la conducta humana libre.
2. La bioética requiere conocimientos de moral y conocimientos científicos. La falta de uno de ellos implica falta de comprensión adecuada de los problemas. Requieren una colaboración interdisciplinar, y por su metodología, ha de ejercerse tanto desde el marco del principio de autonomía de las realidades temporales, como desde el principio de laicidad.
3. ¿Se puede escuchar la voz del creyente y respetar el principio de laicidad característico del quehacer de la bioética? La antropología es el fundamento de la bioética. Una antropología adecuada es requisito para fundar una bioética correcta. En el corazón de nuestra común herencia europea -cultural, jurídica y religiosa- está la noción de la inviolable dignidad de la persona humana, que implica derechos inalienables conferidos no por gobiernos o instituciones sino por el mismo Creador –si se es creyente- o por la misma naturaleza de las cosas. Esta fundamentación antropológica de la bioética es una garantía para los seres humanos, donde la libertad humana no se aparta de la verdad inherente a la realidad de las cosas, y la democracia no se divorcia de los valores trascendentes.
4. Los Estados aconfesionales y laicos con libertad religiosa responden al principio de la laicidad, término que curiosamente no figura en el Diccionario de la Real Academia ni en otros diccionarios reconocidos, y que ha de ser entendido como doctrina que preconiza una sociedad civil organizada al margen del hecho religioso, pero no hostil al mismo; es decir, el mutuo respeto entre el Estado y las Iglesias y confesiones religiosas fundamentado en la distinción entre los planos de lo secular y de lo religioso.
5. La laicidad del Estado no debe confundirse con el laicismo, que es incompatible con la libertad religiosa. Así lo proclamó Juan Pablo II el 24 de enero de 2005: *“En el ámbito social se va difundiendo también una mentalidad inspirada en el laicismo, ideología que lleva gradualmente, de forma más o menos consciente, a la restricción de la libertad religiosa hasta promover un desprecio o ignorancia de lo religioso, relegando la fe a la esfera de lo privado y oponiéndose a su expresión pública”*.

6. No es bueno identificar Estado y sociedad sin más. Las sociedades no son laicas o confesionales, sino que las sociedades son lo que resulta del ejercicio que de hecho los ciudadanos hagan de su libertad religiosa. Laico, aconfesional, lo es el Estado, no yo; y, además, el Estado debe ser laico precisamente para que yo, según mi libre decisión, pueda serlo o no serlo con todas las consecuencias.
7. Es claro, pues, el marco laico o aconfesional en el que hemos de movernos en la deliberación bioética. Pero, además, hemos de saber nadar entre las aguas, muchas veces turbias, de los avances científicos y los presupuestos éticos cuando la sociedad es plural, marcada por variedad de paradigmas éticos, que surgen de ámbitos creyentes o no creyentes. El pluralismo ético es una nota distintiva de las sociedades modernas. Se trata de una sociedad en la que conviven, no sin ciertas tensiones, diversas propuestas morales. Algunas de ellas se basan en creencias religiosas, otras son propuestas morales no creyentes, tanto agnósticas como ateas, basadas en varios postulados filosóficos rivales entre sí. El pluralismo ético es un hecho.
8. Cada grupo ideológico, se trate de grupo creyente o no creyente, mantiene una determinada metafísica, una cosmovisión completa y pretendidamente coherente. En consecuencia, cada grupo ideológico considera, en principio, que sería lógico y moralmente correcto que sus propias creencias se adoptasen como base de inspiración de la legalidad que ha de regir las instituciones políticas, económicas y sociales. El resultado es que todos los grupos, en la medida en que sean razonables, acaban admitiendo la igualdad de libertades y las demás reglas de juego de la democracia liberal moderna. Son, por tanto, las reglas de juego de la sociedad plural. No son reglas de juego arbitrarias, ni pueden ser fruto de imposiciones unilaterales de unos u otros grupos, sino que constituye la condición razonable, imparcial y sensata que cualquier grupo ha de aceptar al renunciar a la pretensión de imponerse por la fuerza.
9. El pluralismo ético, rememorando la definición aristotélica de virtud, sería un virtuoso término medio entre dos extremos viciosos: el *monismo* y el *relativismo*. El monismo representa el vicio de considerarse en posesión de toda la verdad en todos los campos del saber, y esa posesión de la verdad le da derecho a imponer por la fuerza a toda la sociedad su manera de ver las cosas. Es el triunfo del fundamentalismo, que puede aparecer asociada a cualquier ideología particular. Por otra parte, el relativismo expresa el vicio contrario, el que considera que todo vale lo mismo, y que por ello no se puede poner límite alguno a las pretensiones de los grupos ideológicos, sea cual sea el contenido de sus planteamientos. Si todo vale, también vale el racismo, el sexismo, la violencia, la manipulación, el engaño, etc.
10. La ética cívica compartida, ¿qué es? No puede ser una más entre las propuestas éticas. La ética cívica no propone cómo vivir, sino cómo

convivir. Se trata de un núcleo de valores compartidos que todos y cada uno de los diferentes grupos mantiene desde su propio punto de vista. Un espacio compartido mínimo. Ninguno tiene que dejar de ser él mismo, mantiene su especificidad, su identidad; pero debe reconocer un espacio compartido entre todos. Ese espacio es el que asume la ética cívica compartida. La pregunta estaría ahora en ¿cuáles son esos valores compartidos en una sociedad plural? Pues son los que la historia y la sensatez ha ido decantando como básicos: El respeto activo, la libertad responsable, la solidaridad y la actitud de diálogo razonable.

11. Detrás debe estar, evidentemente, el principio y valor de la razonabilidad. Ser razonable equivale a sostener las propias creencias con convicción y con argumentos, pero al mismo tiempo con una disposición permanente a dejarse convencer por argumentos mejores, si éstos se le presentan, reconociendo que uno no está en posesión de la verdad absoluta. Ser razonable es reconocer que uno está a medio camino entre la ignorancia absoluta y la plena posesión de la verdad que se busca, y que los demás están aproximadamente en la misma situación. Una persona razonable se dispone siempre a decir a los demás lo que cree y por qué lo cree, ofreciendo las pruebas y argumentos de que dispone, pero al mismo tiempo se mantiene en disposición de valorar con equidad los argumentos de los demás y reconocer, si es el caso, sus propios errores cuando los detecte.
12. Este es el marco en el que ha de funcionar la deliberación propia de la bioética. Un marco social amplio, abierto a la pluralidad de opciones culturales, filosóficas, científicas, ideológicas y religiosas. Un marco plural inspirado en el principio de la laicidad. De la misma forma que el Estado ha de estar al servicio de la sociedad civil, porque la sociedad precede al Estado, el marco de la bioética ha de ser tan plural como es la sociedad civil y ha de incorporar al debate racional sobre los problemas éticos, no sólo a la ciencia y a la filosofía, sino que ha de incorporar las certezas religiosas de la comunidad social que la conforma. Es por ello por lo que consideramos que este marco plural de la Bioética exige que también la teología en cuanto verticalidad razonable del ser humano abierto a la trascendencia, aporte su especificidad metodológica y de contenido en la deliberación bioética.
13. ¿Podemos justificar esta pretensión? Es cierto que ha habido, y hay, interpretaciones materialistas del ser humano. El hombre, aunque sea comprendido como espíritu, como trascendente, es un espíritu encarnado, contingente, finito y material. Pertenece realmente al mundo de la materia. Las condiciones históricas, económicas, materiales, culturales, psicológicas, forman parte integrante de su ser humano. Y una trascendencia razonable esto no lo puede obviar.
14. Hay que reconocer que el desarrollo científico y sus aplicaciones técnicas han creado una mentalidad proclive a la interpretación

materialista de la realidad. No se trata de que la ciencia y la técnica sean materialistas, porque no lo son, sino que su magnífico desarrollo ha marcado esa nota en nuestra cultura. Han introducido no sólo un cambio en nuestra forma de vivir, sino, también, en nuestra forma de pensar. A este cambio en el modo de pensar es a lo que de llama *cientifismo*. La ciencia es la búsqueda de la verdad en lo real; el cientifismo es el modo de pensar según el cual lo real es únicamente lo material: no existe otra verdad que la alcanzada por la ciencia.

15. En este sentido, la ciencia no puede pretender formular juicios metafísicos sobre la trascendencia y espiritualidad del hombre, como no puede decir radicalmente nada sobre la existencia o la no existencia de Dios. Hacerlo es salir del ámbito científico y entrar en el filosófico o ideológico. Más allá del conocimiento científico se encuentra el conocimiento por la contemplación, la maravilla, el amor, la intuición, la emoción. Nos da posibilidad de conocer la belleza de la cascada de agua, el ritmo de la poesía, la emoción de la música. Y con mayor razón, conocer el abuso de la tortura, la injusticia del homicidio, o la belleza de la sonrisa.
16. Pascal comienza los *Pensamientos* intentando demostrar cómo la religión no es contraria a las exigencias de la razón. Muchos pretendidos dilemas no son otra cosa que contrastes. En un dilema los términos se oponen uno al otro y nos obligan a elegir. En un contraste los términos se implican recíprocamente y son complementarios. Ciencia y fe podrán ofrecer aspectos contrastantes, pero nunca un verdadero dilema que nos obligue a elegir entre una u otra.
17. El ateísmo, afirmación negativa de la trascendencia que merece nuestro mayor respeto, es un fenómeno eminentemente occidental y post-cristiano. El materialismo ateo se funda sobre dos presupuestos afirmados pero no probados: primero, sólo lo sensible es real; segundo, todo lo que se coloca más allá de la relación mundo-hombre es una quimera, un espejismo. En estos dos presupuestos quedan obviamente excluidos, ya de antemano el valor trascendente de la vida humana, la existencia de Dios y la inmortalidad personal del hombre. La debilidad del materialismo ateo ha sido fijar al hombre una meta demasiado baja y pensar que la existencia de Dios disminuye la autonomía del hombre. Y esto no es filosóficamente cierto.
18. Nosotros somos libres, pero nuestra autonomía no es autarquía, es teonomía, en el sentido más pleno de la palabra. La teonomía no contradice la autonomía. Muy al contrario, es su condición de posibilidad. La dependencia –participación la hemos llamado– de Dios no es esclavitud, sino libertad.
19. La teología, al igual que la ciencia, no tiene abierta ninguna ruta extraordinaria y privilegiada que le dé acceso a un conocimiento que venga dado por una fuente infalible e incuestionable. Lo que intentan tanto la ciencia como la teología es captar el significado de sus

respectivos encuentros con la realidad. En el caso de la teología es la realidad de Dios que nos trasciende y con quien sólo cabe un encuentro marcado por el sobrecogimiento y la obediencia. Ya de esta aproximación a la naturaleza tanto de la ciencia como de la teología podemos percibir que el conflicto no tiene razón de ser en una lógica aproximación rectamente metodológica y que hay más aspectos que las hacen encontrarse que confrontarse. En cualquier tipo de relación entre ciencia y teología, un elemento básico y fundamental, es que ambas se expresan en un lenguaje limitado para expresar la realidad alcanzada. Los átomos no tienen forma de bolas de billar con diferentes colores unidas por varillas metálicas, sino que es un modelo de comprensión que ha de ser tomado en serio, aunque no literalmente. A la teología le ocurre lo mismo: usa de modelos, metáforas o símbolos para llenar la limitación de un lenguaje finito que pretende comprensión de lo infinito. A Dios le corresponde, y a la vez le limita, la utilización de metáforas del lenguaje como juez o misericordioso. Así decimos sabiendo que ambas expresiones, debiendo ser tomadas en serio, no lo deben ser de manera literal.

20. A la hora de intentar justificar las razones de la presencia de lo religioso y la teología en el ámbito deliberativo de la bioética, existen muchos argumentos que, de forma más o menos explícita, respaldan esta implicación, y que han sido expresados por autores de reconocido prestigio y con un posicionamiento religioso plural. Nos reducimos en este momento a citar a *Habermas*. Él habla de los peligros de una racionalidad instrumental, pragmática y unidimensional que está configurando nuestra cultura. En sus últimos escritos reconoce el papel de lo religioso como esfera simbólica, socializadora y personalizadora. La expresión religiosa sale fuera del ámbito de la introspección o lo privado cuando se expresa culturalmente como realidad dialógica, simbólica y, por tanto, hermenéutica. Particularmente, en su obra *Pensamiento Postmetafísico*, llega a decir: *"La religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador con lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento postmetafísico coexista aún con una praxis religiosa. Y ello no en el sentido de la simultaneidad de lo asimilable. La continuidad de esta coexistencia ilumina incluso una curiosa dependencia de una filosofía que ha perdido su contacto con lo extracotidiano. Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resulten irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión"*.

21. Consideramos que la reflexión teológica puede aportar elementos positivos que signifiquen una verdadera colaboración al desarrollo deliberativo de la bioética. Una bioética laica no es, ni puede ser, una bioética atea. Una bioética laica debe superar los reduccionismos absolutizadores. Y en el marco de una bioética laica, la reflexión teológica se presenta como un interlocutor más, que ha de someterse a las reglas de juego de la racionalidad interdisciplinar y dialogante.
22. Nuestra sociedad no debería tener miedo de la fe. Tampoco debe abdicar de la razón para caer en la telaraña del espontaneísmo, del mero sentimiento o del pragmatismo. *“Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral”*. Ni el fundamentalismo ni el laicismo sirven a la caridad en la verdad. Las dos opciones ignoran la integridad de la persona. Cuando se excluyen, niegan las vías de acceso al sentido de la existencia humana y de la convivencia social. En palabras de Pablo VI: *“Daremos a este impulso interior de caridad, que tiende a hacerse exterior, el nombre, hoy tan común, de diálogo”*.
23. Si la bioética ha sido desde el principio interdisciplinar, no se puede excluir a la teología del debate. Y si la bioética ha sido desde el principio un problema cultural, deberá atenerse al debate participando interculturalmente con los que hablan desde diversas tradiciones, en vez de reducirse a un debate especulativo sobre una ética de mínimos en un contexto plural y secular.

3.- BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL TEMA.

- ALARCOS, F.J., *Bioética y Pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2002.
- CORDOBILLA, A., Por una razón abierta y una fe iluminada. Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbina y la Universidad de La Sapienza, en *Estudios Eclesiásticos*, 83 (2008) 399-424.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993.
- CORTINA, A., *Ética de la razón cordial*, Tecnos, Oviedo 2007.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Madrid 1986.
- FLÓREZ TURRADO, JOSÉ LUIS, *La bioética desde la antropología y la teología*, Religión y Cultura (2000) 45-61.
- FLOREZ, J.L., *La bioética desde la antropología y la teología*, en Religión y Cultura, 46 (2000) 45-61.
- GAFO, J., *Bioética teológica*, UPComillas, Madrid 2003.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, *Los cristianos en un estado laico*, Espasa, Madrid 2007.
- LORENZETTI, L., *Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze e divergenze*, Bolonia 1994.

NUEVOS RETOS PARA UNA ÉTICA APLICADA AL DEPORTE: JULIAN SAVULESCU EN TORNO AL DOPAJE GENÉTICO

RAÚL FRANCISCO SEBASTIÁN SOLANES
Universidad de Valencia. Università di Bologna

INTRODUCCIÓN

La aparición de las nuevas tecnologías y su aplicación al deporte, en aras de aumentar el rendimiento físico de los deportistas y la ganancia económica de los accionistas de la empresa deportiva, ha supuesto la aparición del dopaje genético. En este texto quisiera recoger una reflexión sobre el uso de tecnologías genéticas que aumentan el rendimiento deportivo, como futuro campo de investigación de una neuroética social. Este problema, que se ha dado en llamar “dopaje genético”, congrega a su alrededor un debate entre los partidarios del *bioconservadurismo* y del *transhumanismo*. Expondré la concepción de un importante representante del transhumanismo Julian Savulescu, a fin de subrayar la importancia de este debate y las futuras implicaciones en la mejora del rendimiento físico, cognitivo y educacional a las que se deberá hacer frente desde el nivel socio-cultural de la neuroética¹. Siempre argumentando desde la perspectiva de una ética aplicada al deporte. Para ello recurriré a los presupuestos de la sociología relacional que ha desarrollado el insigne sociólogo italiano Pierpaolo Donati, quien distingue entre la “*società dello humano*” y la “*società humana*”, entendiendo esta última como aquella que defiende la naturaleza humana por encima de los intereses reflejados por los nuevos avances tecnológicos y científicos que en muchas ocasiones amenazan lo humano. Ello no nos puede llevar a despreciar los grandes descubrimientos de la ciencia y las neurociencias, sino más bien defender que éstas deben trabajar por el bien de la humanidad, de la sociedad humana, lejos de los intereses comerciales y económicos que en muchas ocasiones las acompañan.

1. NUEVOS RETOS PARA LA ÉTICA DEPORTIVA: *ENHANCEMENT* Y DOPAJE GENÉTICO

El *human enhancement* se ha convertido en los últimos años, en un tema estrella de la bioética y Neuroética contemporánea según se ve desde el prestigioso

¹ Enrique BONETE, *Neuroética práctica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010; Enrique BONETE, “Neuroética”, *Diálogo Filosófico*, 80 (2011) 172-204. “Neuroética”, *Diálogo Filosófico*, 80 (2011) 172-204.

Uehiro Centre for Practical Ethics, de la *Oxford University* que dirige el famoso profesor Julian Savulescu, cuyo pensamiento es objeto de nuestro interés.

El tema en torno al mejoramiento humano ha dividido dos posturas enfrentadas que se declaran a favor o en contra del mejoramiento y de las nuevas técnicas mejoradoras. Por una parte los transhumanistas, partidarios de la mejora humana a través de las nuevas tecnologías, incluida la modificación genética para superar los límites naturales con los que nos ha agraciado la “lotería natural”. El mismo Savulescu define a los transhumanistas como²: *aquellos que creen que una amplia gama de mejoramientos deberían ser desarrollados y que deberíamos ser libres de usarlos para transformarnos de forma radical*. Por otro lado, los bioconservadores que se oponen al uso de tecnologías genéticas para modificar la naturaleza humana o mejorar las capacidades con las que nos ha dotado la naturaleza. En el grupo de los transhumanistas deberíamos incluir, con sus diferencias, a Jonathan Glover, Savulescu, Agar, Brock, Bostrom, De Grazia, Sanberg Buchanam y en el ámbito deportivo los argumentos de Claudio M. Tamburrini, entre otros. Mientras que en el grupo de los bioconservadores deberíamos incluir a Leon Kass, Francis Fukullama, Michael Sandel y en el ámbito de la ética del deporte deberíamos incluir a Robert. L. Simon.

Según Allen Buchanan ³: *una mejora biomédica es una intervención deliberada, aplicando la ciencia biomédica, que pretende mejorar (to improve) una capacidad existente, que tienen de forma típica la mayor parte de los seres humanos normales, o todos ellos, o crear una capacidad nueva, actuando directamente en el cuerpo o en el cerebro*. Por su parte, Julian Savulescu caracteriza la mejora en el siguiente sentido⁴: *X es una mejora para A si X hace más probable que A lleve una vida mejor en las circunstancias C, que son un conjunto de circunstancias naturales y sociales*. Un segundo problema consiste en decidir qué posición ética adoptar al respecto, si estamos dispuestos o no a aceptar las mejoras con medios biomédicos, o únicamente son admisibles las intervenciones terapéuticas, es decir, los tratamientos médicos. En este punto es posible detectar al menos dos posiciones, que reciben diversos nombres. Es curioso que esos nombres resulten expresivos no sólo de las posiciones que se pretende describir con ellos, sino también de las posturas de aquellos que se los asignan.

2. SAVULESCU EN TORNO AL DOPAJE GENÉTICO.

Andy Miah en su libro *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport* define el tema del dopaje genético dentro del contexto de los debates bioéticos del mejoramiento humano. Recordemos que la bioética proviene

2 Julian SAVULESCU, Nick BOSTROM (eds.), *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 2.

3 Allen BUCHANAN, *Beyond Humanity?*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 23.

4 Julian SAVULESCU, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 313-314.

5 Andy MIAH, *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport*, London, Routledge, 2004.

de la palabra inglesa *bioethics* y fue utilizada por primera vez por un autor norteamericano llamado Potter que publica en 1971 un famoso texto con el título de *Bioethics: The Bridge to the Future*⁶. En dicho texto, Potter sostiene que la bioética es un puente entre la cultura de las ciencias y las humanidades para contribuir en el futuro de la especie humana asegurando su supervivencia y la mejora de la calidad de vida. Autores posteriores la han entendido como una aplicación de la ética civil en el ámbito de la defensa y promoción de la vida humana y en la actualidad se está convirtiendo en una ética cívica transnacional y global⁷.

La idea principal que Savulescu defiende respecto al dopaje es que en ciertas circunstancias su permisión es legítima. Aunque esta idea es tradicional, la originalidad de Savulescu puede hallarse en su argumentación a favor de la misma. Entiende que la decisión de ingerir sustancias dopantes por parte de los competidores debe entenderse como una decisión humana y libre. Se trata de una decisión que el deportista ha asumido y que en nada se distingue de cualquier otra que pueda haber tomado para mejorar su rendimiento como pueden ser el tipo de entrenamiento seleccionado, sus estrategias de juego, o el tipo de vida sana y alejada de ambientes nocturnos y de fiestas descontroladas. Aunque para Savulescu sí existe un límite al uso de drogas en el deporte: la seguridad⁸.

En "Doping true to the Spirit of Sport", Savulescu considera que la eliminación de las prohibiciones del dopaje en deportes como el ciclismo profesional, traerá la igualdad y justicia entre los ciclistas y sus equipos. El motivo reside en que la evaluación de sustancias prohibidas no se hace de forma global, sino más bien parcial aplicándose a un pequeño porcentaje de la comunidad de deportistas. Éste es el motivo de que pese a lo prescrito por las reglas, que prohíben el uso del dopaje, esta práctica sigue estando muy consolidada entre los deportistas. La solución que propone Savulescu es eliminar el tabú existente en relación al dopaje y aceptar su lado positivo⁹. En "Why we should allow performance enhancing drugs in sport", Savulescu defiende que el establecimiento de una legislación que regule el uso de técnicas dopantes contribuiría a hacer que el deporte de élite fuera más justo e incluso reduciría la discriminación económica¹⁰. La defensa que Savulescu realiza de la legalización de sustancias como los esteroides, anabolizantes, que capacitan a los deportistas para aumentar su rendimiento hasta cotas jamás alcanzables por el entrenamiento llevado a cabo sin recursos artificiales, se basa en un análisis de lo que sucede en la actualidad con aquellos deportistas que han consumido sustancias prohibidas y han sido penalizados. En muchos casos la ingesta de productos por parte de los deportistas, hasta que no han sido oficialmente detectados, ha permitido que éstos alcanzaran grandes resultados, con

6 Van Rensselaer POTTER, *Bioethics: The Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

7 Diego, GRACIA GUILLÉN, *Fundamentos de bioética*, Madrid, EUEMA, 1988.

8 Julian SAVULESCU, ¿*Decisiones ...op.cit.*, p. 119.

9 Julian SAVULESCU, "Doping true to the Spirit of Sport", *Sidney Morning Herald*, August 8th, 2007.

10 Julian SAVULESCU, ¿*Decisiones ...op. cit.*, p. 118.

la consecuente y desmedida retribución económica y social. Esta situación contribuye, qué duda cabe, a que la práctica deportiva profesional sea desigualitaria, relativista y a que esté involucrada en circunstancias ciertamente contrarias a lo que se espera del *êthos* del deporte¹¹. El problema es que la víctima sacrificada es la humanidad y la consecuencia más inmediata es el relativismo ético-cultural, donde se acaba en la deshumanización de las relaciones sociales entre personas¹². Pero además, no creo que se sirva para superar la diferencias económicas existente en los deportes, en el fondo solo podrían acceder a este tipo de sustancias o tecnologías genéticas dopantes los clubes deportivos con mayor poder adquisitivo para costearlo. En el fondo solo se beneficiarían las empresas farmacéuticas que distribuyeran los productos dopantes y las tecnologías, lo que pondría en evidencia de que detrás de los argumentos de Savulescu pueden esconderse los intereses económicos de la empresa farmacéutica, no los intereses éticos del deporte.

En oposición a Savulescu, pienso que el dopaje contribuiría a aniquilar por completo el vestigio moral que permanece en el deporte profesional, en tanto que el avance científico en materia de dopaje haría que la práctica deportiva fuese entregada al mercantilismo y la máxima utilidad, siempre buscando el mayor beneficio económico, no la excelencia moral. En el fondo, detrás del argumento que ofrece Savulescu se ocultan los intereses de las empresas farmacéuticas que serían las principales beneficiarias de la legalización del dopaje y de los productos y tecnologías que se aplicarían para su difusión. Esto puede verse en los ejemplos que Savulescu utiliza en su argumentación, me refiero a la alusión de los Juegos Olímpicos de Atenas, donde Australia logró varias medallas de oro olímpicas, no gracias al entrenamiento o al clima de su isla, sino a que el país australiano gastó más dinero en su equipamiento y formación de los atletas olímpicos, lo que le lleva a declarar tajantemente a Savulescu que¹³: “el dinero compra el éxito”. El problema es que ese dinero beneficiaría a otros, que verían en la legitimación del dopaje y de las tecnologías genéticas una excusa para ganar.

No creo que sea adecuado para una ética del deporte afirmaciones tales como que: “el rendimiento no va en contra del espíritu del deporte: es el espíritu del deporte”, donde ser mejor es ser humano, como señala Savulescu¹⁴. Si algo nos enseñó Gadamer en sus últimos escritos, cuando ya contaba con una avanzada edad, es que si lo que uno quiere es educarse y formarse, o en el caso del deporte aspirar al lema de Coubertin donde lo importante es competir bien, entonces debemos recurrir a fuerzas humanas para sobrevivir indemnes a la tecnología y al ser de la máquina¹⁵. Siempre desde la óptica de la «sociedad de lo humano», que se

11 Julian SAVULESCU, B FODDY, M CLAYTON, “Why we should allow performance enhancing drugs in sport”, *British Journal of Sport and Medecin*, (2004) 666-670.

12 Pierpaolo DONATI, *Oltre il multiculturalismo: La ragione relazionale per un mondo comune*, Roma- Bari, Editori Laterza, 2010, p. 23.

13 Julian SAVULESCU, *¿Decisiones ...op.cit.*, p. 118.

14 *Ibid.*, p. 130.

15 Hans Georg GADAMER, *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 48.

caracteriza por ver como las mediaciones de cada género (nuevas tecnologías), crecen y se complejizan hasta el punto en que lo humano debe ser intencionadamente perseguido, por encima de los intereses impuestos por las nuevas tecnologías, el mercado, que ocasiones distan mucho del bien del hombre y de la sociedad¹⁶. Además de las dañinas consecuencias de los argumentos sostenidos por Savulescu en relación al dopaje genético, encontramos intereses de mercado detrás de sus argumentos. Se trata de la principal beneficiaria de la legalización de las técnicas dopantes que sería, que duda cabe, las empresas farmacéuticas, por lo que debo centrarme en la importancia de una ética de la empresa farmacéutica como contra argumento.

3. *AFTER SAVULESCU*: INTERESES DE LA EMPRESA FARMACÉUTICA

Quisiera sostener que detrás de los argumentos de Savulescu a favor de la legalización del dopaje y de las técnicas dopantes, se esconden los intereses económicos de la empresa farmacéutica que encontraría nuevas fuentes de incrementar sus beneficios. De modo que me centraré en el problema de la ética de la empresa farmacéutica para cerrar mi texto.

Según Javier Gorosquieta¹⁷, en la elaboración de una ética de la empresa tenemos dos posibilidades: La primera es hacer una “ética abstracta” o bien, una “ética concreta”. En el primer caso, una ética abstracta sería una propuesta de principios generales, mientras que en el segundo caso, la ética concreta se trataría de una propuesta que no se contenta con principios generales, sino que procura ella misma aplicarlos a los problemas generales. Obviamente en el caso de una ética de la empresa farmacéutica debemos entenderla como una ética aplicada y ética concreta, pues debido al alcance de los problemas que se siguen, se hace necesario buscar una aplicación práctica y concreta, no meros principios generales. Creo que sería oportuno argumentar desde lo que entendemos por la práctica excelente de los grupos que trabajan dentro de la empresa y que más allá de las responsabilidades adquiridas con la empresa farmacéutica que les ha contratado, tienen una responsabilidad con la sociedad, la salud y la humanidad en general. En efecto, como aclara MacIntyre, una práctica logra sobrevivir gracias a las instituciones y en nuestro caso a las empresas que la sostienen y fomentan. Existe una relación tan íntima entre práctica e instituciones que en muchas ocasiones se confunden los bienes internos con los bienes externos de la práctica, lo que hace necesario la aplicación de un comportamiento virtuoso, o si se nos permite un quehacer ético. La empresa y la práctica llegan a tener un orden causal único, en donde los ideales y la creatividad de la práctica son vulnerables a la codicia institucional y empresarial, del mismo modo es vulnerable la atención cooperativa al bien por la competitividad lucrativa de la empresa. Por ello afirma MacIntyre, y hago mía su afirmación, que la función de las virtudes en la práctica es clara, pues

¹⁶ Pierpaolo DONATI, *La società dell'umano*. Genova-Milano, Casa Editrice Marietti, 2009, p. 70.

¹⁷ Javier GOROSQUIETA, *Ética de la empresa: Teoría y casos prácticos*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1996, p. 12.

sin ellas la práctica no podría resistir al poder corruptor de las instituciones y también de las empresas¹⁸. En palabras de Gorosquieta en el ámbito de la empresa puede producirse un conflicto o dilema entre los intereses entre sus intereses o rendimiento económico y que el mismo Gorosquieta denomina su rendimiento social¹⁹, es aquí donde debe intervenir la ética aplicada a la empresa farmacéutica, aunque la distinción entre fines-medios, bienes interno o bienes externos podría acercarnos más al problema.

Aplicado al dopaje genético, no podemos permitir que los atletas se dopen en aras del mayor rendimiento, buscando el mejoramiento físico y psíquico y en última instancia el beneficio económico de la empresa farmacéutica que sería la encargada de distribuir las sustancias dopantes legalizadas. El fin de la empresa farmacéutica debe ser el bien de las personas, no el beneficio lucrativo de unos empresarios codiciosos ávidos por ampliar sus intereses a través de la legalización del dopaje. Como sostiene Jesús Conill, la “ética empresarial” se refiere a la actividad de las empresas, como nueva corriente que surge en torno a los años setenta y que en la actualidad ha ampliado su campo de acción a la organización económica y la institución social²⁰. Cuando hablamos de una ética de la empresa, en nuestro caso la farmacéutica, debe romperse con el prototipo tradicional de empresa, en virtud del cual la empresa tiene que producir los mayores beneficios para los accionistas y dejar una mínima retribución al otro grupo de afectados.

4. CONCLUSIÓN

Contrariamente a lo que afirma Savulescu, creo que la legitimación del dopaje genético y la aplicación de las nuevas tecnologías al deporte contemporáneo, no harían que éste fuera una práctica más segura. Ello se debe a que el uso de nuevas tecnologías es experimental y se desconocen los riesgos que podrían causar a las personas en corto y largo plazo. Por tanto, en aras a la seguridad, que el propio Savulescu considera límite de las tecno-ciencias, debemos ser muy prudentes ante el uso de las nuevas tecnologías de mejoramiento genético en deporte. Sin que por ello se coarte el avance de la investigación de los científicos, simplemente debe reconocer que dada la importancia social de su labor como científicos, mayor es su responsabilidad de cara a la sociedad.

La empresa farmacéutica debe distinguir entre los bienes internos a ella y los bienes externos, para lo que se hace necesario distinguir entre motivaciones intrínsecas y extrínsecas, pero también entre fines internos y externos, pues como decía Aristóteles, el hombre lleva su vida conforme a la prudencia y a la virtud moral, siendo la virtud previamente elegida, como bien intrínseco, la que hace recto el fin propuesto, siendo la prudencia la que elige los medios que nos conducen al fin²¹. Dependiendo de las motivaciones que tengamos elegiremos unos bienes y llegaremos a un fin. Si nuestra práctica está motivada por los bienes

18 Alasdair, MacINTYRE *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 241.

19 Javier GOROSQUIETA, *op. cit.*, p. 15.

20 Jesús CONILL, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 17.

21 *E a Nic.* VI, 12, 1144 a.

externos, es decir, la ganancia económica, la fama, entonces buscaremos los fines externos a la práctica, si contrariamente perseguimos los bienes internos tales como la solidaridad, la responsabilidad, la excelencia....etc., conseguiremos bienes internos que aunque no se materializan en cosas tangibles como el dinero, sí reporta una satisfacción personal y bien de cara a la sociedad. De una sociedad de lo humano, donde lo humano prevalece a los imparables avances científicos como ha sostenido Pierpaolo Donati.

BIBLIOGRAFÍA:

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (Tr, de J. Marías y M. Araújo). Madrid. CEPC, 1999.
- BONETE, Enrique, *Neuroética práctica*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010.
- BONETE, Enrique, "Neuroética", *Diálogo Filosófico*, 80 (2011) 172-204.
- BUCHANAN, Allen, *Beyond Humanity?* Oxford, Oxford University Press, 2011.
- CONILL, Jesús, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004.
- DONATI, Pierpaolo, *La società dell'umano*. Genova-Milano, Casa Editrice Marietti, 2009.
- DONATI, Pierpaolo, *Oltre il multiculturalismo: La ragione relazionale per un mondo comune*, Roma- Bari, Editori Laterza, 2010.
- GADAMER, Hans Georg, *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000.
- GOROSQUIETA, Javier, *Ética de la empresa: Teoría y casos prácticos*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1996.
- GRACIA GUILLÉN, Diego, *Fundamentos de bioética*, Madrid, EUEDEMA, 1988.
- MacINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001.
- MAH Andy, *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport*, London, Routledge, 2004.
- POTTER, Van Rensselaer, *Bioethics: The Bridge to the Future*, New Jersey: Prentice-Hall, 1971.
- SAVULESCU, Julian, *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*, Madrid, Tecnos, 2012.
- SAVULESCU, Julian, BOSTROM, Nick (eds.), *Human Enhancement*, New York, Oxford University Press, 2009.
- SAVULESCU, Julian, "Doping true to the Spirit of Sport", *Sidney Morning Herald*, August 8th, 2007.
- SAVULESCU, Julian, FODDY, B, CLAYTON, M, "Why we should allow performance enhancing drugs in sport", *British Journal of Sport and Medecin*, (2004) 666-670.

NUEVOS RETOS DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA: UN ESTUDIO GENERAL DE LA NEUROÉTICA

ÁLVARO GARCÍA RENDO

Departamento de Filosofía de la UPV/EHU¹

INTRODUCCIÓN

Desde que en los años ochenta del pasado siglo los trabajos de Rizzolatti y sus compañeros de la Universidad de Parma arrojaron al mundo el descubrimiento de las neuronas-espejo, el campo de la Filosofía Práctica cambió definitivamente; algunos filósofos consideran a los apologistas de la neuroética unos grandes aliados para el conocimiento en profundidad de los procesos cerebrales que se dan durante los juicios morales, mientras que otros critican enérgicamente sus trabajos tildándolos de deterministas, y argumentan que sus conclusiones no son más que falacias naturalistas. Pero, ¿qué es exactamente la neuroética?

NEUROÉTICA: LA TIERRA PROMETIDA

Aunque hay una abundante bibliografía entorno a la neuroética, no existe una definición clara y concisa manejada por todos sus defensores. Una de las definiciones que más se ha difundido es aquella dada en 2002 por A. Roskies: “The name ‘neuroethics’ implies such a field exists, an ‘unexplored continent lying between the two populated shores of ethics and of neuroscience’”². De acuerdo con esta definición, la existencia de la neuroética nos inclina a pensar en la existencia de un abismo entre el comportamiento ético y los procesos mentales; un abismo que ya no es inconmensurable, una distancia que podemos recorrer y entender gracias a los avances en neurociencia, y especialmente gracias a las implicaciones que las neuronas-espejo tienen en los procesos empáticos y en los de toma de decisiones. En virtud de ese conocimiento, una vez explorado todo ese continente del que nos habla Roskies, el paso necesario es argumentar que la ética fundamental, en tanto que conocimiento acerca de los principios que guían o han de guiar los actos humanos, no habría de ser más que una ciencia subsidiaria de la

1 Doctorando perteneciente al Departamento de Filosofía de la UPV/EHU, y adjudicatario de una beca PIF proporcionada por el Gobierno Vasco. E-mail: alvaro.garcia@ehu.es.

2 Adina L. ROSKIES, “Neuroethics for the new millenium”, *Neuron*, 35 (2002) 21-23.

neurología, es decir, quedaría explicada como una actividad cerebral humana mensurable cuyos resultados pueden predeterminarse gracias al conocimiento de todos los factores físicos que entran en juego. Esta derivación hacia el reduccionismo de la ética por parte de la neurología ya fue vista con lucidez por A. Cortina:

“Obviamente, si la neurociencia de la ética afecta a nuestra comprensión de la agencia humana, no es una rama más de la ética aplicada, sino su pivote, porque arroja luz sobre temas tan intrincados como la agencia misma, la libertad, la elección y la racionalidad. Es central para nuestras aspiraciones políticas, morales y sociales.”³

Si repasamos la bibliografía sobre neuronas-espejo, observamos que, efectivamente, el determinismo biológico es la piedra de toque de todas las conclusiones a las que llegan los defensores de la neuroética. Además, la neuroética no es vista por sus propios partidarios como un sistema de valores, sino que es una explicación causal de un fenómeno físico que quiere extenderse tal cual hacia el campo de la normatividad. Al menos esta es la postura del propio Rizzolatti y de otros famosos neurólogos como C. Sinigaglia o V. Gallese. Pero si nos sumergimos en esta postura adoptada por algunos defensores de la neuroética, nos damos cuenta de que hay aspectos clave de la ética, como la conciencia o el “yo”, que no juegan ningún papel, sino que son considerados también como un producto de la actividad neuronal; de este modo, el individuo no tiene ninguna capacidad de auto-regulación ni de autonomía en los juicios morales, sino que acaba convertido en una masa de carne guiada por instintos y determinada por configuraciones neuronales. Por último, la empatía constituiría el fundamento de nuestras actitudes morales, y podría así ser explicada en base a las neuronas-espejo; a modo de curiosidad de la historia del pensamiento quedarían ya las teorías clásicas de la filosofía moral, como el cálculo del mayor bien común que quiere el utilitarismo, la aspiración a la felicidad planteada por Aristóteles, o la búsqueda del placer que defienden los hedonistas. Si se cumplen las expectativas de la neurología, así como las posturas radicales de algunos neurólogos entorno a la cuestión de la conciencia o el libre albedrío, la filosofía en su conjunto, pero muy especialmente la filosofía moral, habrían de ser abandonadas en favor de una concepción de la normatividad que tendría su fundamento en aspectos fisiológicos y estructurales del cerebro humano.

Afortunadamente, la discusión va mucho más allá, y ha permitido a la filosofía práctica conocerse mejor a sí misma, lo cual es una ventaja nada despreciable. Constituye un error afirmar que el fundamento de la ética se encuentra en un campo diferente al de la filosofía. En todo caso, unos estudios pormenorizados de los procesos cerebrales podrían detallar cómo actúa de hecho el cerebro humano cuando se encuentra en una situación determinada, y así tendríamos una idea de cuáles son las bases cerebrales sobre las que se sustentan los actos o las decisiones humanas. Pero basar y fundamentar no son una y la misma cosa, sino que más bien pertenecen a campos diferentes del conocimiento humano. Así pues, mientras que

3 Adela CORTINA, “Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?”, *Isegoría*, 42 (enero-junio 2010) 131.

la respuesta de las ciencias empíricas a la pregunta sobre el por qué de ciertos sucesos es una respuesta causal (en el sentido de que debe existir una causa física que los inicie o que dé cuenta de ellos), la respuesta sobre el por qué de ciertas posturas éticas ante sucesos del mundo no hace referencia a causas físicas, por lo que no puede ser explorada desde el ámbito de las ciencias, sino que su objeto es la explicación de la conveniencia o no de adoptar una cierta decisión ante una cuestión moral, usando para ello términos y estructuras racionales. En otras palabras, no existe una explicación causal física sobre por qué es bueno o malo esto o aquello, sino que la respuesta a esta pregunta depende de un diálogo, ya sea éste interno o con otros, llevado a cabo en el terreno de la argumentación razonada de las posturas.

A pesar de este panorama tan contrario a lo que los filósofos han entendido tradicionalmente por ética, existe un grupo diferente de pensadores que, reconociendo la importancia de la neurología en la comprensión de la mente humana, se sitúan en posiciones muy lejanas al determinismo y de la negación de la conciencia y del “yo”. Entre ellos destaca por su clarividencia K. Evers, cuyas conclusiones están en la órbita de las del eminente científico J.-P. Changeux. Para Evers, que diferencia entre *neuroética aplicada* (cuestiones éticas que aparecen en el transcurso de una investigación científica con cerebros humanos) y *neuroética fundamental*, dice de ésta última que:

“consiste en interrogarse acerca de la manera en que el conocimiento de la arquitectura funcional del cerebro y de su evolución puede mejorar nuestra comprensión de la identidad personal, de la conciencia y de la intencionalidad, lo que también incluye nuestra comprensión del desarrollo del pensamiento moral y del juicio moral”⁴.

En este punto se dan la mano la filosofía y la neurociencia. La neuroética fundamental planteada por Evers puede constituir un buen punto de partida para los propios filósofos de la moral. Si bien no habrá nunca una correspondencia causal entre cómo funciona la mente humana y cómo debemos llevar a cabo nuestros juicios de valor, tampoco es cierto que la primera no influya sobre la segunda. Es decir, el conocimiento exacto y riguroso de la arquitectura cerebral humana es condición *sine qua non* para el establecimiento de normas morales universalizables. La filosofía occidental, sobre todo desde la modernidad, ha tratado de argumentar en favor de la tesis de que todos los seres humanos razonamos según los mismos patrones lógico-epistemológicos; la realidad, sin embargo, se ha mostrado ajena a esta idea de *la razón universal*. No obstante, a nadie se le escapa que, con los conocimientos de que disponemos hoy por hoy en el campo de la genética, la variabilidad *de facto* entre unos individuos y otros es tan insignificante que muchas veces acabamos pensando que lo verdaderamente asombroso es que nos mostremos tan diferentes y singulares en nuestro día a día. Pero ahondando un poco más en esa manifiesta igualdad genética, y observando cómo todas las sociedades hemos sido capaces de dotarnos de lenguas, estructuras familiares, religiones y, por supuesto, códigos morales, es inconcebible pensar que todo ello

⁴ Katinka EVERS, K., *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Buenos Aires, Katz, 2010, p.28.

sea una convergencia natural, un producto del azar. En contraposición a esto, las pruebas neurológicas parecen indicar que, efectivamente, todos los cerebros humanos trabajan de la misma forma, que sus estructuras son iguales y que, por tanto, su arquitectura mental debe ser muy parecida. Las diferencias morales entre varios grupos humanos podrían ser explicadas de forma cultural, pero no de forma biológica. La neurología viene a decirnos que existe la posibilidad de entendimiento entre culturas gracias a la similar arquitectura mental de todos los individuos de la especie y que, por tanto, una ética universalmente comprensible es posible. Algunos hablan incluso de la existencia de una ética de mínimos humana semejante al lenguaje universal que postuló Chomsky. Sin duda, la neuroética posee muchas lagunas explicativas; a pesar de ello, la alianza entre neurología y filosofía puede ser verdaderamente fructífera para el desarrollo de una normatividad menos dependiente de las singularidades locales y más cercana al entendimiento mutuo y la convivencia pacífica y tolerante. Para que esto llegue a buen puerto hace falta una dosis de voluntad.

CONCLUSIONES

Las ciencias, dada su naturaleza, no pueden ser fundamento de la ética, sino únicamente mostrar cuáles son sus bases biológicas. Al mismo tiempo, el rechazo de algunos sectores de la filosofía hacia las neurociencias puede ser contraproducente en tanto que esas mismas neurociencias están despejando los caminos que conducen al “entendimiento del entendimiento” humano, diferenciando entre lo particular y culturalmente heredado, y lo universal o común al género humano, las líneas maestras sobre las que discurren todos los razonamientos posibles.

En tanto que acercamiento y búsqueda de lo común del ser humano, me parece primordial que filosofía y neurociencia se acerquen y trabajen en conjunto. En lo que respecta a fundamentación y prescripción, las ciencias ni pueden ni deben tratar de suplantar un proceso de instauración racional de normas por un supuesto proceso de naturalización (o más bien reduccionismo) sin que en él medien la crítica razonada y el diálogo intercultural. Por todo ello, la colaboración entre filósofos y científicos es esencial tanto para el conocimiento de lo que hay de común en el ser humano, como para la elaboración de directrices éticas universalizables.

APÉNDICE: UN POSIBLE ESQUEMA DE TRABAJO PARA UNA FUNDAMENTACIÓN NATURAL DE LA ÉTICA

1- La realidad de un mundo globalizado, o en proceso de globalización, exige también una ética con un potencial alcance global.

2- Además de tener alcance global, también debe tener validez universal (se ha de intentar que sea una ética aplicable a (o sostenible por) todo individuo de toda cultura posible, que pueda ser comprendida, aceptada e interiorizada por cualquiera sin detrimento de su propia cultura). Si queremos avanzar hacia un nuevo escenario en el que exista una ética de alcance global, es imprescindible

adoptar un punto de vista integrador de las culturas, sobre todo en el terreno de la justificación.

3- Una ética global no puede tener una justificación (o fundamentación) local. El racionalismo occidental, muchas veces considerado como la clave de bóveda de los sistemas éticos más avanzados, ha de ser superado y observado como un punto de vista más. No debemos caer en la defensa de tesis relativistas, sino situarnos *a priori* en un sano escepticismo superable sólo tras un diálogo, en el cual el racionalismo tome parte sin tener que ser necesariamente juez, como ha venido siéndolo.

4- En un diálogo la pieza clave es el *logos*, sobre el que se tienen que poner de acuerdo dos o más partes. Un diálogo intercultural es, hoy por hoy, una utopía. Existen impedimentos físicos, tales como la imposibilidad de tomar en consideración todas y cada una de las propuestas: la exhaustividad no puede ser un rasgo característico del diálogo intercultural. Sin embargo, éste no es imposible desde un punto de vista teórico, siempre que supongamos que: a) no existe inconmensurabilidad entre las lenguas ni entre las culturas, b) existen unos presupuestos morales básicos que toda cultura trata de satisfacer (paz, libertad, etc.), y c) la cultura no determina la acción humana, sino que la constriñe, de modo que naturaleza y cultura son un continuo interdependiente, entendiendo a la vez que toda cultura posible tiene un sustrato común, que es el ser humano.

5- Una estrategia para una ética global es trazar una ética de mínimos atendiendo a todas las morales existentes y extrayendo (muchas veces tras interpretación y diálogo) los elementos comunes a todas ellas. El problema es que es posible que esta labor resulte improductiva a fuerza de interpretativa e ingente. Se podría proponer el camino inverso y estudiar sus resultados. Para ello, sería recomendable buscar una herramienta que nos acerque a la conducta moral humana directamente, saltándonos el paso intermedio del diálogo intercultural. La idea es que, conocida primero la conducta moral humana en aspectos generales, estos resultados sirvan como base para el conocimiento de las culturas y para el posterior diálogo. Hablar de una ética sin moral no implica olvidar la importancia de la moral, entendida ésta como una generalización de las morales concretas. También hay que tener cuidado en este punto y no acabar dando explicaciones conductistas del ser humano: el horizonte ha de ser siempre que el ser humano es naturaleza y cultura a la vez.

6- Aunque la construcción de una ética global implica un diálogo intercultural, esto no significa que para conocer y comprender el fenómeno moral propiamente humano sea necesario el diálogo: a partir de un diálogo intercultural se pretende llegar a conclusiones justificadas razonadamente y, si se dan las condiciones precisas, éstas serán universalizables, mientras que conocer y comprender el funcionamiento de los seres humanos es extraer de ellos lo común, y ésa es una labor descriptiva que tiene que correr a cargo de las ciencias naturales. Sin embargo, de esas descripciones pueden sacarse conclusiones útiles para el ulterior diálogo intercultural.

7- La pretendida fundamentación de la ética en las neurociencias presenta varios problemas: a) incurre en la falacia naturalista sin encontrar una solución satisfactoria, b) son los mismos científicos los que extraen unilateralmente las

interpretaciones de sus resultados, una tarea que debería estar abierta a la crítica, sobre todo la filosófica; por tanto, presentar las conclusiones que extraen los científicos cognitivos como las únicas interpretaciones posibles de los resultados obtenidos les resta credibilidad, y c) los resultados de las pruebas científicas en este campo nunca son concluyentes, pues es una falacia hablar de mapas del pensamiento hoy por hoy con la tecnología que tenemos, sino que habría que hablar más bien de mapas de actividad cerebral, los cuáles constituyen indicios, y no pruebas en sentido estricto (es decir, no existe una pretendida cesura mente/cerebro, ni tampoco una identificación plena entre unos procesos y otros, por lo que constituye una temeridad hablar de conclusiones normativas a partir de resultados físico-químicos).

8- Sin embargo, ello no quiere decir que hayamos de darle la espalda a las ciencias cognitivas: considero que los filósofos que se dedican al campo de la fundamentación de la ética, y más aún a los que tienen pretensiones universales, deberían trabajar codo con codo con estos científicos. Al menos, los resultados de las ciencias pueden servir como marco que fije los límites de la exigencia de una ética de mínimos: la tarea es siempre obtener el mayor número de puntos comunes entre las culturas con el mínimo coste o pérdida de identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BILBENY, Norbert, *Ética intercultural*, Madrid, Plaza y Valdés, 2012.
- BONETE, Enrique, *Neuroética práctica*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2010.
- CHANGEUX, Jean-Pierre, *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- CORTINA, Adela, - "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?", *Isegoría*, 42 (enero-junio 2010) 131.
- *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011.
- EVERS, Kathinka, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- ILLES, Judy, "Neuroethics in a new era of neuroimaging", *American Journal of Neuroradiology*, vol. 24, nº 9 (2003) 1739-1741.
- ROSKIES, Adina L., "Neuroethics for the new millenium", *Neuron*, 35 (2002) 21-23.

APORTACIONES A LA NEUROÉTICA DE LOS ANTECEDENTES FILOSÓFICOS DE LA RELACIÓN EMOCIÓN-RAZÓN¹.

DANIEL VTE. PALLARÉS-DOMÍNGUEZ
Universitat Jaume I de Castellón

INTRODUCCIÓN

Desde su nacimiento en el año 2002, la neuroética ha sido considerada como mínimo de dos maneras, o bien como ética aplicada y parte de la Bioética, o bien como una nueva perspectiva². Algunas de las clasificaciones más estudiadas, como la de A. Roskies³ o A. Cortina⁴, distinguen entre «ética de la neurociencia» y «neurociencia de la ética», y si bien la consideración de los factores éticos en el desarrollo de las neurociencias es importante, parece que han cobrado mayor relevancia los aspectos referidos al estudio de la moral desde los parámetros neurales, en lo que se refiere principalmente a: relación cerebro – mente⁵, libertad-determinismo⁶ o la existencia de las intuiciones morales⁷. Desde una posición más determinista, algunos autores han tratado la supuesta primacía de la racionalidad del consecuencialismo frente al deontologismo⁸, la concepción de la libertad como una ilusión⁹ e incluso el intento de fundamentar la moral en el cerebro¹⁰.

1 Este artículo y los contenidos tratados en él derivan de la realización de un trabajo de fin de máster, con el título «Un acercamiento crítico al tratamiento de las emociones en neuroética» perteneciente al Máster interuniversitario en Ética y Democracia, impartido por la Universidad de Valencia y la Universitat Jaume I de Castellón, defendido el 12 de Diciembre de 2011.

2 Cf. William SAFIRE, “Visions of a New Field of Neuroethics”, en: Stephen J. MARCUS (ed), *Neuroethics: Mapping the Field*, New York, Dana Press, 2002, p. 5.

3 Adina ROSKIES, “Neuroethics for the new millenium”, *Neuron*, 35 (2002) 21-23.

4 Adela CORTINA, “Neuroética: ¿ética fundamental o ética aplicada?”, *Diálogo Filosófico*, 80 (2011) 205-224.

5 Cf. Antonio DAMASIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Destino, 2011.

6 Cf. Kathinka EVERS, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Madrid, Katz, 2010

7 Cf. Marc HAUSER, *La mente moral*, Barcelona, Paidós, 2008.

8 Cf. Joshua GREENE, “The Secret Joke of Kant’s soul”, en *Moral Psychology*, 3 (2008) 35-79.

9 Cf. Francisco RUBIA, *El fantasma de la libertad*, Barcelona, Crítica, 2009.

10 Cf. Michael GAZZANIGA, *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 14-15; Cf. Vilanayur RAMACHANDRAN, *Los laberintos del cerebro*, Madrid, La liebre de marzo, 2008; Cf. Vilanayur RAMACHANDRAN, *Lo que el cerebro nos dice: los misterios de la mente humana al descubierto*, Barcelona, Paidós, 2012.

Algunas de las preguntas y los temas de estudio de la neuroética no son nuevos, sino que han sido estudiados por la Filosofía a lo largo de su historia. Teniendo como objetivo la investigación del papel crucial de las emociones y los sentimientos en el procesamiento cerebral, se va a señalar a continuación una serie de paralelismos entre lo que ya descubrieron importantes filósofos sobre este tema y lo que las actuales investigaciones sobre procesamiento emocional desvelan a raíz de las técnicas de análisis cerebral, estableciendo dentro de lo posible una relación entre la parte filosófica y la parte neurocientífica.

REFERENTES FILOSÓFICOS PARA UNA PROPUESTA NEUROÉTICA

A) EL CARÁCTER EN ARISTÓTELES

La ética aristotélica tiene en cuenta toda la dimensión vital que supone la construcción del carácter, el *ethos*, por lo que para comprender la vinculación entre emoción y razón es necesario comprender cómo la virtud influye en nuestro modo de ser. Para Aristóteles, la virtud es un hábito¹¹, y su naturaleza es el término medio. Así lo expresa en *Ética a Nicómaco*: «Es por tanto la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidirá el hombre prudente»¹². De estas palabras se desprende que la virtud y el punto medio van de la mano, pues es virtuoso aquel que no desvirtúa sus pasiones ni por exceso ni por defecto, sino que utiliza la razón para no perder el control y poco a poco transformar ese punto intermedio en un hábito.

Siguiendo este razonamiento se puede apreciar que el objetivo de la razón no es anular los sentimientos, sino mediarlos, transformándolos en algo más moderado. Para alcanzar ese punto medio virtuoso no sólo es necesario que el componente racional actúe sobre el componente emocional, sino también la prudencia, que junto con la sabiduría forman parte del alma racional¹³. La prudencia es un conocimiento práctico, orientado a la acción y a los objetos de deliberación, es la virtud del hombre sensato e indispensable para la constitución de virtudes morales¹⁴.

Por otro lado, siguiendo con el objetivo de establecer paralelismos entre la neuroética y la filosofía, hay que destacar que algunos autores apuntan a que mediante las neurociencias se puede acceder al fundamento y explicación de la naturaleza humana¹⁵, una posición que no está carente de errores de fundamentación¹⁶. Aunque desde una perspectiva crítica no somos partícipes de esta idea, sí que compartimos ideas más parciales de otros autores, como A.

11 ARISTÓTELES, *Et. Nic.*, II, 1105b.

12 *Ibid.*, II, 1107a.

13 *Ibid.*, VI, 1140b.

14 Cf. Joseph MOREAU, *Aristóteles y sus escuela*, Buenos Aires, EUBA, 1979, p. 205.

15 Cf. Francisco MORA, *Neurocultura, una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza, 2007, p. 159.

16 Cf. Thomas FUCHS, "Ethical issues in neuroscience", *Current Opinion in Psychiatry*, 19 (2006) 600-607; Cf. Adela CORTINA, *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 205-224.

Damasio o M. Hauser, quienes se posicionan a favor de que los juicios morales están mediados en gran medida por las emociones. Que estén mediados no significa que condicionen únicamente los juicios morales, como entiende Greene al referirse a los «dilemas morales personales e impersonales»¹⁷, sino que la disciplina de los sentimientos lleva al ser humano hacia una sensibilidad moral, siendo la conducta moral el resultado de esa sensibilidad¹⁸.

B) APETITOS Y EMOCIONES EN SPINOZA

La filosofía de Spinoza se plantea para entender la personalidad humana en el contexto de una síntesis armónica entre afectos y razón, entendiendo que alma y cuerpo se complementan en el proceder humano¹⁹. En su obra *Ética demostrada según el orden geométrico*, establece en su tercera parte, lo que podríamos calificar como una auténtica teoría psicológica de las emociones. El deseo, como esencia del cuerpo humano, da aspiraciones y ambiciones a éste, y permite que se relacione con otros cuerpos, y el alma es la que forja una idea de estas emociones y les da un nombre²⁰.

Spinoza propone entender las emociones del alma para así poder dar cuenta de la dimensión afectiva del ser humano, dándole en última instancia su gobierno a la razón, sin cambiar los hechos, mas sí nuestra forma de apreciarlos. Esta es una de las principales diferencias con la una buena parte de la neurociencia moderna, la cual sustrae la base racional a los circuitos cerebrales de los sistemas evolutivos más antiguos que procesan la emoción “bulbo olfatorio, sistema límbico, rinencéfalo”²¹.

Spinoza distingue entre acciones y pasiones según el proceso de formación de cada una. Las primeras son aquellos actos causados sólo por el alma, sin ninguna causa exterior, se forman a partir de una idea adecuada. Las pasiones en cambio, deben su formación a causas externas o a una idea inadecuada, y disminuyen la fuerza de actuación. Así lo explica en su Proposición III de la *Ética demostrada según el orden geométrico*: «Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas»²². Pero no concibe las pasiones como algo que hay que desterrar, ni tampoco trata por tanto de anular los afectos, sino de transformar la idea de los mismos, objetivo éste básico de la ética²³.

17 Joshua GREENE, “From neural ‘is’ to moral ‘ought’: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?”, *Nature Reviews Neuroscience*, 4 (2003), 847-850.

18 Cf. Victoria CAMPS, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011, pp-50-54.

19 Cf. Manuel GARRIDO, “Análisis Sumario de una Obra Maldita”, en: Baruch de SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 12.

20 Cf. Victoria CAMPS, *El gobierno de las emociones*, op.cit., p. 66.

21 Daniel GOLEMAN, *Inteligencia Emocional*, Barcelona, Kairós, 2009, p. 48.

22 Baruch de SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007, 208.

23 Cf. Victoria CAMPS, *El gobierno de las emociones*, op.cit., pp. 67-70.

En efecto, los afectos en sí no son buenos o malos, nos sobrevienen sin poder evitarlo, son «afecciones del cuerpo»²⁴, pero lo que sí está a nuestro alcance sería la forma de controlarlos. En su proposición XV los califica como «alegres» y «tristes», según aumenten o disminuyan nuestra fuerza para actuar²⁵. Pero hay que tener en cuenta que no todos los seres humanos experimentamos los afectos de igual modo, por lo que pueden ser vistos como un obstáculo para la vida en sociedad y la organización política “negativos” o como algo positivo para la convivencia alegres. De esta forma la ley del *conatus* se extiende a la sociedad y al Estado, de forma que el deseo de supervivencia del organismo se extiende al deseo de vivir socialmente en concordia²⁶.

Bajo una perspectiva neurocientífica, la ley del *conatus* de Spinoza coincide ampliamente con el largo proceso de regulación vital que empieza con los cambios químicos homeostáticos y culmina con las emociones, regido todo por el organismo. El cuerpo produce una serie de ajustes adaptativos que conducen a los cambios en la circuitería cerebral, conformando así la base de los sentimientos, desde lo simple a lo complejo, pudiendo establecer así la siguiente relación gradual: Instinto < Sensación < Emoción < Sentimiento.

Nuestros organismos pueden producir reacciones ventajosas que conducen a buenos resultados sin decidirlo, influyendo así en nuestro equilibrio fisiológico. Los principales centros de ejecución emocional establecen patrones específicos de comportamiento corporal²⁷. Y por lo tanto, emoción y sentimiento se convierten en agentes indispensables en el proceso de razonar, ya que es por ellos y a través de los mecanismos que los gestionan, por los que se acumulan la experiencia personal y formamos categorías a partir del conocimiento que almacenamos en relación con nuestro proceso vital²⁸. Son agentes porque, al igual que percibió Spinoza, nos impulsan a actuar. Si bien no podemos tener un control sobre todos, sí que podemos moderar o controlar la fuerza o el impulso que nos ejercen para realizar una acción.

C) IMPRESIONES E IDEAS EN HUME

El proceso de conocimiento de la realidad que expuso Hume en *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, tiene dos componentes esenciales, las impresiones y las ideas. Así lo expresa en la sección segunda de su obra:

Con el término impresión, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o

24 Baruch de SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op.cit. p. 200.

25 Ibid., p. 216

26 Cf. Victoria CAMPS, *El gobierno de las emociones*, op.cit., pp. 71-81.

27 El sistema límbico, la corteza cingulada anterior y la amígdala son las zonas principales de intervención en las emociones primarias. Pero estas estructuras necesitan de las cortezas prefrontales y somatosensoriales para la producción de respuestas y la gestión de emociones secundarias. Para una mejor comprensión de las estructuras de la gestión emocional ver Antonio DAMASIO, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 167-190.

28 Cf. Antonio DAMASIO, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos ideas y el yo?*, Barcelona, Destino, 2010, pp. 177-178.

*deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados*²⁹.

En efecto, a partir de las impresiones del cuerpo, la mente elabora ideas, que se combinan por reglas de asociación, y son precisamente las ideas quienes dan nombre a las sensaciones. La causalidad, como regla de asociación, contribuye al conocimiento científico, pero no atribuye la causalidad a los hechos en sí como algo ajeno a nosotros y que no podemos controlar, sino que esa causalidad reside en la forma en que nosotros relacionamos los hechos, procede así de la costumbre y no de la razón³⁰.

Aplicado a la moral por tanto, el pensamiento racional puro no es posible en la valoración de las acciones humanas. La moralidad consiste a juicio de Hume, en relaciones entre personas, y debido a ello existe una conexión interna entre ciertos comportamientos y nuestra aprobación de los mismos. Lo que nos une es un sentimiento de simpatía, es ahí donde reside la aprobación o desaprobación de una acción. De esta forma la teoría moral de Hume no consiste en rebatir las pasiones sino que descansa precisamente en ellas, pero modulándolas para una vida social justa³¹.

El modo de conocer la realidad que propuso Hume en su momento no se diferencia tanto de los avances neurocientíficos, siempre que se cambie la palabra impresión por imagen, y se cambie el enfoque de investigación no sólo hacia el conocimiento del medio sino de las emociones internas del ser humano. Además el sentimiento reflexivo humeano, si lo enfocamos al plano de la neuroética actual, sería una percepción pensada de las sensaciones corporales, que también podemos simpatizar con los demás.

Para establecer puentes de relación entre el pensamiento de Hume y los descubrimientos neurocientíficos actuales, es necesario tener en cuenta una de las definiciones más completas de emoción, proporcionada por A. Damasio:

*Las emociones son programas complejos de acciones, en amplia medida automáticos, confeccionados por la evolución. Las acciones se complementan con un programa cognitivo que incluye ciertas ideas y modos de cognición, pero el mundo de las emociones es el amplia medida un mundo de acciones que se llevan a cabo en nuestro cuerpo (...)*³².

Según esta definición, las emociones incluyen un componente racional en su procesamiento, y que tienen una base corporal sensitiva. Una sensación sería una percepción mixta de aquello que ocurre en nuestro cuerpo y en nuestra mente cuando manifestamos emociones. Las impresiones e ideas de Hume para el conocimiento de la realidad tienen mucho que ver con la forma en que una emoción se lleva a cabo según la definición de Damasio, pues es la imagen de un objeto o un acontecimiento presente o pasado lo que nos lleva a una emoción.

²⁹ David HUME, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1981, p. 33.

³⁰ Cf. Victoria CAMPS, *El gobierno de las emociones*, op.cit., pp. 89-94.

³¹ *Ibid.*, pp. 95-100.

³² Antonio DAMASIO, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos ideas y el yo?*, op.cit., p. 175.

Una emoción no es sólo una serie de cambios fisiológicos³³, ya que esos cambios se deberán a una serie de imágenes que tendrá significados diferentes para diferentes personas, en función de sus experiencias y referencias previas. De hecho, el sustrato de los sentimientos en el cerebro se halla en las regiones donde se forman las imágenes, el tronco encefálico superior y la corteza cerebral.

Siguiendo con este razonamiento, el hecho de que las emociones dependan en gran medida de las imágenes, y éstas a su vez de nuestra experiencia vital, sugiere que existirán muchos componentes emocionales que pueden ser aprendidos “cultural o educativamente”. De esta forma se podrían destacar, por un lado, las emociones de fondo, similares a los estados de ánimo pero con una región temporal más corta, ya que la identificación con el estímulo es más larga. Por otro lado, las emociones sociales: su funcionamiento fisiológico es parecido a los demás pero su desarrollo evolutivo es diferente. Por ejemplo la admiración y la compasión, pueden llegar a incorporar principios morales y formar una base de sistemas éticos.

D) ORTEGA Y GASSET: LA RAZÓN VITAL

Para Ortega el fenómeno vital humano tiene dos caras, una biológica y otra espiritual, que actúan como fuerzas distintas, lo hacen entre ellas como dos polos de atracción antagónica. A pesar de ello las funciones espirituales o de cultura son a la vez funciones biológicas. Llegamos por tanto a una interrelación antagónica, pero que a la vez permanecen en constante unión, así lo indica el filósofo, mediante el doble imperativo de cultura y vida³⁴.

La realidad radical es por tanto para Ortega nuestra vida, la de cada uno en particular. Una realidad que es diferente tanto a la concepción realista como a la idealista. Si llevamos su concepto de filosofía “*logos* y *aletheia*” hasta sus últimas consecuencias, se supera la mera descripción de la vida que ya había hecho la fenomenología, y se llega a una nueva concepción ontológica, una teoría sobre la vida, expresada como realidad radical. El filósofo no va en contra de la razón sino del racionalismo, y no va en su contra porque sea racional, sino por su forma de serlo, al margen de la vida³⁵.

El raciovitalismo del que nos habla Ortega no es sino lo que gran parte de la neurociencia actual se está planteando en la relación razón-emoción. Sin duda alguna los sentimientos son una de las partes más importantes de esa vida que reivindica el filósofo con el doble imperativo.

Así, los sentimientos surgen de un conjunto cualquiera de reacciones homeostáticas, siendo el resultado de un doble procesamiento, el que se realiza a

33 Dentro de nuestro cuerpo, fisiológicamente la amígdala envía señales al hipotálamo y al tronco encefálico y se producen varias acciones al mismo tiempo. El ritmo cardíaco se modifica, la presión arterial, la respiración, la contracción del intestino, además los vasos sanguíneos de la piel se contraen y se segrega cortisol a la sangre preparando al cuerpo para un consumo adicional de energía. *Ibid.*, pp. 178-186.

34 Cf. José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Austral, 2010, p. 101.

35 *Ibid.*, pp. 113-125.

partir de una percepción corporal y el que se realiza a partir de un estado mental, traduciendo en patrones neuronales el curso vital del ser humano. Bien es cierto que este doble procedimiento no es lo mismo que el doble imperativo orteguiano, pero sí que comparten las características de tener una parte física y una parte mental en ambos casos. Los sentimientos son así metarrepresentaciones de nuestro propio proceso mental³⁶, ya que las percepciones a partir de las cuales se forman tienen lugar en los mapas corporales del cerebro. Por tanto el origen de dichas percepciones es claro, existe un punto cardinal, el cuerpo, y muchas partes de dicho punto que se convierten en mapas por varias estructuras cerebrales. Así, los sustratos de los sentimientos van a depender de la forma en cómo cartografiemos muchos aspectos de nuestros estados corporales

El diseño del proceso vital en un organismo con cerebro complejo, es decir, la homeóstasis, implica reacciones vitales generadas automáticamente y reacciones innatas reguladoras que vuelven más fácil el proceso vital, y por último la naturaleza del medio neural en la que todas las estructuras y procesos se cartografían. Aquello que para Ortega era la razón vital necesaria, es para la neuroética la supervivencia óptima en base al proceso de sentir en las diferentes representaciones vitales.

Que Ortega reivindique un concepto de razón integrado en la parte más profunda del ser humano es algo que la neuroética debería ver sin duda como algo muy positivo a raíz de los recientes descubrimientos. Una señal emocional aumenta la calidad de un razonamiento, ya que centra su atención en determinados aspectos sentientes del mismo, y además produce determinadas alarmas que se relacionan con las opciones de acción que pueden llevarnos a resultados negativos y positivos. Es decir, una emoción asociada a una experiencia pasada produce señal o pauta de actuación que si bien no limita, reduce el campo de acción en la toma de decisiones. No obstante una señal emocional no es nunca un sustituto de un razonamiento adecuado, aunque se complementa a éste y lo acelera, porque evita muchos pasos intermedios y permite que la acción se acople a la experiencia previa.

CONCLUSIONES

Desde una perspectiva interdisciplinar, en el intento de delimitar el marco de estudio de la neuroética, se deben tener en cuenta las dos fuentes principales que la alimentan, las estructuras socioculturales por un lado y las neuronales por otro, trabajando conjuntamente para que así se puedan descifrar las conexiones causales entre ellas, concibiendo al ser humano como «epigenéticamente proactivo»³⁷.

Intentar abordar las cuestiones fundamentales que se ha planteado la Filosofía hasta hoy, es impensable sin tener en cuenta la estrecha vinculación entre emoción-razón, y tampoco desde una posición neuroesencialista o determinista. Además de una clarificación terminológica, se necesita tener en cuenta las

36 Cf. Antonio DAMASIO, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op.cit., pp. 97-103.

37 Kathinka EVERS, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, op.cit., p. 20.

aportaciones que muchos filósofos hicieron sin necesidad de las herramientas de estudio actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. [Primera Edición en 1949. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías.]
- BONETE Enrique, *Neuroética práctica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010.
- BONETE Enrique, "Neuroética", *Diálogo filosófico*, 80 (2011) 172-204.
- CAMPS Victoria, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.
- CORTINA Adela, "Neuroética: ¿ética fundamental o ética aplicada?", *Diálogo Filosófico*, 80 (2011) 205-224.
- CORTINA Adela, *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011.
- DAMASIO Antonio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2010.
- DAMASIO Antonio, *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, Barcelona, Destino, 2010.
- DAMASIO Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Destino, 2011.
- EVERS Kathinka, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*, Madrid, Katz, 2010. [Primera edición en 2009: *Neuroéthique. Quand la matière s'éveille*, Luxemburgo, Odile Jacob. Traducción de Victor Goldstein].
- FUCHS Thomas, "Ethical issues in neuroscience", *Current Opinion in Psychiatry*, 19 (2006) 600-607.
- GARRIDO Manuel, "Análisis Sumario de una Obra Maldita", en: Baruch de SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, pp. 9-19.
- GAZZANIGA Michael, *El Cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006. [Primera edición en 2005: *The Ethical Brain*, New York, Dana Press. Traducción de Marta Pino Moreno].
- GREENE Joshua, "From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?", *Nature Reviews Neuroscience*, 4 (2003) 847-850.
- GREENE Joshua, "The secret Joke of Kant's soul", *Moral psychology*, 3 (2008) 35-79.
- GOLEMAN Daniel, *Inteligencia Emocional*, Barcelona, Kairós, 2009. [Primera edición en 1996: *Emotional Intelligence*. Traducción de David González Raga y Fernando Mora].
- HAUSER Marc, *La mente moral*, Barcelona, Paidós, 2008. [Primera edición en 2006: *Moral Minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*, New York, HarperCollins Publishers. Traducción de Miguel Candel].
- HUME David, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1981. [Título original: *Enquiry concerning the human Understanding*. Traducción, prólogo y notas de Jaime Salas Ortuela.]

- MORA Francisco, *Neurocultura, una cultura basada en el cerebro*. Madrid, Alianza, 2007.
- MOREAU Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979 [Primera edición en 1962: *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, París. Traducción de Marino Ayerra].
- NORTHOFF George, "What is neuroethics? Empirical and theoretical neuroethics", *Current opinion in psychiatry*, 22 (2009) 565-569.
- ORTEGA Y GASSET José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Austral, 2010. [Primera edición en 1938. Introducción de Manuel Granell].
- RAMACHANDRAN Vilanayur, *Los laberintos del cerebro*. Madrid, La Liebre de marzo, 2008. [Primera edición en 2003: *The Emerging Mind*, Great Britain, Profile Books Ltd. Traducción de Fernando Pardo].
- RAMACHANDRAN Vilanayur, *Lo que el cerebro nos dice: los misterios de la mente humana al descubierto*, Barcelona, Paidós, 2012 [Traducción de Juan Soler Chic].
- ROSKIES Adina, "Neuroethics for the new millennium", *Neuron*, 35 (2002) 21-23.
- RUBIA Francisco, *El fantasma de la libertad*, Crítica, Barcelona, 2009.
- SAFIRE William, "Visions of a New Field of 'Neuroethics'", en: Stephen J. MARCUS (ed.), *Neuroethics: Mapping The Field*, New York, Dana Press, 2002, p. 5.
- SPINOZA Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007. [Traducción, Introducción y notas de Vidal Peña García. Notas y epílogo de Gabriel Albiac.]

LA NECESIDAD DEL FILÓSOFO COMO PROFESIONAL DE LA ÉTICA APLICADA: MEDIACIÓN FAMILIAR

NICOLÁS PAZ ALCALDE

¿Para qué sirve la filosofía? Ésta es una de esas preguntas eternas en torno a una actividad humana que nos ha acompañado durante siglos. Pero, hoy además, es una pregunta no sólo circunscrita al ámbito más elevado de la filosofía, a sus salones académicos y sus aulas magnas. Hoy la pregunta no es metafísica sino carnal: ¿en qué puede trabajar el filósofo?, ¿cuál es su ámbito profesional más allá de la docencia? Y digo más allá de la docencia porque la filosofía no puede ni debe autojustificarse en un círculo sin propósito ni sentido externo que sólo aspire a producir estudiantes de filosofía que enseñen esa misma filosofía aprendida. Porque entonces se convertiría en un conocimiento muerto, ajeno al corazón y la mente de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo.

Aprender a pensar, a hacer las preguntas correctas, a acercarse al conflicto como una oportunidad, a cuestionar la posición propia, el dogma actual, los mitos nuevos y antiguos, a resolver los conflictos abarcándolos desde una perspectiva global, humana, con todas sus aristas y matices, sin desdeñar la complejidad de los problemas, sin huir de ellos ni reducirlos a categorías asequibles; aprender a reflexionar sobre el propio lenguaje que encierra nuestro pensamiento, cuestionándolo, mejorándolo, afilándolo como una navaja *ockhamiana*; aprender a confiar en el proceso, en la sabiduría, en la capacidad del ser humano...todo eso se enseña y se aprende en una facultad de filosofía. Estas piedras son testigo de ello.

Los profesionales, sea cual sea su campo o disciplina, poseen un conocimiento especializado pero sobre todo unas habilidades, unas aptitudes y unas actitudes hacia el trabajo que desempeñan. Son artesanos de su saber y de su saber-hacer. El filósofo también. El filósofo es, entre otras muchas cosas, un maestro axiológico, un profesional de la ética aplicada. Si hay una disciplina en la que el filósofo es un especialista es ésta. Especialista en universalidades. Las ciencias positivistas han realizado una simplificación de lo real, no planteando los problemas últimos de la naturaleza y el hombre, eludiendo el reto al que la filosofía ha seguido enfrentándose aún a riesgo de su propia denostación científica.

La ética se ha convertido así en un campo que la sociedad tecnocrática, encerrada en la lógica absolutista de la supuesta efectividad al margen de los valores, ha pretendido arrinconar en el cajón de las quimeras quijotescas.

Pero es esta misma pretensión la que ha demostrado que la ética es hoy más necesaria que nunca. Hoy, que se tambalean los pilares económicos y políticos de nuestras sociedades europeas, constatamos que la ética no era sólo un adorno folclórico sino el conocimiento que nos puede salvar si aspiramos a seguir perteneciendo a un mismo género humano. La ética es el páramo de la libertad. Si reducimos las personas, sus vidas y sus conflictos a las categorías de paciente o cliente, culpable o víctima...¿Cómo podremos salvar al hombre? Sin libertad el hombre no es hombre.

La sociedad ha pretendido reducir los problemas éticos de los seres humanos a problemas psicológicos, médicos o legales, en el sentido positivista más estricto. Sin embargo, la incapacidad de estos ámbitos para resolver con verdadera efectividad ciertos conflictos que, por su naturaleza misma, responden a un dilema moral demuestra que necesitamos abordar estos asuntos en su auténtica dimensión ética. A los que esgrimen que la filosofía no es útil, no sirve para nada, no es efectiva hay que gritarles con la fuerza del conocimiento y la convicción de la verdad que muchos de los problemas del hombre y la naturaleza que nuestro tiempo no es capaz de resolver son problemas éticos y que haber renunciado a la filosofía y a sus filósofos es habernos condenado quizás a no poder resolverlos.

Porque, ¿es posible enfrentarse a los problemas éticos sin abordarlos desde la propia ética y sin tener en cuenta a los profesionales de la misma? Eso parece intentar nuestro tiempo, huyendo del dilema moral y convirtiéndolo en patología psicológica, síntoma médico, resolución judicial o asunto económico. Evitar abordar la verdadera naturaleza del problema reduciéndolo a dimensiones más asequibles no lo resuelve, tan sólo lo enquistaba, lo enmascara, lo hace presentable socialmente pero lo deshumaniza y finalmente, impide encontrar soluciones reales, verdaderas, justas, bellas y auténticamente efectivas.

¿Por qué la ética filosófica ha dejado el campo libre a unas ciencias que nunca han querido ocuparse de los problemas y conflictos morales del hombre? Quizás ha pesado el mito de los sofistas y los filósofos contemporáneos han tenido miedo de convertirse también en sofistas, en profesionales de un saber sin ética, mercantilizado y esto les ha hecho imbuirse de un extraño y falso pudor que les ha impedido profesionalizar su saber y su saber-hacer como un servicio público integrado dentro de los servicios sociales, los hospitales, los centros de salud, los comités éticos, las organizaciones empresariales o los juzgados mismos, o un servicio privado en forma de despacho. Hablo, por tanto, no de la filosofía en abstracto como disciplina ni de las grandes figuras del pensamiento sino de los filósofos como colectivo profesional. Hablo de reivindicar una profesión, un saber y un saber-hacer en el mundo. Porque el mundo hoy necesita filósofos.

¿Cómo es posible que un saber dedicado durante milenios tanto en nuestra cultura occidental como en otras a mediar y orientar a las personas y los pueblos en relación a sus problemas, conflictos o dilemas éticos y existenciales haya podido abandonar esta tarea en favor de otras ciencias? La filosofía ha cometido un error o una ingenuidad. No ha querido contaminarse con la mercantilización de su saber y, como consecuencia, ha quedado marginada de la posibilidad de un desarrollo tan floreciente y tan necesario como antaño. Los filósofos son conscientes del poder terapéutico, orientador y mediador de la filosofía en sus propias vidas, saben del

peso y sentido que ofrece haber profundizado en la reflexión propia y ajena. El filósofo ha transformado su saber y su saber-hacer también en un saber-ser. Sin embargo, como en una especie de secreto linaje, este saber parece haber quedado reducido a una antigua estirpe, a una tribu de nómadas, alejándose así de la pretensión de alcanzar con conocimiento verdadero y honesto a una sociedad que ha comprado el mensaje de la inutilidad de la filosofía. Muestra de ello es que el estudiante de filosofía es una rareza, una especie no demasiado mediática ni popular, un extraño espécimen algo exótico entre ingenieros, médicos, abogados, economistas y psicólogos. Es el eterno último mohicano en vías de extinción pero siempre superviviente. Se busca filósofo.

Estoy convencido del ofrecimiento que la filosofía puede hacer a nuestro tiempo, nuestras sociedades y las personas que vagan peregrinando entre profesionales de otras ramas en busca de una respuesta a un problema o un conflicto ético. No significa que la filosofía tenga todas las respuestas pero quizás sí tenga muchas de las preguntas adecuadas y, sobre todo, ¿quién acude a un abogado cuando necesita un médico?

Si la filosofía tiene campos específicos que le son propios, ¿por qué como sociedad no reclamamos que sus profesionales nos atiendan, nos asesoren, nos orienten y nos ilustren con su saber para que juntos podamos encontrar respuestas más acertadas a problemas y conflictos reales? Y, ¿por qué el mundo científico y los poderes legislativos no quieren reconocer este saber-hacer profesional? Puede que la filosofía y la ética no sean *razón pura* pero sí son *razón práctica* y hoy, ¿no es eso lo que se reclama precisamente del conocimiento, que sea práctico? Pues, he aquí un saber milenario, práctico para el hombre, capaz de dar respuesta y orientar vidas. ¿Qué más se puede pedir?

No se trata de desprestigiar otros saberes ni situarse sobre ellos sino junto a ellos, a su lado, compartiendo y aprendiendo de sus habilidades, de sus saberes y sus perspectivas para integrarlas en un mensaje específicamente ético cuando el problema responde a esta naturaleza.

A este respecto hay un ámbito profesional en los que considero que la presencia del filósofo es ineludible: la mediación familiar. ¿Por qué? **¿Por qué es necesaria la presencia del filósofo en mediación familiar?** Porque se trata de un ámbito específicamente ético que necesita de la presencia de un profesional en esta disciplina. Esto no significa que el trabajo no sea multidisciplinar y que la aportación de psicólogos, trabajadores sociales y abogados no sea no sólo inestimable sino incluso, muchas veces, ineludible. Sin embargo, la pareja, el matrimonio, la familia son comunidades de vida ética, relaciones de alteridad en las que los valores son pilar de su naturaleza misma. La educación de los hijos, las relaciones entre hermanos, el cuidado de los padres mayores, son asuntos que se dirimen en el contexto de la ética aplicada. Y qué decir, de un matrimonio, de sus crisis, de la separación o el divorcio, de los conflictos de pareja, de las disputas por una herencia o la adopción de un hijo ¿No está en el sustrato de todos ellos un asunto ético, de valores compartidos o quebrantados? ¿O se reduce todo a una cuestión legal y económica? ¿Es eso la familia: un contrato económico, un asunto exclusivamente jurídico? No lo creo. ¿Por qué, entonces, el filósofo ha renunciado

a prestar su saber en esta relación de ayuda? El ser humano es un ser relacional y en toda relación humana se ponen en juego valores éticos.

La mediación familiar es precisamente el proceso comunicativo que permite establecer ese diálogo ético que por diversas razones es incorrecto, defectuoso o inexistente. El mediador familiar es un guía, un facilitador, un profesional especializado que permite a las personas entrar en un nuevo plano de comunicación más cercano a la verdad humana, un camino desde la hostilidad del enfrentamiento a la belleza del entendimiento mutuo y el acuerdo fuera de los constreñidos márgenes de las resoluciones judiciales. El mediador es un profesional especializado que posibilita con su saber-hacer y su saber-ser este encuentro, esta nueva comunicación, abriendo los cauces hacia un proceso que permita a las personas resolver sus conflictos desde su propia autonomía y libertad. La mediación respeta, dignifica a las partes, no orienta ni da respuestas, sino que las posibilita permitiendo que las personas las alcancen por sí mismas. Confía en ellas, en sus capacidades, en sus vías de autoconocimiento emocional y racional. No victimiza ni culpabiliza sino que acoge, comprende y pregunta. La mediación es mayéutica en el sentido más estricto del término, dentro del principio de la neutralidad y la confidencialidad. Es una relación de ayuda y confianza y, en definitiva, una relación ética profesional que permitirá tender puentes, construir verdades conjuntas, comunicarse racional y emocionalmente, mover posiciones, buscar valores compartidos, cuestionar los planteamientos propios, situar a las personas en el lugar del otro, comprender, reflexionar, dialogar. ¿No es esto lo que la filosofía y los filósofos han estado haciendo desde los primeros tiempos?

No se puede privar a una sociedad y, sobre todo, a los individuos en situación de mayor debilidad o conflictividad, de un servicio y un saber que estoy seguro puede ofrecer soluciones. Si los problemas son de naturaleza ética, si el conflicto surge en el campo de la libertad humana y su posible solución también, ¿por qué renunciar al saber ético atesorado por la filosofía? El mismo hecho de estar atendiendo estos mismos asuntos desde dimensiones que no atienden a su verdadera naturaleza puede estar privándonos de encontrar soluciones adecuadas, efectivas, prácticas y libremente escogidas y consensuadas.

Y no estoy diciendo que el filósofo no tenga que seguir formándose, especializándose en estos ámbitos y en otros en los que la dimensión ética esté implicada sino que precisamente debe hacerlo porque especializarse también es una manera de reivindicar su presencia como profesional. El filósofo debe formarse en habilidades comunicativas y en conocimientos legales para poder aportar a este ámbito su conocimiento como filósofo, como profesional de la ética, porque su saber-hacer y su saber-ser es un saber rico, atesorado, meditado, crítico y, sobre todo, práctico; práctico en el sentido más humano del término, es decir, para el mejor desarrollo de una vida plena y feliz.

Esta reivindicación debe trasladarse al ámbito legislativo instando a nuestros gobiernos autonómicos y nacional a incluir la figura del licenciado o graduado en filosofía en ámbitos de los que actualmente se le excluyen. Es impensable como, por ejemplo, los comités éticos de los hospitales no tienen la exigencia legal y formal de contar con un filósofo pero en cambio sí están obligados a contar con un licenciado en derecho, o como algunas leyes autonómicas de mediación familiar -

no así la ley estatal de mediación civil y mercantil- excluyen a los licenciados o graduados en filosofía de la posibilidad de ejercer dicha profesión. ¿En base a qué criterio?

Todo hace suponer que el peso de los colegios profesionales y las asociaciones de toda índole en el desarrollo de las leyes es la que ha inducido a esto. Quizás el pudor filosófico, la huida del corporativismo de la colegiación o asociación del filósofo, o la defensa de un derecho universal y humano de la persona a filosofar sin quedar constreñido en la burocracia del registro y el número, es lo que ha impedido que el legislador tome nota también de su presencia como un profesional indispensable en estos ámbitos. Porque, evidentemente, un profesional de la ética como es el filósofo está especialmente preparado, tras una formación específica en mediación -exigencia que también se hace al resto de profesionales- para desarrollar esta labor. La ley debería reflejar esta verdad si aspira a ser justa y garantizar unos servicios sociales de calidad.

Aún es más, el filósofo puede aportar a esta profesión técnicas y metodologías que le son propias como la mayéutica e ironías socráticas, el humorismo unamuniano, la dialéctica platónica, hegeliana y marxista, la lógica aristotélica, el falsacionismo popperiano, etc. Todas ellas integradas en un lenguaje accesible, social, no académico sino aplicado al contexto práctico, confidencial y neutral de una mediación en la que debe crearse una relación de confianza. La filosofía tiene que estar ahí, pero sobre todo, el filósofo tiene que hacerse presente como profesional integrador de un saber-hacer y un saber-ser que puede aportar soluciones prácticas a problemas mal planteados. Está en juego no la filosofía sino el filósofo y con él las personas a las que atendemos en mediación familiar, hombres y mujeres libres, con voluntad propia, capacidad de decisión y proyección de futuro, seres abiertos al conflicto pero también a la cooperación y el acuerdo. Apostar por una mediación desde la ética es apostar por la fe en la persona, el respeto a su dignidad y, en definitiva, la libertad. Contar con el filósofo, una necesidad para lograrlo.

UNA APROXIMACIÓN OPERATIVA A LA ÉTICA DEL *MANAGEMENT*

JAVIER LÓPEZ-VILLALTA MARTÍNEZ

Estamos (y venimos) de un marco socio-cultural caracterizado por la **irrelevancia** de la formación ética en todos los niveles educativos de la sociedad.

En este marco, éticamente deficitario, el vértigo de la hiper-competitividad de los mercados ha devenido en muy diversas formas de ineticidad y, por qué no decirlo, de corrupción (intensiva y extensiva) de las prácticas de gestión de no pocas organizaciones, sólo sensibles a los principios de la “máxima rentabilidad, ya”, del “beneficio personal inmediato” y del “todo vale” para lograr lo uno y lo otro.

Ante este degradado escenario, la opinión pública clama por el fortalecimiento del aparato policial y judicial del estado y por el redescubrimiento de los “viejos” valores (supuestamente perdidos y, quizás, menos interiorizados y respetados que lo que frecuentemente pretendemos aparentar). Pero también la opinión pública demanda a los medios de comunicación más denuncias de irregularidades éticas y legales, a la vez que pide a las organizaciones empresariales una mayor autorregulación ética más allá de la retórica narrativa oficialista, tantas veces apariencial y cosmética.

Y es justamente en este contexto empresarial en el que tiene encaje esta Comunicación. Porque lo que en ella se plantea es la urgente necesidad de romper no sólo con los manipuladores modelos de gestión de las décadas pasadas (ya claramente agotados), sino también con las corrientes de “esteticismo ético” al uso, más preocupadas por la reputación corporativa que por un auténtico rearme ético. Rearme sólo posible a partir de la permeabilización de las organizaciones empresariales por nuevos cuadros de valores culturales alineados con los valores superiores (del bien, la verdad, la unidad, la justicia y la belleza) y sus concreciones aplicativas en los actuales escenarios socioeconómicos a las que seguidamente nos referiremos.

Pero este rearme axiológico supone, a su vez, un cambio de paradigma empresarial con claro énfasis en la gestión de intangibles (de creciente valor económico en el mercado de inversionistas), que sepa interpretar y dar respuesta a tres necesidades intercomplementarias:

- Primera: legitimarse ante la sociedad civil a través de un compromiso ético de responsabilidad social corporativa con sus públicos de interés o *stakeholders* (empleados, clientes, proveedores, aliados, inversores,

administraciones públicas, entidades sociales, medios de comunicación y comunidades en las que operan).

- Segunda: valorar éticamente a los empleados como fines en sí mismos y no como simples medios o recursos de otros, con proyectos vitales propios, merecedores de respeto a su dignidad y de reconocimiento a sus legítimas expectativas de desarrollo personal y progreso profesional.
- Tercera: incorporar un modelo de *Management* basado en valores éticos, con capacidad armonizadora de los intereses de la empresa y los empleados, ocupando éstos una posición de centralidad efectiva tanto a nivel de estrategia, cultura y políticas, como a nivel de estilos de dirección y liderazgo y de prácticas de gestión.

UNOS APUNTES TEÓRICOS PREVIOS

Llegados a este punto, corresponde plantearse la cuestión acerca del alcance o dimensión ética del nuevo paradigma empresarial al que aludimos, estableciendo, a tal efecto, un paralelismo ilustrativo entre el concepto (clásico) de Ética personal y un concepto (analógico) de Ética empresarial.

Porque, en efecto, si nos atenemos al sentido etimológico de Ética como *êthos*, estamos ante el “carácter” o “modo de ser” de la persona forjable - como una “segunda naturaleza” (o personalidad) - a partir de un Ideal personal inspirado en unos Valores, transformables en Virtudes generadoras, a su vez, de Hábitos de conducta consistentes con el Ideal y los Valores.

Ahora bien, si trasladamos esta noción de *êthos* a la organización, estamos hablando (analógicamente) de la forja de un “modo de ser” o “segunda naturaleza” a partir de un Ideal empresarial (expresado en el Proyecto de Empresa en términos de excelencia global), inspirado en unos Valores corporativos (aportadores de sentido, dignidad, dirección y reconocimiento a las actuaciones empresariales), transformables, a su vez, en Virtudes (directivas y profesionales) generadoras de buenas prácticas o Hábitos consistentes con el Ideal y los Valores.

Establecido este paralelismo entre ética personal y empresarial, cabe añadir que para que los Valores (personales y empresariales) cumplan el papel que les es propio, deben ser no sólo conocidos y aceptados a nivel racional, sino descubiertos e internalizados a nivel vital como algo en sí mismo “valioso”, que demanda adhesión y compromiso individual como persona, como profesional y como directivo.

Esta consideración nos lleva, evidentemente, a la necesidad de integración de los valores éticos personales con los propios de la profesión, de la función directiva desempeñada y de la organización de la que se forma parte. Porque sólo a partir de esa integración será posible superar las frecuentes situaciones dilemáticas de la actividad cotidiana, facilitando la elección de soluciones éticas con fidelidad a los valores superiores de verdad, bondad, unidad, justicia y belleza. O lo que es lo mismo: con rechazo explícito de “auto-licencias” acomodaticias y justificadoras de la no-verdad, la no-bondad, la no-unidad, la no-justicia y la no-belleza, típicamente imputables a condicionantes externos supuestamente insuperables...

Sólo bajo estas premisas será posible modular todas las formas de relación y comportamiento cotidiano con todo tipo de personas y en todo tipo de situaciones. Ahora bien, esta necesidad de integración de los valores requiere realizar algunas precisiones complementarias.

En efecto, siendo así que la excelencia global constituye el ideal de la empresa ética y que esta excelencia implica armonizar el crecimiento y desarrollo de las personas (en un entorno de calidad socio-laboral) con el incremento de la rentabilidad económica y la satisfacción de los *stakeholders*, puede resultar equívoco distinguir entre valores empresariales y valores éticos. Porque, aun sin pretenderlo, esta diferenciación parece estar hablando de dos campos de realidad diferentes, siendo así que estamos ante una sola realidad: la empresa ética, que, de suyo, exige valores empresariales éticos.

Y, sin embargo, sí es pertinente diferenciar - para integrar sinérgicamente en el diseño del Proyecto de Empresa - entre valores orientados a gestión del negocio (p.ej.: Ambición, Audacia, Competitividad, Cooperación, Eficiencia, Excelencia, Persistencia, Proactividad, Rentabilidad, Responsabilidad, Sostenibilidad, etc.); y valores orientados a gestión de las personas (p. ej.: Colaboración, Coherencia, Compromiso, Confianza, Coraje, Cordialidad, Diálogo, Dignidad, Equidad, Generosidad, Integridad, Justicia, Lealtad, Libertad, Paciencia, Respeto, Seguridad, Solidaridad).

Acertar, por consiguiente, con la selección y definición de estos valores cobra una importancia fundamental, puesto que el conjunto de todos ellos ha de conformar un "corpus" sobre el que deberá articularse, desarrollarse y gestionarse una Cultura Empresarial "cultura" y con capacidad de "cultivar" condiciones organizacionales de excelencia. Esto es: que aporte significación, sentido, dirección y legitimación social al Proyecto de Empresa; que cree un marco de relaciones abiertas y un estilo compartido de sentir, pensar, decidir y actuar; que inspire el cuadro de competencias genéricas de la organización; y que module las buenas prácticas relacionadas con el estilo de *management*, la gestión de RR.HH. y RSC., la comunicación interna, los programas educativos y los códigos de conducta.

Finalmente, y en el marco de las anteriores reflexiones, es oportuno apuntar la necesidad de diferenciar el campo de la ética empresarial (centrado en valores como principios de acción cotidiana) y los códigos de conducta empresarial, directiva o profesional). Especialmente es oportuno este apunte si consideramos la extendida pretensión de muchas organizaciones de acreditarse como empresa ética por el simple hecho de sumarse a la moda de crear y publicitar internamente códigos de este tipo, sin que ello suponga cambio real alguno de sus valores culturales ni observancia efectiva en la actuación cotidiana.

A partir de las anteriores consideraciones sobre Ética y Valores, corresponde ahora responder algunas preguntas básicas:

Primera pregunta: ¿Quién, cómo y bajo qué criterios se determina y establece en una organización el "ideal de empresa" bajo principios éticos y de responsabilidad social corporativa?

Siendo ésta una cuestión trascendente para el presente y el futuro de la organización, estamos ante una responsabilidad colegiada de la Alta Dirección, que

debe traducirse en el diseño (o, en su caso, rediseño) de un Proyecto de Empresa entendido como “carta magna” de la organización. O lo que es lo mismo: como el marco estratégico y cultural requerido por la naturaleza del negocio, cumpliendo, a tal efecto, dos condiciones básicas: alineamiento con el concepto de *éthos* anteriormente introducido; y orientación al aseguramiento de la competitividad, rentabilidad y sostenibilidad a corto, medio y largo plazo, bajo parámetros éticos de responsabilidad social corporativa.

Este Proyecto de Empresa así entendido, integra armónicamente cuatro dimensiones:

- **Visión:** anticipación imaginativa / prospectiva del tipo de empresa que se desea llegar a ser (llegar a ser), asegurando la generación de valor para los públicos de interés bajo premisas de legitimación empresarial y social.
- **Misión:** expresa la razón de ser de la empresa (propósito, criterios económico-sociales, necesidades a satisfacer, etc.) para alcanzar la Visión, suscitando la adhesión y compromiso del equipo humano y generando Valor.
- **Estrategia:** alude al enfoque integrador de los diferentes ámbitos empresariales con incidencia en el éxito del negocio (tecnológico, comercial, económico-financiero, recursos humanos, comunicación, etc.), para realizar la Visión / Misión, generando Valor.
- **Valores:** principios configuradores de la cultura empresarial que inspiran la estrategia y la gestión del negocio y que modulan las actitudes y actuaciones de los profesionales, favoreciendo la realización de la Visión / Misión generando Valor.

Ahora bien, esta generación de valor debe ser garantizada a cinco niveles fundamentales, considerando, a tal efecto, que sus insuficiencias en estos campos podrían tener efectos deslegitimadores del Proyecto de Empresa:

- **Valor para el Empleado:** la persona, es un fin en sí mismo y no un instrumento de otros. Tiene intereses propios y su compromiso con el proyecto empresarial, objetivos y resultados, está condicionado por la satisfacción de sus expectativas.
- **Valor para el Cliente:** la fidelización del cliente a la empresa, marca y producto y, derivadamente, su contribución a la rentabilidad del negocio y su existencia a largo plazo, se debe a la satisfacción de sus necesidades bajo criterios de excelencia.
- **Valor para el Inversor:** el aseguramiento de la fidelidad del inversor (para financiar el desarrollo empresarial y obtener legitimidad social, observando principios éticos y legislación), exige rentabilidad y un legítimo y estimulante retorno a su inversión.
- **Valor para otros *stakeholders*:** la cooperación duradera y positiva con otros públicos de interés (proveedores, aliados instituciones, entidades, medios de comunicación, etc.), sólo es asegurable mediante relaciones basadas en la integridad, la confiabilidad y armonización de intereses.

- **Valor para la Sociedad:** la contribución al progreso (económico, tecnológico, social y cultural) de la sociedad civil cooperando con instituciones y entidades públicas y privadas, es factor estratégico de reputación corporativa diferenciada.

En este contexto, es preciso desterrar del Proyecto de Empresa todo tipo de enfoques (filosófico, estratégico y operativo) basados en el concepto convencional - y, ciertamente, manipulador - del "máximo beneficio", sustituyéndolos por otros enfoques armonizadores de los intereses de los diferentes grupos de interés. Enfoques inspirados en lo que etimológicamente expresa ese el término "beneficio" como "bene facere". Es decir: como el efecto natural de hacer bien todas las cosas que hay que hacer. Entre ellas, y de forma muy especial, las referidas al crecimiento profesional y desarrollo personal de sus empleados. Un enfoque bajo el cual el beneficio económico es entendible como el mejor indicador del nivel de excelencia o "calidad ética" de la organización, traducible en términos tangibles de competitividad, rentabilidad y sostenibilidad.

Segunda pregunta: ¿Qué aspectos formales pueden considerarse como descriptores de la empresa ética y socialmente responsable, inductores de credibilidad social?

En general, todas aquellas políticas y prácticas (internas y externas), que acreditan el reconocimiento público de la compañía a un nivel de calidad ética superior, cuyos efectos se hacen notorios a tres niveles diferentes: generación equilibrada de beneficios para la empresa, *stakeholders* y sociedad; crecimiento personal y profesional de los empleados; y potenciación del posicionamiento competitivo y la reputación corporativa.

Son ilustrativos al respecto los siguientes descriptores:

- Armonización de intereses de negocio y personas.
- Foco en la centralidad de las personas y generación de valor para los *stakeholders*.
- Modelos de *management* desarrolladores y no manipuladores.
- Estilos de liderazgo por valores / hábitos, aportadores de sentido, significación, dirección y coherencia en actuaciones cotidianas.
- Cohesión cultural por valores.
- Generación de riqueza y progreso social.
- Respeto a la legalidad, derechos humanos y medioambiente.
- Políticas y prácticas avanzadas de RR.HH. Y R.S.C.
- Apoyo a ONG's y actividades de voluntariado.
- Cooperación con administraciones, instituciones y foros.
- Comunicación (interna y externa) honesta y transparente.
- Calidad de vida laboral y orgullo de pertenencia.

Tercera pregunta: ¿Cómo actúan la Comunicación y el desempeño de la Función Directiva en el desarrollo de la cultura ética y las prácticas de responsabilidad social corporativa?

❖ **En relación con la Comunicación** cabe distinguir dos capítulos complementarios y sinérgicamente reforzantes:

La Comunicación Interna: inspira y orienta (pedagógicamente) los contenidos de sus medios (orales, escritos, audiovisuales y telemáticos) en orden a desarrollar cultura ética y crear una imagen interna de empresa socialmente responsable y generadora de orgullo de pertenencia. Entre esos contenidos cobran singular importancia la difusión educativa de los aspectos estratégicos de la empresa alineados con los principios y valores éticos (proyecto de empresa, cultura, políticas de RR.HH. y R.S.C. y códigos de conducta,...) y de los aspectos operativos y funcionales (proyectos y programas específicos de desarrollo organizacional, actuaciones relevantes en este campo, reconocimientos públicos logrados,...).

La Comunicación Externa: modula su enfoque y contenido (en medios, webs, redes sociales,...) con honestidad y transparencia, acreditadoras de legitimación social y reputación corporativa ante la sociedad / ciudadanos, el mercado / consumidores y el mercado laboral. Entre esos contenidos deben destacarse los relativos a la información societaria, económica, comercial, tecnológica, laboral y humana; las contribuciones sociales, acreditadoras de realizaciones de responsabilidad social corporativa; las campañas de publicidad corporativa y de producto / servicio; la organización participación en eventos y foros (económicos, empresariales, profesionales y sociales); el posicionamiento corporativo y comercial; el posicionamiento de marca de empleador en el mercado laboral; etc.tc.

❖ **En relación con la función directiva** cabe distinguir, igualmente, dos ámbitos críticos de responsabilidad, cuyo desempeño deberá incorporar los siguientes criterios de referencia:

En el ámbito de la gestión de negocio (lo que hay que hacer): establece condiciones organizativas y funcionales favorecedoras de la eficiencia empresarial y la eficaz contribución al logro de los objetivos estratégicos de la empresa, unidad de negocio o áreas funcionales. Entre ellas, asumir con lealtad el proyecto de empresa y las políticas establecidas, diseñar estructuras operativas, definir roles profesionales, asignar misiones y establecer objetivos retadores pero alcanzables, coordinar funciones, controlar progreso y desviaciones, evaluar resultados, etc.

En el ámbito del liderazgo de personas (cómo hay que hacerlo): asume como principio básico la consideración de las personas como fines en sí mismos, con legítimos intereses propios excluyentes de toda forma de manipulación instrumental. Un principio radical con multiplicidad de campos aplicativos (relaciones personalizadas con los colaboradores basadas en el diálogo y respeto a su dignidad personal; integridad y equidad en la aplicación de las políticas empresariales; aportación de sentido y significación a la misión personal y los objetivos, dirección ejemplarizante por valores y hábitos; creación de clima laboral cooperativo y cordial; favorecimiento del desarrollo del potencial y progreso profesional; animación de la iniciativa y la autogestión asumiendo

compromiso en resultados; apoyo emocional ante las adversidades junto con orientación creíble confiable en la incertidumbre y apoyo emocional ante adversidades; movilización al logro, reconocimiento del éxito y estimulación de retos de mejora; etc.).

Cuarta pregunta: *¿En qué resultados tangibles se traduce la opción de la Alta Dirección de una compañía por un Proyecto de Empresa inspirado en principios éticos y de responsabilidad social corporativa?*

En la credibilidad, confiabilidad y otorgamiento de legitimidad moral y social por parte de sus *stakeholders*, con indudable incidencia en refuerzo de su posicionamiento empresarial. Un valor intangible de creciente incidencia en la competitividad, rentabilidad y la sostenibilidad, que sólo son acreditables cuando:

- Se ofrece una buena opción para trabajar y progresar como ***empleado***.
- Se producen excelentes bienes / servicios para adquirir como cliente.
- Se reconoce confiabilidad como *partner*.
- Se actúa en la legalidad como sociedad mercantil.
- Se asegura rentabilidad para invertir como accionista.
- Se contribuye al desarrollo social como agente económico y tecnológico.
- Se preserva el medioambiente como fabricante.
- Se induce credibilidad y seguridad como comunicador.

Quinta pregunta: *¿Dónde estamos en relación con el desarrollo del Management ético y en qué aspectos es necesario seguir progresando?*

La transformación de las coordenadas socio-económico-culturales de nuestro entorno, están impulsando, sin duda, una decidida evolución de la visión estratégica y los modelos *Management* inspirados en Valores Éticos, si bien con diferencias notables según las culturas nacionales de origen, los sectores económicos, el volumen de plantilla y la cifra de negocio. Pero siendo esto así, hay que añadir que estamos aún lejos de las metas que reclama la regeneración ética empresarial que necesitamos. Metas que, inequívocamente, requieren:

- Más coraje y audacia de la alta dirección.
- Más prácticas éticas que estéticas y retóricas.
- Más educación y gestión basada en valores / hábitos.
- Más ejemplaridad en toda la línea jerárquica.
- Más control de conductas no-éticas con impacto en planes de carrera sucesiones.
- Más réplicas de experiencias de éxito de otros sectores y empresas.
- Más denuncias de los medios de comunicación sobre prácticas irregulares.
- Más sentencias condenatorias a cumplir, incluyendo restitución de bienes enajenados o reparación de daños ocasionados.

Sexta pregunta: *¿Cómo gestionar el progreso hacia el desarrollo de modelos de empresa y de management éticos?*

Para que la eticidad de una organización se convierta en señas de identidad y de reputación empresarial - más allá del discurso oficialista y la estética de las apariencias - es preciso contemplarla como una realidad que requiere ser gestionada de forma sistemática, con el concurso y apoyo de:

- Consenso del Comité de Dirección de la organización, liderazgo de su primer ejecutivo e implicación de toda la línea jerárquica.
- Creación de una Comisión de Ética con funciones técnicas y asesoras.
- Auditorías de situación y evolución ética a lo largo del tiempo.
- Proyectos de cambio con objetivos precisos, diseño de planes de acción y análisis de problemas potenciales.
- Programas de formación pedagógica de directivos.
- Programas de comunicación interna multimedia con difusión en toda la organización.
- Creación e implantación de códigos éticos con orientación educativa facilitadora de la autorregulación ética personal.
- Valoración de actitudes y actuaciones éticas con reflejo en evaluaciones del desempeño.
- Seguimiento del progreso.

¡Los directivos, consultores y educadores (de todos los niveles) tenemos, pues, tarea por delante!

UN APUNTE BIBLIOGRÁFICO:

ARANGUREN, J.L. (2004). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad.

ARISTÓTELES. *Ética nicomaquea / Ética eudemeia*. Madrid: Gredos.

CÓRDOBA, A. (2011). *Valores éticos. La posibilidad de lo imposible*. Madrid: Esic.

CORTINA, A.(1994) *Ética de la Empresa. Claves para una ética empresarial*. Madrid:Trotta.

LABRADA RUBIO, V. (2010). *Ética en los negocios*. Madrid: Esic.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (2004). *Liderazgo creativo*. Oviedo: Ediciones Nobel.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1999). *El conocimiento de los valores*. Estella (Navarra): Verbo divino.

NAVARRO GARCÍA, F. (2012). *Responsabilidad social corporativa: Teoría y práctica*. Madrid: Esic.

SIURANA, J.C. (2009). *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad*. Cànoves i Samalús: Proteus.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA PRÁCTICA COEDUCATIVA EN LA EDUCACIÓN SECUNDARIA

GUILLERMINA REVUELTA FERNÁNDEZ

INTRODUCCIÓN

Hemos entrado en el s. XXI con muchas herencias políticas, culturales, simbólicas..., de la mayoría no nos podemos sentir orgullosos como especie (la estela de violencia, por ejemplo), pero otras nos van a permitir, si les damos alguna opción, cambiar nuestra concepción del mundo. Es el caso de una educación que camina hacia la coeducación para instalarse en este nuevo siglo como modelo de futuro.

Pero ¿qué entendemos por coeducación? Es preciso señalar, antes de definirla, que “coeducación” y “educación mixta” no son sinónimos. La educación mixta concentra en el mismo espacio a varones y mujeres bajo los mismos contenidos curriculares y actividades académicas, podríamos decir que es la educación que inauguró el s. XX oponiéndose a los modelos segregados del pasado, pero sin cuestionar los contenidos o la transmisión de los mismos; la coeducación, sin embargo, va más allá de la compartición del espacio por ambos sexos, le interesa **educar en y para la igualdad**.

No se trata de utilizar términos o expresiones grandilocuentes, sino de plantearse seriamente que no podemos construir un futuro sostenible si no tratamos a las personas con la dignidad que su condición les otorga, y para ello debemos educarlas desarrollando las potencialidades que les permitirán controlar, disfrutar y transitar sus vidas al margen de su sexo de nacimiento.

Se podría objetar a mi argumento que eso ya se está llevando a cabo, que ya se educa en y para la igualdad. En modo alguno, educamos en el “igualitarismo”, que es la forma como, en general, entendemos la igualdad. El igualitarismo no atiende a las diferencias, no “discierne”, y utiliza como “canon” un solo modelo que ha demostrado sus deficiencias: el patriarcado.

Si esto es así: ¿qué estructura teórica sostiene a la coeducación? Desde hace un siglo la respuesta es: el Feminismo.

Así pues, antes de exponer en qué consiste la práctica coeducativa y qué presente y futuro materializa y materializará en las aulas de nuestras escuelas,

hagamos un pequeño recorrido por la concepción que el Feminismo, como teoría crítica, tiene de la igualdad.

FEMINISMO, IGUALDAD Y COEDUCACIÓN

La igualdad es un valor ético de largo recorrido y aplicación restringida; los atenienses del s.V a.c. se referían a ella como “Isonomía” e “Isegoría”, el Cristianismo primitivo del s.I la tomó como principio constitutivo de su iglesia... pero la igualdad que *reconocemos* en nuestra actualidad tiene un tiempo y un espacio, la modernidad occidental, aunque mantenga básicamente los mismos protagonistas: los varones. En este sentido, se constituye como una realidad a partir de la burguesa Revolución Francesa y su aplicación restrictiva se expande generando en los siglos siguientes un cuerpo de derechos y leyes que consolidarán la estructura patriarcal desde nuevas perspectivas y sobre nuevos argumentos. Si en el pasado se acudía a razones de carácter religioso o de condición natural para justificar tal limitación, en los dos últimos siglos se ha revestido de “razones científicas”, ya sean éstas de naturaleza darwinista o cognitiva. Sea como fuere “el enemigo”, la igualdad ha sido y es, como dice Amelia Valcárcel, “un valor incómodo”.

Tendemos a pensar, quizá porque nos tranquiliza o incluso porque así ingenuamente lo creemos, que en la actualidad es un valor consolidado a pesar de su desigual aplicación, y no universalizable fuera del mundo occidental, y no es falsa esta consideración si miramos atrás; es indudable el progreso en el trabajo de globalización del concepto, pero suavizar conciencias y acallar realidades no nos va a permitir construir realmente una sociedad justa por lo equilibrada, y aquí es donde el papel del Feminismo como teoría crítica ha desarrollado la tarea de “Pepito Grillo”; es desde esta perspectiva cómo se pueden entender las palabras de A. Valcárcel en su más amplio sentido: resulta un valor incómodo porque obliga a replantear constantemente la naturaleza de los sujetos que comprende y a revisar continuamente su propia definición y sentido.

En manos del feminismo, **la igualdad pasa de ese “igualitarismo”** que antes comentábamos (“aspirar a los mismos derechos que los varones”), **a “igualdad desde las diferencias”** (“ser personas con derechos propios”) aunando así conceptos en apariencia de difícil convivencia. Elena Simón nos dice que “La igualdad hace referencia precisamente al mínimo común denominador de los seres humanos y este mínimo es lo que nos iguala. Todo lo demás son las diferencias que deben regir en la extensión de este deseado principio: la igualdad” (Simón, 1999, p.178).

El Feminismo entra pues en escena para re-situar todo aquello que la igualdad como valor ético ha tocado, y uno de los aspectos más fundamentales es la **educación**. Lo que nos lleva al punto central de nuestra introducción: el aprendizaje de una igualdad que, como nos recuerda Alda Facio, “a pesar de su naturaleza androcéntrica dado su posicionamiento como pilar fundamental de todo sistema legal y de los derechos humanos, es necesario no desecharlo sino dotarlo de nuevos contenidos que propendan a la eliminación del sexismo más no de las diferencias” (Cfrdo. J. Salgado, 2009).

¿Dónde podemos aprender que la igualdad es el valor esencial de una sociedad sana?

Aquí quizás debiéramos hacer una **distinción** entre **aprender** lo que el concepto significa y **su aplicación**. Si nos referimos a lo primero, es seguro que se puede llevar a cabo en ámbitos tan distintos como la familia, la escuela o las instituciones políticas, pero si hablamos de su puesta en práctica, entonces parte de los lugares mencionados no nos servirían (ni en la familia y la escuela las relaciones son de igualdad), en su lugar situaríamos los grupos de iguales, la relaciones de amistad, las relaciones amorosas... Sin embargo, no se puede hacer este tránsito a la acción si no hemos “asimilado” que ser igual a otra persona supone **reconocerle aquellos derechos básicos que te otorgas a ti misma por encima de cualquier diferencia**, y eso tiene un marco privilegiado de asunción: la escuela pública, laica y coeducativa. Como dice, de nuevo, Elena Simón: “la escuela es el lugar preferente para la igualdad” (Simón, 2010, p.129).

Hablamos, en definitiva, de una **escuela democrática**.

Ahora bien, **¿es así nuestra escuela actual?**, ¿es inter-clase, a-religiosa e inter-género?

Evidentemente la respuesta es no. No vamos a centrarnos aquí y ahora en las dos primeras características, aunque si se deba recordar que una concepción elitista de la escuela así como una concepción religiosa de la misma, no juegan precisamente a favor del concepto de igualdad que el feminismo ha redefinido y sin cuya interpretación ya no se puede concebir su sentido contemporáneo, nos vamos a referir a la tercera, la que pone en la palestra la noción de coeducación, pues ésta es la que de forma exclusiva ciñe su sentido al de “igualdad en las diferencias”.

La coeducación ha tenido y tiene un proceso histórico largo y confuso; en muchos momentos y lugares, por ejemplo Gran Bretaña, escuela mixta y escuela coeducativa han servido como nominaciones de lo mismo: “la escuela mixta”, es decir, aquella a la que se *incorporaron* las mujeres para aprender los modelos epistemológicos, científicos, éticos, políticos, sociales... universales; universales masculinos, para ser más exactos. Según este modelo, las mujeres conviven con los varones en las aulas, primero como alumnas, más tarde como profesoras, pero, en general, ni cuestionan ni se cuestiona el qué y el cómo se aprende. Por ello, escuela mixta y coeducativa no son en absoluto lo mismo. En otros países, entre ellos el nuestro, la separación viene marcada desde hace mucho tiempo. En nuestro caso debemos remontarnos a finales del s. XIX y principios del s.XX para encontrarnos con dos instituciones que recogen el término en un sentido más preciso: la Institución Libre de Enseñanza y la Escuela Racionalista de Ferrer i Guardia. Ambas dieron tímidos e incipientes pasos para que la educación de las personas fuera más allá de la compartición de aulas por niños y niñas (a pesar de lo revolucionario de este hecho en su tiempo), pero tendríamos que esperar casi tres cuartos de siglo para recuperar en toda su fuerza el discurso y la realidad de la escuela coeducadora; la necesidad que llevó a la escuela española en la década de los ochenta a buscar nuevos modelos pedagógicos y epistémicos, es la misma que motivó al feminismo docente a poner en marcha las experiencias coeducativas, empeño en el que seguimos trabajando.

Pero ¿qué debemos entender por “escuela coeducadora”?

Una escuela es coeducadora cuando, en ella, varones y mujeres comparten el aprendizaje, en igualdad de condiciones y según sus necesidades, de conocimientos y destrezas sobre la base de un tratamiento histórico y una información no sesgada. Marina Subirats y Amparo Tomé nos lo exponen de este modo:

Avanzar hacia la coeducación es encontrar hoy las soluciones para seguir desarrollando el camino de la igualdad, entendida como igual acceso a todas las posibilidades, no como construcción obligada de seres idénticos, y de libertad, necesaria para que cada ser humano llegue a ser el máximo de lo que pueda ser, llegue al máximo despliegue de sus capacidades, de su capacidad de ser feliz, de crear, de producir alegría y riqueza en su entorno, que es lo mismo que decir de producir vida, propia y ajena. (Subirats y Tomé, 2007, p. 51)

¿POR QUÉ NUESTRA ESCUELA ACTUAL NO ES COEDUCADORA?

Porque la escuela mixta no ha dejado de educar a los sexos según el género, es decir, según los patrones de comportamiento que las sociedades le han aplicado a la humanidad ya se haya nacido varón o mujer, y, si bien es verdad que en la actualidad y en nuestro entorno no nos encontramos con teorías craneométricas que justifican la inferioridad epistemológica, ontológica, ética o jurídica de las mujeres, afirmando así la superioridad de los varones, también lo es que convivimos y consentimos con prejuicios que siguen excluyéndolas del protagonismo de sí mismas, que es lo que les correspondería en una educación regida por la igualdad.

Varones y mujeres en la escuela actual:

- Son distintamente representados y reconocidos por el lenguaje, no solo por ese genérico masculino que obliga a las mujeres a preguntarse si el discurso que se emite las contempla o las excluye (“los atenienses desarrollaron un concepto de democracia”, “los hombres son libres”) o la distorsión de la realidad que representa el uso del genérico masculino en contextos feminizados, sino también por la “semántica negativa” que muchos conceptos tienen cuando son usados en femenino (“zorra”, “mujer pública”, “guarro”) o la ausencia de conceptos para definir actividades desarrolladas por las mujeres (“generalista”, “gobernanta”)
- Permanecen desigualmente representados en los logros científicos, sociales, económicos o culturales, la invisibilización de las aportaciones y logros de las mujeres a lo largo de la historia y por tanto su contribución al conjunto del desarrollo humano, aparece “subsano” en pequeños apartados como meras “anécdotas” (La Declaración de Séneca Falls o la importancia de Ela Bhatt) no hay, además, reparación de las usurpaciones cometidas (Rosalin Franklin o Fanny Mendelson, por ejemplo) Este punto es de vital importancia pues las mujeres no solo son desposeídas de modelos, de referentes, decisivos para la evolución como personas, sino que pueden interpretar perfectamente que en la evolución de la historia ellas han

tenido el papel de “mera comparsa”. En algunos casos, nuestro acceso a ciertos conocimientos no ha tenido contrastación científica pero se ha preferido mantener una interpretación “oficial” antes que cuestionar el tradicional reparto de modelos, es el caso del estudio de la prehistoria por ejemplo.

- Continúan enmarcados en estereotipos que muestran una serie de características, capacidades, valores, que, además de encerrar a las personas en prejuicios inhibidores, reciben muy distinta consideración social: La fuerza, la inteligencia o la curiosidad “masculinas” frente a la dependencia, docilidad o voluntariedad “femenina” están presentes en los cuentos, en los libros de texto o en los materiales audiovisuales, pero también en las interpretaciones del profesorado e inclusive el entorno familiar cuando se califica a una alumna con buenas notas de “trabajadora” y a su compañero con los mismos resultados de “inteligente”.
- A la hora de verificar los procesos de aprendizaje, se debieran utilizar distintas herramientas de evaluación que no favorezcan a los unos sobre las otras, ya que se ha constatado que los varones obtienen mejores resultados si los test son cortos, y las mujeres si desarrollan los temas o hacen conexiones entre los conocimientos (Subirats y Tomé, 2007, Pág. 54) En este mismo sentido, se utilizan como criterios estándar la rapidez, la competitividad característica del universo masculino frente a la minuciosidad o cooperación del universo femenino.
- Reciben un trato y dedicación desigual por parte del profesorado, que por supuesto actúa de manera inconsciente; Los estudios de Delamont de 1984, de Subirats en 1985, Spender y Sarah en el 1993 o de Freixas y Luque o Subirats y Tomé en el 2007, indican que los varones reciben mayor atención y tiempo, se les habla más, se interactúa más con ellos dentro del aula, de modo que “los chicos tienden a atribuir sus fracasos a su falta de esfuerzo, mientras que ellas lo achacan a su falta de habilidad configurándose con ello su personalidad en un sentido determinado” (Moreno, 2000, Pág.22)
- No comparten ni se distribuyen los espacios de manera indistinta, así como tampoco las actividades a desarrollar en ellos. Cualquier persona que observe con atención un patio escolar verá las partes centrales del patio de juegos ocupadas por los varones y los laterales por las mujeres. Ordinariamente, los comentarios a esta percepción dejan fuera cuestiones como el control o la detentación del poder.

Son muchas más las consideraciones que se podrían plasmar, pero el espacio y el tiempo lo impiden.

Podríamos decir, por último, que la escuela aún continua educando a las mujeres en el aprendizaje de ser el segundo sexo y en la “necesidad” de caminar hacia la masculinización si quieren “verse” en el mundo, y a los varones en la competitividad y el “cierre emocional” que les condiciona y priva de modelos de

vida alternativos. Por esta vía seguiremos consolidando un sistema injusto de privilegios, producción y reproducción social.

PODEMOS INVERTIR ESTA SITUACIÓN

Con la escuela coeducativa, que coloca el respeto a las diferencias como eje central de su hacer y sitúa a las mujeres fuera del ámbito de las “idénticas” (Amorós 1991) para compartir el mundo con los varones, sus iguales; que aspira a una organización social basada en una democracia participativa (C. Pateman); que trabaja para que todas las personas tengan **“autoridad subjetiva”**, que cada quién es sujeto de conocimiento y se reconoce como tal y **“autoridad intersubjetiva”**, que el resto de las personas reconozcan a cada quién como sujeto de conocimiento dando credibilidad a aquello que sabes (Rae Langton); que entiende el poder como posibilidad de realización y no como elemento de control de unas personas sobre otras...

Nada de esto es una entelequia, en todo caso una utopía al modo en que se han ido consolidando otras muchas en el pasado, de hecho, somos miles las personas dentro y fuera de nuestro país que cada día nos planteamos este quehacer en términos de contribución a ese mundo sostenible que se mencionaba al inicio, y lo llevamos a cabo:

- Evidenciando el uso sexista del lenguaje y buscando fórmulas incluyentes.
- Desarrollando la investigación histórica, filosófica, científica... para deconstruir un conocimiento sesgado y restituir a las mujeres la historia que también les pertenece.
- Luchando contra los estereotipos de género a través de la inclusión de la educación sentimental no sexista y proporcionando a unos y otras todas las posibilidades sin límites de elección. En este sentido es importante trabajar la empatía en los varones y la autoestima en las mujeres, para que puedan alcanzar un desarrollo personal autónomo.
- Trabajando sobre ese “currículum oculto”, evidenciando nuestras reacciones, para que el trato con chicos y chicas se haga desde al equidad.
- Aplicando metodologías y formas de evaluación que permitan a hombres y mujeres desarrollar todas las destrezas.
- Romper con las dicotomías público/privado, ética de la justicia/ética del cuidado que asignadas tradicionalmente a varones y mujeres respectivamente, no han hecho sino encerrarnos en prejuicios, limitar las posibilidades y frenar el progreso sostenible...

Muchos son los aspectos que podríamos concretar y ampliar, pero sirva este espacio para exponer una muestra de lo que sin duda ninguna considero que no debe seguir siendo la educación del s. XXI, y por el contrario, lo que debe ser, porque las bases sobre las que se sustenta, el Feminismo, son las de un humanismo en su sentido más amplio, con toda la carga revolucionaria de un pensamiento activo y crítico.

Hago más las palabras de Marina Subirats: “Creo que...las nuevas generaciones podrán reconstruir otras formas de relación personal, siempre y cuando se las eduque de otra manera” (Subirats, 1998, pág. 111), educando personas, no que sean mejores que los demás, sino simplemente que sean mejores.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985
- BLANCO GARCÍA, Nieves, *El sexismo en los materiales educativos de la E.S.O.*, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer, 2000.
- MORENO, Emilia, “La transmisión de modelos sexistas en la escuela”, en: SANTOS GUERRA, Miguel Angel (coord.), *El harén pedagógico. Perspectiva de género en la organización escolar*, Barcelona, Graó, 2000, pp. 11-32.
- LANGTON, Rae, “El feminismo en la epistemología: Exclusión y objetualización”, en: FRICKER, M y HORNSNY, J. (coord), *Feminismo y Filosofía*, Barcelona, Idea Books S.A, colec. Idea Universitaria- Filosofía, 2001.
- LÓPEZ NAVAJAS, Ana, *Análisis de la ausencia de las mujeres en los manuales de la ESO: una genealogía de conocimiento ocultada*, Universidad de Valencia, Revista de Educación, 363, 2012.
- SALGADO, Judith, *Aportes al debate sobre igualdad y diversidad desde el feminismo*, Ecuador, Revista *Aportes Andinos*, 2004.
<http://www.uasb.edu.ec/revista9/articulos/judith%20salgado.htm>
- SIMÓN RODRÍGUEZ, Elena, *Democracia Vital, mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Madrid, Narcea 1999.
- SIMÓN RODRÍGUEZ, Elena, *La igualdad también se aprende: Cuestión de coeducación*, Madrid, Narcea, 2010.
- SUBIRATS, Marina, *Con diferencia*, Barcelona, Icaria, 1998.
- SUBIRATS, Marina y Tomé, Amparo, *Balones fuera*, Barcelona, Octaedro, 2007.
- VALCÁRCEL, Amelia, *Del miedo a la igualdad*, Barcelona, Crítica, 1993.

III FILOSOFÍA POLÍTICA

RECUPERAR LA POLÍTICA: LO PÚBLICO COMO ESPACIO DE LOS ASUNTOS HUMANOS

JULIÁN GARCÍA LABRADOR

Hannah Arendt ha suscitado y sigue suscitando numerosas lecturas y comentarios a sus obras. El hecho de que la autora dejara cuestiones abiertas como en el caso del juicio¹, de que tratara cuestiones candentes como el totalitarismo, o de que sus planteamientos llevaran a incongruencias o a contradicciones prácticas como la pretendida exclusión de lo social de la política, han provocado la aparición de numerosa literatura al respecto. En el actual debate filosófico existen cuestiones abiertas relacionadas con nuestro tema que conviene tener en cuenta. Por una parte las contradicciones inherentes a su concepto de lo político. Al pretender separar las esferas pública y privada, Arendt percibe la introducción de lo social como un híbrido que viene a complicar las cosas, puesto que lo político de la esfera pública ha de mantenerse incontaminado, incluso de lo social, por lo que cuestiones tan candentes como la economía no entrarían en el ámbito político. Por ello, autores como Habermas perciben que el concepto político de Arendt no se adecua a las demandas de la sociedad civil ni al Estado moderno². Incluso para otros autores como para Bernstein o Benhabib³, Arendt no se da cuenta de que la inclusión de determinados temas o no en la agenda política es ya un tema político. De igual manera la ausencia de noción de justicia en el *Bíos Politikos* no hace sino mostrar cierta debilidad en la apuesta de Arendt por una política de la mera acción⁴. En este sentido la obra de Arendt parece participar de las condiciones de la reflexión política de un periodo marcado por dicha ausencia hasta que a principios

1 R. BERNSTEIN, "Rethinking the social and political" en R. BERNSTEIN, *Philosophical Profiles*, Cambridge, Polity Press, 1986.

2 J. HABERMAS, "Hannah Arendt. El concepto comunicativo de poder" en J. HABERMAS, *Perfiles Filosófico-políticos*, Madrid, ed. Taurus, 1975, pp. 218 y ss.

3 R. BERNSTEIN, "Rethinking the social and political" en R. BERNSTEIN, *Philosophical Profiles*, Cambridge, Polity Press, 1986, p. 252; S. BENHABIB, "Models of Public Space; Hannah Arendt, the liberal tradition and Habermas" en C. CALHOUN, *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 80.

4 H. PITKIN, "Justice: on relating private and public", *Political Theory*, vol. 9, 3 (1981).

de los 70 se rehabilite la noción de la filosofía práctica⁵ con las contribuciones de Rawls y Höffe. En esta línea el concepto de actividad política de Arendt, el cual parece alejarse de los problemas concretos y de la satisfacción de las necesidades será objeto de nuestra comunicación.

La concepción política de Arendt mira a la antigüedad y nos remonta a Aristóteles. Para Aristóteles y el pensamiento griego el concepto de libertad estaba constituido por cuatro elementos: el estado social, la inviolabilidad personal, la libertad de actividad económica, el derecho de movimiento no restringido⁶. Desde este concepto de libertad es como Aristóteles propone tres tipos de vida en los que reina esta libertad, tres tipos de vida en los que la preocupación no se dirige a las cosas ni necesarias ni meramente útiles. Son tres tipos de vida en los que el interés común apunta a lo bello. La vida dedicada al disfrute de los placeres, que consume lo hermoso, la vida dedicada a los asuntos de la polis, que produce bellas hazañas y la vida del filósofo, dedicada a la contemplación de las cosas eternas, cuya belleza ni puede ser consumida ni producida por el hombre.

Siguiendo con Aristóteles Arendt señala que si este tipo de vida era la vida en libertad, hay otro tipo de vida que no se desarrolla de esta manera, como eran la vida de la labor propia del esclavo que está obligado por la necesidad a permanecer vivo, así como la vida del artesano libre y la vida adquisitiva del mercader. Arendt, partiendo de Aristóteles está haciendo su propia clasificación y así, las tres actividades de la condición humana: labor, trabajo y acción aparecen categorizadas de diferente manera. Con labor se designa la actividad humana que corresponde al proceso biológico. Es la actividad relacionada con el cuerpo humano, su metabolismo, las necesidades vitales a que se ve expuesto. La labor es la actividad más baja del ser humano, por la cual se encuentra inmerso en el ciclo de la naturaleza. Merced a esta actividad el hombre es *animal laborans*. A diferencia del trabajo, la labor no produce objetos sino la vida misma. Las características de la labor son la consunción inmediata de lo hecho, la inserción en el movimiento cíclico de la naturaleza (aquí no se ha descubierto aún el sentido lineal de la historia) y la combinación de la necesidad con la futilidad⁷. La actividad del trabajo está destinada a lo no natural de la exigencia del hombre, lo que no está en el decurso del flujo vital ni determinado por él. Se trata de que el trabajo proporciona un mundo "artificial" de cosas que se distinguen de las cosas naturales. El mundo, fruto del trabajo sobrevive a las vidas individuales. En el trabajo el hombre es llamado *homo faber* en contraposición al *animal laborans*. Es en el trabajo donde el hombre produce cosas, objetos de uso, que gozan de la estabilidad y la solidez que no tenían los bienes de consumo. El carácter duradero de los objetos de uso y su relativa independencia provoca lo que hablemos de "objetividad". La producción de los objetos de uso significa que en el trabajo existe

5 M. RIEDEL (comp), *Rehabilitierung der praktischen philosophie*, 2 vols. Friburgo 1972-1974.

6 Así lo ha mostrado W. L. WESTERMANN, "Between Slavery and Freedom" *American Historical Review* 50 (1945).

7 C. SÁNCHEZ, "Hannah Arendt" en VALLESPIN F. (dir.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid, Alianza, 2004, p. 151.

una reificación y una instrumentalidad. La acción es la actividad del hombre no sujeta a las cosas materiales. Se corresponde con el hecho de que los hombres, y no el hombre aislado, viven sobre la tierra. Se trata de reproducir lo que el pueblo más político que ha existido, los romanos, designaban con el “*inter homines esse*”. Consiste en estar entre los hombres. Arendt rescata lo que la tradición había olvidado. Los requisitos para la actividad pública son la pluralidad y la libertad. Mientras que la labor o el trabajo pueden realizarse en el ámbito individual, la acción requiere la presencia de otros, requiere pluralidad y publicidad. El concepto de pluralidad de Arendt se mueve entre las nociones antagónicas de igualdad y diferenciación. Se trata de una pluralidad de únicos. Su experiencia con el totalitarismo va a llevarla a una insistencia en la diferencia y en la pluralidad, rechazando el establecimiento de las identidades colectivas tal como propugnaban estos regímenes⁸. Con la acción rescata la *praxis* aristotélica para la política. De esta manera quiere señalar la independencia de la política. La *praxis*, que satisface su propio fin y goza de una especie de perfección de la que carece la *poiesis*. Con ello Aristóteles está evitando la introducción de la dialéctica medios / fines en el reino de la *praxis*, puesto que la *praxis* se basta a sí misma. Teniendo como referencia a Aristóteles, Arendt pretende depurar la política de toda contaminación extrínseca.

No podemos pensar, empero, que Arendt mantiene una total dependencia de Aristóteles, ni siquiera que puede ser encajada en el neoaristotelismo en el mismo sentido que McEntyre. Es cierto que Hannah Arendt se preocupa de los fenómenos políticos más relevantes del siglo XX y analiza el camino seguido hasta llegar a la concreción de tales fenómenos en la vida del hombre. Por ello pretende realizar una genealogía de los fenómenos políticos, para advertir su relevancia y las posibles inversiones que se hayan producido en el curso de la historia. Y es este acudir a los orígenes lo que ha motivado su acercamiento a una filosofía que Arendt conocía tan bien como era la filosofía clásica. Lo que pretende realizar es el análisis de la política y la condición humana en el marco de la polis griega. Para algunos autores⁹ esto es síntoma de una añoranza de la filosofía de la polis considerándola incluso la “filósofa de la polis” por excelencia. Sin embargo, como bien señala Cristina Sánchez¹⁰, no puede encuadrarse a Hannah Arendt en las filas del aristotelismo por dos cuestiones clave. En primer lugar porque el juicio político que mantiene es de raíz kantiana – en este sentido sería interesante señalar las relaciones éticas y estéticas con la *praxis* en ambos autores – y en segundo lugar porque propone una pluralidad radical como punto de partida y condición de la vida política, alejado de la condición de un ethos compartido aristotélico. Dana Villa sugiere, además, que el concepto de *praxis* que usa Arendt tiene su raíz en Aristóteles pero está tamizado por la visión kantiana de la libertad. En efecto la *praxis* para Aristóteles estaba por la polis, constituyendo esta la razón de ser de la

8 *Ibid.*, pp. 153-154.

9 N. O’SULLIVAN, “Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and Industrial Society” en CRESPIGNY Y MINOGUE, *Contemporary Political Philosophers*, Londres, Meuthen, 1976.

10 Cf. C. SÁNCHEZ, “Hannah Arendt” *op. cit.*, p. 149

política. Para Kant la libertad significaba el poder de un nuevo comienzo espontáneo no sujeto a la posibilidad de elección de unos fines predeterminados. Se trata de una libertad no sujeta a fines. Hannah Arendt entiende así la *acción*, deconstruyendo su primitivo contexto teleológico para evitar la lógica de la instrumentalización. De otro modo cualquier fenómeno político (pluralidad humana, el espacio público de aparición, el cambio de opinión) podría ser instrumentalizado con sus consabidas consecuencias no democráticas¹¹.

La política para Arendt se confunde con la acción. Sólo la acción es política porque sólo ella es capaz de no estar sujeta a la categoría medios/fines, pero ¿cómo es posible su desarrollo? Gracias a la distinción de las esferas privada y pública es como Hannah Arendt logra asignar un espacio a la política. Para explicar esta división recurre de nuevo a la antigüedad. Para Arendt la esfera privada era la esfera doméstica, la esfera en la que los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. La fuerza que unía a los hombres en la esfera privada era su propia vida. Se trata de la esfera en la que el fin primordial era el mantenimiento individual y el mantenimiento de la especie. El varón había de proporcionar alimentación y la hembra dar a luz. Arendt se está refiriendo a la organización de la familia en la antigua Grecia, a la cual opondrá la esfera de los asuntos humanos. La familia tenía un tipo de organización que nació de la necesidad. La necesidad, así entendida es un fenómeno prepolítico y la violencia es únicamente el acto prepolítico para liberarse de la necesidad¹². Así violencia y necesidad regían la esfera doméstica¹³. Frente a la desigualdad inherente a la esfera doméstica, en la esfera pública se daba la igualdad, entendida como el vivir y tratar entre iguales, lo cual suponía la existencia de desiguales. En la vida de la polis no podía determinarse una superioridad de un cabeza de familia. Ni la finalidad era necesidad (de hecho se excluía cualquier tipo de necesidad o profesionalidad en la política) ni la autoridad recaía sobre un hombre que determinaba cómo satisfacer esas necesidades. Por todo ello, dejar la casa, abandonar la esfera doméstica y pasar a la esfera de la polis constituía un acto de valor, por lo que el valor pasó a ser la virtud política por excelencia. La vida buena de la polis consistía en una vida liberada del trabajo y la labor, una vida libre y liberada del proceso vital. Pero no quiere decir que la vida pública viviese de espaldas a la esfera privada. Antes bien, quien quería adentrarse en la esfera pública tenía que garantizar poseer los suficientes recursos para asegurarse la subsistencia y así no tener que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedar liberado, de esta forma, para la actividad pública. La esfera de la polis se caracteriza por su artificiosidad. La familia, regida por la desigualdad representa lo natural, mientras que la artificial polis es el lugar de la igualdad y la libertad. Quiere decir esto que el carácter artificial de la política se aplica a todos aquellos que compartan el espacio público en el cual desarrollan su acción y su discurso. Lo que une a las personas de la

11 D. R. VILLA, *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton NJ, Princeton University Press, 1996, pp. 17- 41.

12 H. ARENDT, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 57.

13 C. SÁNCHEZ, "Hannah Arendt" *op. cit.*, p. 161.

esfera pública, a los miembros de la polis no es la naturaleza (una determinada raza o vínculos naturales) sino la artificiosidad de ser miembros por igual de la polis, el tener los mismos derechos¹⁴.

La acción, ejercida en este espacio público genera lo político. Libertad y pluralidad son los requisitos fundamentales. Estamos ante una política en cierto sentido agonal, puesto que la acción (las grandes hazañas y los grandes discursos) configura la vida de la polis buscando la distinción del agente. La polis va a ser el lugar de reunión una vez terminada la empresa de la guerra troyana. El ágora homérica se convierte en permanente y ya no es más el campamento de un ejército transitorio y aventurero. La polis esperaba ser ahora quien se encargara de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria que hace inmortales a los mortales sin poetas ni cantores¹⁵. La política consiste en el ejercicio de la libertad. Para ella la libertad supone la capacidad de comenzar algo nuevo y la acción es precisamente la realización de la libertad. Ser libre y actuar es lo mismo¹⁶. Sólo en la acción se desarrolla la libertad, por ello Arendt distingue la libertad de la acción de los procesos de liberación (de ahí su crítica a Marx). Mediante la acción y el discurso los hombres ejercitan su libertad y crean su espacio de aparición. Cuando los hombres se reúnen no se encuentran ni necesariamente ni para siempre sino sólo potencialmente ahí. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, que surge del actuar juntos. Pero el poder no puede almacenarse sino que sólo existe en su realidad. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado: es decir donde las palabras no son vacías ni los hechos brutales, donde las palabras se usan para descubrir realidades y los actos para establecer relaciones¹⁷. Por ello el poder es siempre un poder potencial no intercambiable con la “fuerza” (cualidad natural de un individuo aislado). El poder surge cuando los hombres actúan juntos y desaparece cuando se dispersan y es independiente de los factores materiales, número o medios. La única condición para la generación de poder es la unidad de vida de un pueblo y lo que mantiene a un pueblo unido es el poder. Quien se aísla sufre la pérdida de poder.

Pero esta acción, esta forma de entender la política lleva aparejada su propia fragilidad. Arendt habla expresamente de la triple frustración de la acción: “*La exasperación por la triple frustración de la acción – no poder predecir su resultado, la irrevocabilidad del proceso y el carácter anónimo de los autores – es casi tan antigua como la historia registrada*”¹⁸. Ante tal fragilidad los hombres han buscado remedio. Unos han sido remedios políticos como la polis por un lado y el tratado romano por otro. Como decíamos arriba, el campamento homérico tomó cuerpo en el ágora de la polis y se hizo permanente de tal manera que la reunión de hombres libres para la empresa troyana, se convirtió en permanente con un afán por distinguirse y destacar igualmente, con una lucha sin guerra. Por otra parte en

14 *Ibid.*, p. 163.

15 H. ARENDT, *Qué es política*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 115.

16 El concepto de libertad lo desarrolla en el ensayo “What is Freedom” incluido en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.

17 H. ARENDT, *La Condición Humana*, op. cit., p. 226.

18 *Ibid.*, p. 242.

Roma la ley establecía relaciones entre los hombres que no se imponen desde el derecho natural sino que se imponen por el acuerdo de los contrayentes (Por ello Arendt dice que la revolución americana miró a Roma para volver a efectuar un acto de fundación¹⁹).

Pero no todos los remedios fueron de esta índole política. En efecto, para Arendt pueden darse huidas para escapar de la política como tal. En primer lugar, para escapar de los peligros inherentes a la pluralidad se trata de abolir dicha pluralidad, a través de la monarquía o gobierno de un hombre (Arendt remite a Platón)²⁰. Se trata de la expulsión de los ciudadanos de la esfera pública, relegándolos a la esfera privada. En esta primera solución la cuestión es cómo encontrar la solidez, la quietud y el orden ante la fragilidad de la acción. El gobierno de un hombre solo y la reclusión de los hombres en sus asuntos privados no deja de ser una huida de la política. La segunda solución consiste en sustituir la acción por el hacer. Distinguir entre el saber qué hacer y el hacerlo, separar acción y pensamiento. De nuevo Platón abre la brecha entre los gobernantes y los gobernados: quien sabe no tiene que hacer y quien hace no necesita pensamiento ni conocimiento. Lo que Platón hizo fue proponer para la polis una forma de organización semejante a la familia. Según ella, es un error atribuir a Platón el deseo de abolir la familia²¹. Antes bien al contrario, Platón deseaba eliminar el carácter privado de la familia, por lo que recomendaba la abolición de la propiedad privada. Es decir, con la abolición de la esfera privada, la familia pasaba a dominar la esfera pública y así habría de organizarse la polis, con carácter familiar.

Por otra parte, el cristianismo propuso la santidad como modelo de vida, pero ésta no podía sino mantenerse alejada de lo público y de su luz para no convertirse en apariencia. Proponía un modo de vida en el que los asuntos humanos no se remitían al ámbito de lo público sino al ámbito interpersonal entre hombre y hombre. Los creyentes constituyeron en el mundo un espacio público totalmente nuevo determinado religiosamente. Era público pero no político. Pero ante el riesgo de que lo público se convirtiera en apariencia la política cristiana tuvo siempre dos misiones: por un lado que el lugar de reunión de los creyentes fuera protegido del exterior y por otro evitar que la iglesia se convirtiera en mera "apariciencia". Por ello la política siguió ligada a dos cuestiones, primero a la satisfacción de las necesidades vitales de los hombres y segundo a la protección de una esfera superior, que hasta el fin de la Edad Media se había concretado en la existencia de la Iglesia. Pero al iniciarse la modernidad cambiaron los ámbitos que hacían necesaria la política: la vida y sus necesidades recibió una nueva dignidad e irrumpió en lo público. Es lo que Arendt llama la emergencia de lo social. De ahora en adelante la política se preocupará de proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado.

Con este somero análisis atisbamos las amenazas de la política y la ineluctable necesidad de su recuperación.

19 H. ARENDT, *On Revolution*, London, Penguin Books, 1990.

20 H. ARENDT, *Qué es política*, op. cit., p. 243.

21 *Ibid.*, p. 245.

JÓVENES, POLÍTICA Y COMPROMISO: UN CAMINO DE SANTIDAD Y PERFECCIÓN

DR. RODRIGO COLARTE OLIVARES Y
PBRO. DR. HERNÁN ALBERTO ENRÍQUEZ ROSAS

1.-El año 2011 y 2012, en Chile hubo una serie de manifestaciones estudiantiles en demanda de mejorar la calidad y equidad de la educación. La gran participación de jóvenes universitarios y secundarios convirtió una protesta en un **hecho político** que ha cambiado significativamente la forma en que las autoridades deciden sobre temas educacionales y el modo en que el mundo político aborda a los jóvenes.

Chile es un país en desarrollo, con buenos niveles de crecimiento. El paro muestra una tendencia a la baja. El 2012 se crearon más de 370 mil empleos y en 2011 más de 500 mil. En 2010 la tasa de desempleo era de 9%, hoy es de 6,6%. Chile es parte de la OCDE, ha pasado la crisis económica internacional de este último tiempo con tasas de crecimiento anual sobre el 6%, a pesar de haber sufrido un terremoto grado 8,8 y un maremoto que destruyó ciudades costeras el 2010.

¿Por qué a pesar de que las cifras económicas son buenas, el crecimiento es más que aceptable y se observa un país económicamente dinámico, los jóvenes salieron a protestar? ¿Qué puede haber más allá del desarrollo material de un pueblo y que los jóvenes desean? O planteado en otros términos: ¿encuentran los jóvenes chilenos que basta con aspiraciones personales, satisfacciones individuales y logros académicos y profesionales para vivir una vida que merezca ser vivida? O sí, por otra parte, ¿existen empresas sociales suficientemente buenas para destinar tiempo, energía e inteligencia y así cambiar en algo aquello que por distintas razones es deficiente?

Como respuesta postulamos que estas manifestaciones no sólo buscan satisfacer reivindicaciones económicas ni resolver problemas políticos institucionales, sino que poseen un componente no medible ni cuantificable por las ciencias que estudian al hombre y a la sociedad. Se trata de manifestaciones que tienen un fuerte **componente valórico**, que buscan la equidad, que aspiran a formas más elevadas de justicia y que apuntan a la dignificación de la persona. Nada de eso se consigue sólo incrementando los recursos públicos para la educación. Nada de eso se resuelve con fórmulas sólo económicas ni con puros criterios técnico-políticos. De ahí la relevancia de reflexionar, desde el campo de la filosofía en general y de la filosofía política en particular, acerca de aquellos elementos que configuran este nuevo escenario.

Sin duda los tiempos de cambio, en que ocurren hechos sociales relevantes y transformadores, presentan grandes riesgos, pero también encierran oportunidades que se deben aprovechar. Probablemente, lo ocurrido en mi país abre la posibilidad de construir nuevos referentes y presentar fórmulas de organización distintos. En Chile parece estar cambiado algo central: **los jóvenes han abierto nuevos espacios de decisión política, pero además han mostrado la voluntad, el compromiso y ganas de destinar su tiempo y energía en la solución de problemas colectivos y sociales que van más allá de sus problemas individuales.**

Desde esta óptica, para los jóvenes creyentes y, especialmente los cristianos, existe la oportunidad de renovar la fe en el compromiso con el mundo público y en el servicio a los demás. Quizá hemos superado el tiempo de la indiferencia metodológica que padecieron los jóvenes por más de veinte años. En ese contexto, es un deber reflexionar y plantear consideraciones relevantes y útiles para aquellos jóvenes cristianos que buscan asumir un compromiso en el servicio público, en coherencia y fidelidad con su opción creyente.

En este punto es imprescindible partir desde las profundidades de la antropología cristiana y desde allí sostener que la dimensión religiosa del hombre es una parte consustancial a su ser y que toda opción política nace y tiene como referencia o criterio de juicio la fe. En un país con mayoría de creyentes cristianos, la fe forma parte de la cultura y determina el sentido común. Por ello es que existe la posibilidad de proponer la política como un camino de santidad y de perfección.

Este planteamiento puede parecer transgresor para nuestra época, caracterizada por un pensamiento débil. Se manifiesta rupturista en relación con las prácticas contemporáneas que tienden a recluir lo religioso en el ámbito de lo privado o que señalan que sostener cualquier tipo de verdad absoluta violenta la conciencia de los no creyentes, como si la fe fuera algo individual sin efectos sociales ni consecuencias colectivas.

2.-Quizá un análisis de cómo llegamos a esta realidad que cuestiona lo religioso lo encontramos en algunas claves históricas que queremos destacar. El fenómeno de la apatía política y la pérdida de las convicciones se relacionan con el fin de las ideologías. En el marco de la modernidad surgen propuestas ideológicas que le atribuyen a la historia intramundana un misticismo trascendente. Para ello se concibió un fin de la historia producido por el hombre que exigió una devoción que nada tenía que envidiar a la fe religiosa. Erick Voegelin, en *Nueva ciencia de la política*, denominó a este proceso *hipostasis inmanentista del éscathon*¹, que significa el intento de hacer inmanente el destino trascendente o eterno del alma: el proyecto de construir el paraíso en la tierra².

La profecía histórica y la búsqueda del programa que regula el camino hacia la perfección humana tienen raíces judeocristianas. Ambos conocen anticipadamente el fin de la historia, por efecto de una revelación divina. Comparten la idea de una historia que avanza desde el paraíso perdido al

1 E. VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 147.

2 cf. Consultar *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 56-58.

prometido. Y si bien cada una de estas religiones le asigna un contenido distinto a la Parusía, el fin del hombre y de la historia serían supraterrales.

Las profecías modernas proponen paraísos terrenales previstos por el hombre, los que se podrían alcanzar con el esfuerzo humano, pero sin considerar ni la ayuda, ni los premios ni los castigos divinos. Sin embargo, la diferencia decisiva entre el historicismo³ y las creencias religiosas es que, mientras las segundas construyen su propuesta salvífica fundados en la fe en un ser superior, el primero lo hace sólo con la fuerza de la razón. Las visiones religiosas trascendentes y las historicistas imanentista tienen parcialmente resuelto el problema del futuro, pero las segundas no reconocen los límites naturales del hombre, creyendo que seres imperfectos pueden construir sociedades perfectas.

La antropología cristiana considera al hombre como un ser limitado, incapaz de comprender o conocer toda la realidad. Por ello, los cristianos no elaboran concepciones antropológicas o ideas de hombre que comiencen o concluyan en una supuesta perfección individual o colectiva. Pero el racionalismo progresista laico, según Isaiah Berlin, hizo creer a los hombres que la salvación de la humanidad dependía de encontrar la respuesta secular y política a los problemas de la sociedad. Una vez encontrada la solución, podía ser aplicada con el debido esfuerzo y sacrificio. Así, las sociedades se podían reorganizar de acuerdo con los ideales en que creyeran sus miembros. “Lo único que hacía falta era identificar las principales necesidades humanas y descubrir los medios para satisfacerlas. Esto crearía un mundo feliz, libre, justo y armonioso”⁴.

Este racionalismo, agrega Berlin, descansa en el ideal de ciencia de Platón. Según el filósofo griego, en principio, hay una respuesta verdadera para cada pregunta verdadera, siendo todas las demás, necesariamente, erradas; en segundo lugar, debe haber un método para llegar a esa verdad; y, por último, una vez encontradas las soluciones verdaderas, deben articularse coherentemente en una unidad indisoluble. Siguiendo estos pasos sería posible comprender los secretos y las leyes ocultas que rigen al universo. Pero Berlin señala que “los grandes bienes no pueden vivir juntos”⁵. El hombre estaría condenado a elegir entre ideales y en cada caso tendría que optar por unos en desmedro de otros. “El mundo en que nos encontramos en nuestra experiencia cotidiana se caracteriza por enfrentarnos con elecciones entre fines últimos y exigencias absolutas, en el que la realización de nuestras elecciones implica el sacrificio de las opciones descartadas”⁶.

3 En este punto seguimos a Karl Popper, quien entiende por historicismo “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que las predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ritmos o los modelos, de las leyes o las tendencias que yacen bajo la evolución histórica.” K. POPPER, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 17.

4 I. BERLIN, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ediciones Península, 2002, p. 43.

5 *Ibidem*, p. 55.

6 I. BERLIN, *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 109.

Pero quienes creyeron que era posible armonizar ideales contrapuestos, bienes como libertad, igualdad y justicia, estuvieron dispuestos a pagar el precio que hiciera falta para lograr sus paraísos terrenales. Lenin, Trotski, Mao o Pol Pot pretendían conocer, según Berlin, el único camino verdadero para solucionar definitivamente los problemas de la sociedad. Y si las abstracciones invocadas exigían de sacrificios de seres humanos, había que satisfacerlos, pues la raza, la clase, la sociedad e incluso la libertad podían llevar, en cada caso, a la emancipación definitiva del hombre y a un estado superior de desarrollo, de paz y de felicidad.

Los errores antropológicos -la idea de que hombres imperfectos eran capaces de construir sociedades perfectas- desembocaron en totalitarismos y experiencias políticas contrarias a los derechos del hombre. Finalmente, los totalitarismos inspirados en los paraísos terrenales cayeron. El intelectual Mexicano Octavio Paz denomina a este fenómeno como “el crepúsculo del futuro”⁷. Según Paz, a fines del siglo veinte colapsaron las ideas y creencias que movieron a los hombres desde el siglo XVIII. ¿Qué ha ocurrido? “La ruina de todas esas hipótesis filosóficas e históricas que pretendían conocer las leyes del desarrollo histórico. Sus creyentes, confiados en que eran dueños de las llaves de la historia, edificaron poderosos estados sobre pirámides de cadáveres”⁸. Esas poderosas construcciones tenían como fin expandir la libertad de los hombres, pero terminaron convirtiéndose en cárceles gigantescas. “Hoy las hemos visto caer; las echaron abajo no los enemigos ideológicos sino el cansancio y el afán libertario de las nuevas generaciones. ¿Fin de las utopías? Más bien: fin de la idea de la historia como un fenómeno cuyo desarrollo se conoce de antemano. El determinismo histórico ha sido una costosa y sangrienta fantasía. La historia es imprevisible porque su agente, el hombre, es la indeterminación en persona”⁹.

Desde el punto de vista del análisis político, lo descrito por Paz es lo que se conoce como el fin de las ideologías. Según el politólogo español Rafael del Águila, esta crisis se ha producido en tres oleadas. **La primera** es la que se inicia al final de la Segunda Guerra Mundial y se refiere “al proceso de convergencia ideológica y tecnificación de la política”¹⁰. En esta destacan autores como Daniel Bell, Gonzalo Fernández de la Mora o Raymond Aron. **La segunda** es la crítica posmoderna a los metarrelatos, caracterizada por Lyotard. Y **la última** es la proclamación del fin de la historia, en cuanto triunfo de la democracia liberal sobre todos sus competidores, presentada por Francis Fukuyama.

Con el fin de las ideologías se producen dos efectos relevantes. Según Ortega y Gasset, a la política utópica revolucionaria le sucede una política de cosas y de hombres. Esto abre espacios para un mundo orientado por criterios prácticos, que aspira a transformaciones acotadas y sujetas a resultados concretos, tal como lo propone el neoliberalismo. Según Ortega: “La época revolucionaria concluye

7 O. PAZ, *Convergencias*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1991, p. 17.

8 *Ibidem*, p. 19.

9 *Idem*.

10 R. DEL AGUILA, «¿De nuevo el fin de las ideologías?», en J. ANTÓN, (editor), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Barcelona, Editorial Ariel, 2002, p. 59.

sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida¹¹. Con ello la política pierde su lugar central en la vida colectiva, pues en la era revolucionaria la política se halla instalada en el centro de los afanes humanos. Con el ocaso de las utopías la política queda convertida en un menester más que no atrae a las multitudes ni convoca con una pasión casi religiosa.

Paz agrega una segunda consecuencia. **Las utopías revolucionarias pusieron énfasis en el futuro.** Para ellas el pasado no era mejor que el presente: “la perfección no está atrás de nosotros sino adelante, no es un paraíso abandonado sino un territorio que debemos colonizar, una ciudad que hay que construir”¹². Con la caída de aquellas concepciones globales, el intelectual mexicano constata que “el ocaso del futuro anuncia el advenimiento del hoy”¹³. De ahí que la tendencia de este tiempo se oriente hacia “remedios limitados para resolver problemas concretos”¹⁴. El presente es el lugar apropiado para el desarrollo de la economía de mercado. Pero, a juicio de este autor, el triunfo de ese sistema de desarrollo no puede ser únicamente motivo de regocijo: “El mercado es un mecanismo eficaz, pero como todo mecanismo, **no tiene conciencia ni tampoco misericordia**”¹⁵.

En suma, la realidad nos muestra que en la actualidad la política no pretende construir un paraíso, pues demanda excesivo esfuerzo, sino tan sólo mejorar los aspectos concretos y acotados de las condiciones de vida de una comunidad. No sólo Dios ha desaparecido, sino también sus reemplazantes modernos: las utopías. **Ni paraísos terrenales ni paraísos celestiales.**

3.-En este contexto, donde las compensaciones del presente superan a las esperanzas del futuro y donde nadie parece muy dispuesto sacrificar el hoy para conseguir algo en el porvenir, ya no parece razonable preguntarnos si hay algo así como vida espiritual. Más curioso resulta afirmar, entonces, que la política puede ser un instrumento para lograr la santidad o bien alcanzar la perfección posible¹⁶.

En nuestros días **nadie parece dispuesto a dar la vida por la verdad y la libertad.** Probablemente porque tampoco es necesario un sacrificio de esa magnitud. Quienes lo hacen son vistos como extraños y, lamentablemente, poco confiables.

Entonces surge, naturalmente, la pregunta si el actual estado de la sociedad es satisfactorio; si podemos sentir que hemos arribado a la plenitud de los tiempos y si han desaparecido los grandes cuestionamientos y los grandes temas que agitaron

11 J. ORTEGA y GASSET, *El ocaso de las revoluciones*, Alianza Editorial, 1983, p. 219.

12 O. PAZ, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 502.

13 O. PAZ, *Sueño en libertad*. Escritos políticos, Barcelona, Editorial Seix Barral, 2001, p. 452.

14 *Idem*.

15 *Idem*.

16 cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1888, que remite, a su vez, a *Lumen Gentium*

con fuerza a otras generaciones, como por ejemplo, en Europa, mayo del 68 y, en Chile, las propuestas revolucionarias y reformistas de las décadas de los 60 y 70 del siglo veinte.

Pero algo está cambiando. En estos últimos veinte años, el problema con la juventud era su apatía. La frase que los representaba era que “no estaban ni ahí”. Hoy, el problema es el inverso: la hiperparticipación de algunos sectores que se expresan y se agotan en la calle, pero que, en general, no tienen vocación sistémica y no aspiran a consolidar sus propuestas en políticas públicas conforme a las exigencias del sistema democrático.

Nuestro desafío es canalizar el compromiso político de los jóvenes para que ellos sean capaces de mantener sus convicciones al punto de apostar su vida por la verdad y el ejercicio de la libertad, superando así el riesgo de ir más allá de lo establecido.

Pero, más que perder la vida por una causa, se trata del ejercicio cotidiano de la libertad y de la búsqueda perseverante de la verdad. Porque en nuestra vida casi no hay ocasión para convertirnos en héroes, pues la historia ofrece ese privilegio sólo a unos pocos. Es, a nuestro entender, en lo ordinario donde se va forjando lo extraordinario.

Entonces, para los hombres de la calle (para los jóvenes en las calles), la tarea no es prepararse para morir por aquello que se cree, sino más bien asumir la vida heroica de adecuar la libertad a las exigencias que plantean las creencias que se dice sustentar.

Entendemos que no es nuestra tarea escribir el manual del héroe, que incluya las formas de inmolarse en una barricada, pero sí es indispensable reflexionar sobre aquellos aspectos cotidianos que facilitan y hacen fructífera la vida pública de los católicos, especialmente de los jóvenes.

No olvidemos que el **fin último** es el primer requisito que debe tener el compromiso político del cristiano. Así, el **bien común** será el verdadero norte de toda acción pública¹⁷. Esta comprensión demanda, como requisito indispensable, una **adecuada formación intelectual** que nos haga receptivos a la verdad y que nos permita cultivar una convicción profunda, pero, a la vez, abierta a la duda. Por sobre todo, el joven cristiano debe cautelar la coherencia entre el **pensar**, el **decir** y el **obrar**, de tal forma que llegue a un compromiso y desprendimiento que concluya en la **negación de sí mismo**, al modo de Jesús.

Cuando, en el ámbito social, la falta de compromiso es recurrente la separación entre ética y política parece ser la fórmula del éxito; cuando el bienestar material es el objetivo supremo y lo superfluo supera en todos los campos a la argumentación racional y bien fundada, cabe la posibilidad de un cambio en sentido opuesto, cabe la posibilidad de que lo ajeno, lo extraño, lo cuestionado, alcance nuevamente vigencia y que, incluso el esfuerzo, la disciplina, el método y la fortaleza se transformen en la consigna.

17 cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* que señala al Bien Común como el primer principio, sólo apoyado en el de la persona. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1905 y siguientes. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 26, 1 y 74,1

Pero, para ello debe haber una **transformación en las personas**. Cualquier reforma estructural pasa por cambios sustantivos en su estructura moral, en su ethos, en su forma de ser. Por lo tanto, no se trata simplemente de cambiar el escenario social sino de algo previo, más estable y radical, **cambiar al hombre**.

Este será, entonces, el desafío que debemos enfrentar.

Parafraseando a Dantón, **las revoluciones están en las cabezas y en los corazones, mucho antes que en las calles**. De ahí que la verdadera tarea de cambio no sea papel del activista ni de un partido político, sino justamente de quienes no sólo son capaces de pensar, de fundamentar sus puntos de vista o generar nuevas ideas, sino de quienes son capaces de vivir aquello que propagan, aquellos que vivifican y hacen carne sus creencias.

En este marco, **la santidad es posible** y, además, **deseable** en política. La santidad en el servicio público es también transgresora, un nuevo proyecto de organización social que se complementa y enriquece a las actuales formas de organización y desde este punto de vista un desafío para los jóvenes.

Entendemos la santidad como “alcanzar, en virtud de un don divino y de la colaboración de la libertad humana, la perfección en el camino de la fe y en el seguimiento e imitación de Jesús”¹⁸.

Esto quiere decir que la santidad es acogerse pacientemente a la acción vivificante de Dios en nosotros, es una vocación que nos invita a acrecentar los dones de cada uno¹⁹.

En este sentido, podemos concluir que la santidad, en el campo temporal, es trabajar con honestidad y comprender que el ejercicio político constituye una práctica unida a la fe, la que convierte esta dimensión social en una labor profundamente humana y trascendente.

Pero, tengamos presente que el cristianismo no es un concepto, una ideología o una moral²⁰; es una opción de vida que acerca al hombre a la meta que desde la eternidad le ha sido otorgada: unirse para siempre a quien lo ha creado. Por tanto, el joven cristiano tiene un compromiso con el mundo y la sociedad, en cuanto medio para lograr su fin último.

Entendemos que el cristianismo entrega un fundamento ético que orienta la acción práctica. Por ello, es fundamental que los jóvenes cristianos contribuyan al desarrollo efectivo de la sociedad.

Los jóvenes comprometidos en el servicio público deben tener claro que el mundo no es un fin en sí mismo, ni que tampoco están llamados a construir el Reino de Dios en la Tierra. El Reino de Dios es gracia y no está supeditado, exclusivamente, al esfuerzo humano. El hombre no construye el Reino, éste se da gratuitamente y se ha expresado en el acontecimiento salvífico de la encarnación. El esfuerzo humano va dirigido a nunca ser obstáculo para que Dios reine y a encarnarlo en lo cotidiano.

18 H. ENRÍQUEZ, *Jóvenes, política y compromiso. Un camino de santidad y perfección*, Concepción, Editorial Jaris, 2012, 47.

19 *Idem*.

20 Idea expresada por Benedicto XVI en *Deus Caritas est*.

En este sentido, el joven cristiano, está llamado a ocuparse de los problemas concretos que atentan contra la dignidad de la persona humana y que forman parte de los problemas sistémicos que apartan a la sociedad de la visión humanista y cristiana, del querer de Dios expresado en el Evangelio y en la enseñanza de la Iglesia.

En este punto, podemos señalar, a modo de ejemplo, la deshumanización, entendida como el intento perverso de despojar al hombre de su humanidad y, por tanto, de sus derechos fundamentales para luego reducirlo a una cifra, a un trozo de carne, a un enemigo político o, simplemente, a un ser desechable.

Otro factor a considerar es el consumismo, entendido como la perversión de un sistema económico liberal que distorsiona la libertad y convierte a las personas en seres dependientes de productos o innovaciones tecnológicas que impulsan a consumir sin límite.

Y, por último, podemos considerar la división de clases que puede ser asumida como las desigualdades que existen entre los pueblos ricos y pobres, pero también como las brechas al interior de un país entre quienes tienen económicamente su vida resuelta y los desposeídos que, en su condición, están excluidos de los frutos del progreso.

En este punto, sin embargo, habría que agregar que no sólo deben preocuparnos de las injusticias que provoca el sistema, las crueldades del capitalismo, o las desigualdades por efecto de la mala distribución de la riqueza, sino también aquello que está mucho más cercano a nosotros. Porque muchas veces nos inventamos tareas imposibles o enemigos imbatibles contra los que combatir, para así tener una excusa que nos permita ausentarnos de la crianza de nuestros hijos, de la atención a nuestros enfermos o de los cuidados que nos merece el crecimiento de nuestros hermanos.

FUNDAMENTO FILOSÓFICO DA RELAÇÃO PODER E ÉTICA

AMÍLCAR COSTA P. MESQUITA

INTRODUÇÃO

1. NOÇÕES DE PODER

Poder, em sentido semântico, significa autoridade, domínio, influência, capacidade, força.

Etimologicamente, deriva do grego das seguintes palavras: «*arche*», «*dunamis*», e «*ecsousia*»; e do latim de «*potestas*», «*potentia*» e «*possibilitas*».

O poder pode ser visto como fenómeno de interacção, isto é, como capacidade de impor determinados interesses numa situação social; como forma de relação activa e passiva entre pessoas, isto é, de imposição ou representação, e de interacção; como meta-relação, isto é, uma relação sobre relações de domínio («obliquidade do poder» dada a sua dimensão social na busca de outros objectivos); como relação interpessoal e orgânica do indivíduo com a sociedade).

O poder do homem sobre o homem como consequência do estado natural (*status naturae*) não é admissível. Santo Agostinho afirmou: «*non homini hominem dominari*».

O poder como princípio de ordem existe na sociedade por necessidade da organização social e política. Sendo o poder um princípio de ordem social e política, então será um direito-dever e uma função. Ou seja, um poder-direito e um poder-função. Um direito que pode ser pessoal, orgânico ou representativo. Uma função para a realização de fins e objectivos como deveres.

Aqui, tratamos o poder em sentido político, que tem dado lugar ao estudo das seguintes questões: origem, natureza, forma, fins.

O poder, em si, não é um valor; mas como dever-ser terá de ligar-se aos valores éticos do bem e da justiça. Daí a justificação da sua relação e fundamentação nos valores éticos.

2. PODER E VALORES ÉTICOS

Valor é um aspecto de bem. Em sentido filosófico quanto ao poder, significa a qualidade que o torna valioso e necessário à sociedade e, em consequência, digno de ser apreciado e desejado.

O valor afasta-se da neutralidade e indiferença, pois nos juízos de valor distingue-se o importante do acessório, o principal do necessário, o significativo do insignificante. Os juízos de valor excedem o nível do ser, para se entrar num novo domínio, que é o do *dever-ser*. O valor dotado de uma objectividade manifesta-se independente dos interesses e preferências individuais.

O poder como princípio de ordem e de ordenação é valor que exclui todo o arbítrio e descricionaridade. É um bem que, de facto e de direito, se torna necessário e imprescindível à realização pessoal. Na verdade, a paz e a justiça são superiores à violência e à insegurança. O conteúdo do valor dá sentido ao poder para realizar os fins da justiça e do bem comum (*summum bonum*). O valor é fundamento do dever-ser. O sentimento do valor é decisivo para os princípios do valor.

O valor transcende todas as realizações particulares de forma a unir todos os homens num ideal comum.

3. ORIGEM E FUNÇÃO DO PODER

Considerando o poder no presente ensaio, essencialmente, como direito enquanto «*ministerium*», ou seja, dever social da autoridade política e como função para garantia e realização dos valores éticos da justiça e do bem, procura-se analisar este binómio na perspectiva histórica desde a antiguidade clássica até ao contratualismo social da época moderna.

I. ANTIGUIDADE CLÁSSICA

1. SÓCRATES E PLATÃO

O primeiro significado de poder, em sentido político, deve-se aos sofistas que o tomam radicado na necessidade da natureza dos homens, com carácter de domínio, a cuja autoridade que o assumiu, por qualquer meio, cabe a faculdade de proclamar o que é a justiça. A esta posição afirmada por Trasímaco nos diálogos socráticos, responde o filósofo Sócrates: «*a política é a justiça*». Nesta linha de pensamento defende Platão no livro *A República* o fim do Estado é a justiça e, portanto, o governante exerce o poder não no interesse próprio ou no oligárquico, mas no bem da comunidade.

Claramente, decorre da filosofia socrática e platónica que o fim do Estado não é a conquista e o domínio do poder, mas a realização da justiça como sua função. Logo, conclui-se que poder e valor não se identificam na essência, antes se deve procurar uma relação entre si, no âmbito dos valores éticos da justiça e do bem.

2. ARISTÓTELES

Nos livros III e IV da *Política*, o Estagirista trata, especialmente, a questão do poder na relação com os valores éticos, não com referência à origem, mas quanto à função, ou seja, como poder-dever na execução. Antes de considerar o poder-função dos governantes, analisa, eticamente, os regimes dos governos para afirmar que só os que perseguem o bem da comunidade (bem comum) é que são rectos ou legítimos. Partindo deste pressuposto, é que passa a abordar as virtudes dos governantes. Assim, quanto aos que podem e devem exercer a autoridade, são os

que dão mais garantias de respeitar a justiça. Por isso, devem ser escolhidos os mais capazes e virtuosos que assegurem a prossecução do bem comum, que para Aristóteles é a felicidade (*eudemonia*), isto é, tanto o «bem agir», como o «bem viver» e o «ser feliz». Não no sentido hedonista, mas no sentido de «eudemonismo» - bem estar de alma, proporção, medida, harmonia, imperturbabilidade.

Ao considerar que na comunidade política há a virtude do bom cidadão e a do homem de bem, parece que o mais idóneo será o homem de bem e bom cidadão, porque para Aristóteles não chega ser só bom cidadão.

Em suma, a justiça é o verdadeiro fim da sociedade política, não todo o absolutamente justo - como valor ideal - mas tendo em conta os princípios da igualdade e da proporcionalidade, que o filósofo teoriza no livro V da *Ética a Nicómaco*.

3. ESTOICISMO

Na fase helénico-romana assume relevância a escola estóica de Zenão, cujo pensamento tem um sentido ético na defesa de um universalismo político de concepção teleológica, em que a «*polis*» grega de dimensão regional dá lugar à «*polis*» do mundo, isto é, à «*cosmopolis*» (comunidade universal), onde cabem todos os homens e em cujo espaço todos são livres: não há gregos, nem bárbaros; não há livres, nem escravos. Espaço onde se dá a participação de todos os homens na obra divina, da qual procede a igualdade essencial. Nesta igualdade da teoria estóica se baseia o direito natural que explica a existência de princípios éticos na natureza humana, com fundamento na razão suprema que rege o universo e governa os homens. À comunidade universal do género humano corresponde o direito natural como um direito universal e, conseqüentemente, uma justiça também universal.

As novas ideias políticas do estoicismo concebem um poder de conotação divina à ordem universal, conducente a um governo de harmonia e concórdia entre todos os homens na comunidade da «*cosmopolis*». Daí, as razões da elevação dos reis e imperadores à divindade, como uma boa forma de assegurar a unidade e de atribuir à autoridade política a legitimidade, com fundamento na concepção estóica do direito natural: «*a lei que se inspira na razão divina é a lei natural da comunidade humana*». Uma lei assim, diz Cícero, filósofo e jurista romana: «*... não pode ser distinta em Roma ou em Atenas, nem hoje, nem amanhã, mas que como única, eterna e imutável lei, governará a todos os povos e em todo o tempo*». «*Se é única a lei que governa a humanidade, também o é a comunidade humana*».

A finalidade ética do estoicismo era conseguir a realização do bem-estar individual pela prática das virtudes estóicas: fortaleza, devoção ao dever e a indiferença do prazer. O sentido do dever estava reforçado por um ensino religioso.

Aos homens deu-lhes Deus a razão e eles têm a linguagem e o sentido do justo e do injusto. A recta razão ensina aos homens o que se deve fazer e o que se deve evitar, que se traduz na máxima: faz o bem, evita o mal. A recta razão é a lei da natureza e o padrão universal do justo e do bom, imutável quanto aos princípios e obrigatório para todos os homens, tanto governantes, como governados.

Foi o estoicismo médio de Panécio e Possidónio da tradição helénica que, por intermédio de Políbio, exerceu influência no pensamento romano para a acção na expansão europeia e aculturação dos povos.

II. ANTIGUIDADE CRISTÃ

1. O CRISTIANISMO PRIMITIVO

A antropologia do cristianismo difere da concepção antropológica da antiguidade clássica, porque a ordem transcendental donde aquela procede coloca a criação do homem à imagem e semelhança de Deus, pela qual comunga da personalidade divina que lhe confere a condição de pessoa humana com dignidade intrínseca. O antropologismo cristão compreende a existência de duas ordens - a sobrenatural e a da natureza humana - às quais correspondem dois Reinos: o transcendental e eterno, o natural e temporário.

Este dualismo explica, por um lado, a dualidade do poder quanto à origem, natureza e função, e, por outro lado, a magnificência da justiça evangélica nas palavras de Cristo - «bem aventurados os que têm fome e sede de justiça porque serão saciados» - face à justiça humana da sociedade política.

Os valores e virtudes do cristianismo - concórdia, amor, justiça, paz, caridade - não sendo de uma doutrina política, tiveram influência nas sociedades e na organização política. Quanto à origem do poder ficou consagrado o princípio afirmado por S. Paulo na Epístola aos romanos: *“Nulla potestas nisi a Deo”*. Prevaleceu o entendimento que todo o poder, seja espiritual ou temporal, tem origem divina, por virtude de Deus como Autor e Criador da Natureza. O que, depois, entrou em debate foi a natureza da *potestas* na criação divina.

Nos primeiros séculos do cristianismo, face ao dualismo das ordens e poderes correspondentes, por influência dos Padres da Igreja desenvolve-se a concepção das duas cidades - a política e a Igreja cristã - distintas, mas não antagónicas e hierarquizadas numa complementaridade. Assim, o poder da cidade política pela sua origem está legitimado e, por consequência, na sua função deve ser exercido em obediência à lei natural, isto é, à justiça. A cidade política ou terrena caminharia ao encontro da cidade de Deus, a cidade da plenitude da justiça.

Na sequência do édito de Milão (313), com a elaboração de uma teologia imperial de apoio a Constantino à luz da complementaridade entre as duas cidades, o imperador assume, numa posição hierocrática, um papel activo na expansão do cristianismo. Este caminho conduziria no século IV a sociedade - a cidade política - para a *direcção moral* que consistirá, essencialmente, em dar uma conformação cristã às diversas questões da vida social e política. A *direcção moral* da sociedade política leva à formação do Estado ético.

2. ESTADO ÉTICO

A formação do Estado ético no Ocidente recebe de Santo Agostinho, nomeadamente do pensamento sobre as duas cidades - a *celeste* e a *terrena* - forte influência moral que, em relação ao poder, conduzirá à doutrina do *agostinianismo político*.

Ao contrário da teoria do Oriente cristão defensora de uma ordem unificada - monismo hierocrático ou laico - entre império e comunidade, preconizava no Ocidente cristão um dualismo de poderes, distintos por natureza e não separados, mas coexistentes numa relação hierárquica, com relevância do poder espiritual pela sua excelsa qualidade.

Considerando-se que a legitimidade do poder estava na sua origem - todo o poder vem de Deus - e na concepção do poder como delegação divina, - o homem não tem poder sobre outro homem por direito da natureza -, ocorrerá a escolha da autoridade por uma das formas: eleição, cooptação, sorteio, designação, hereditariedade. Mas, o poder função ou dever não deixará de, na actividade política, estar ligado à vontade divina como garantia da relação de harmonia e cooperação entre os dois poderes : espiritual e temporal.

Na verdade, no Estado ético a ordem política confunde-se com a ordem moral cristã.

Com a desagregação do Império Romano do Ocidente e a formação dos Reinos cristãos, os valores morais e as virtudes éticas do cristianismo conduziram, com base na unidade religiosa, moral, cultural e política, à formação de uma comunidade universal, a *Respublica Christiana* que, ao longo da Alta Idade Média para além das várias vicissitudes e conflitos na relação dos poderes, procurou respeitar e seguir, no fundamental, a doutrina do agostinianismo político: prevalência hierárquica do poder espiritual na defesa dos valores morais, *ratione peccati*.

III. O ESTADO E A IGREJA NA ÉPOCA MEDIEVAL

1. O AGOSTINIANISMO POLÍTICO

Na Baixa Idade Média, o poder político manifesta-se dividido de forma plural e exercido segundo um princípio hierárquico. Assim, o agostinianismo político era seguido ora conforme o dualismo hierocrático, ora o dualismo laico.

A reforma introduzida na Igreja por Gregório VII, teve, também, por objectivo a proclamação do primado pontifício que conferia ao Papa o poder de depor os bispos, reis e imperadores, com fundamento em argumentos bíblicos, da tradição e racionais, nomeadamente acerca das relações entre a Igreja e o poder temporal, que justificam a subordinação da ordem temporal à direcção espiritual e moral da autoridade pontifícia. Na sequência da reforma prevaleceu o dualismo hierocrático face ao dualismo laico.

2. O PROCESSO EVOLUTIVO DO AGOSTINIANISMO POLÍTICO

O pluralismo de poder emergente do sistema feudal não destruiu a ideia de unidade e universalismo, cultivada ao abrigo da concepção político-imperial e da concepção religiosa da Igreja Católica. Dentro do todo universal, a humanidade é um todo parcial que compreende duas ordens distintas: a espiritual e a temporal. À luz desta unidade universal, a Igreja possuía a *plenitas potestatis* de Deus, concentrando-se no Papa todo o poder - espiritual e temporal - e mediante a *translatio Imperii* conferia ao Príncipe como um *ministerium* o temporal para defesa da Igreja e erradicação do mal através da realização da justiça e da paz. Esta

relação entre o poder temporal e o Pontífice integra-se na concepção feudal: o imperador ou o rei seriam um vassalo. Mas, a realidade política não se ajustava a esta concepção, porque o poder temporal através de várias formas gozava de ampla influência sobre a Igreja. Por isso, ao pretender-se tornar efectiva a aplicação do agostinianismo político, estalou o conflito dialéctico entre Igreja e Império que vai dar lugar ao desenvolvimento do seguinte processo: dentro do sistema da dualidade de poderes afirma-se a sacralidade autónoma do poder temporal, autonomia que se funda no naturalismo aristotélico e tomista, e cuja superioridade numa comunidade política universal é sustentada por Guilherme de Ockam e Marsílio de Pádua.

Este processo vai determinar a progressiva distinção e separação entre o político e o religioso, o reforço da concepção popular do poder, o fortalecimento das unidades políticas e a caracterização funcional da monarquia.

IV. ESTADO MODERNO E PODER

Factores sociais e económicos decorrentes da Monarquia feudal, vão determinar o processo de transição e formação para um novo sistema de organização política, caracterizado pela unificação e fortalecimento do poder, concentrado no monarca. Uma forma política com autonomia e sem correspondência com a estrutura económica, como único modo de superar a desordem e proporcionar segurança. Para alcançar este objectivo surgem duas teorias políticas: a de Maquiavel e a de Bodin.

A teoria concebida pelo florentino assenta na amoralidade e no individualismo (na *"virtú"* e na *"fortuna"* do homem), que levam ao abandono do valor tradicional religioso-moral. O anterior «dever-ser» do poder substitui-se pelo «ser» do poder, exercido sem restrições morais para a sua conquista e conservação. A política é luta permanente pelo poder, com sucesso ou fracasso, mas nunca uma questão moral. A rotura entre ética e poder é próprio da realidade política. Eis um quadro completamente distinto dos «Espelhos de Príncipe» da época medieval. Na teoria de Maquiavel, política e moral são de tal modo distintos que o poder que confie na moral depressa enfraquece e, com ele, se debilita a ordem e convivência social. O êxito político do Príncipe está na actuação com astúcia e força.

A teoria política de Bodin, situada no campo do anti- maquiavelismo, defende a forma de ser e constituir-se o Estado como «Estado de salvação», cujo poder-função deve ser exercido como um poder soberano, no qual se conjugam a moral e a política.

No pensamento de Bodin, a modernidade do poder do Estado assenta na relação entre os dois elementos: política e moral, e que ressalta da definição que dá de Estado: é um recto governo (elemento moral) com poder soberano (elemento político).

O elemento moral reflecte influência da filosofia escolástica e o elemento político a influência do pensamento renascentista expresso no seu conceito de soberania: «poder absoluto e perpétuo de uma república». Quer dizer, é uma qualidade do poder do Estado que não reconhece superior, nem interna, nem externamente. Este poder não é um poder arbitrário porque se articula e se integra

numa ordem jurídica. Logo, tem limites que decorrem do direito, da moral e da lei divina.

As concepções de poder, em cada uma destas teorias, elaboradas com base em razões distintas, objectivamente, convergem na caracterização do Estado Moderno: forma política da comunidade num espaço de unidade territorial, com poder concentrado e fortalecido no monarca.

1. SOBERANIA E DIREITO NATURAL CRISTÃO

A soberania do Estado moderno com fundamento no Direito natural, tem a defesa no pensamento filosófico de autores como Althusius, Grócio e Francisco Suarez.

1.1. Para Althusius, a soberania como *summa potestas* tem fundamento no direito natural, que está ligado à lei divina. Por isso, o poder é de origem divina.

O Príncipe que, por pacto político, recebe do povo o poder -função, assume o dever de exercê-lo com justiça. Se não cumprir esse dever-função quebra o pacto, podendo o povo exercer o direito de resistência.

1.2. Para F. Suarez, a comunidade instituída por natureza social do homem, cujo poder político nela está por natureza das coisas, encontram o seu fundamento no direito natural.

A necessidade e o carácter natural da sociedade política e do poder que nela se exerce em obediência à justiça, justificam a aceitação da subordinação à autoridade por força do bem comum. O poder humano não é contrário à sua natureza, nem contraria algum preceito do direito natural.

Segundo Suarez, o poder, em abstracto, está por direito natural na sociedade política - reside na *união moral* dos homens em comunidade - e só pode ser transmitido, *in actu*, ao rei ou príncipe mediante o consentimento da própria comunidade (*consensus populi*). «O poder de origem divina é, imediatamente, posto por Deus na comunidade» que, de forma concreta, o transfere ao soberano para o exercer com justiça em ordem ao interesse geral da própria comunidade (*summum bonum*).

Suarez considera o direito natural uma parte da lei ética natural. O conjunto de preceitos relativos à justiça natural.

1.3. Segundo Grócio, a natureza humana explica a formação da sociedade e a existência do direito natural. O apetite do homem para a sociabilidade (*appetitus societatis*) é a tendência para a formação de uma comunidade pacífica e racionalmente ordenada, com base no direito (*in De iure belli ac pacis*, prol. 6). E de direito natural dá a seguinte noção: «é preceito da recta razão que nos revela que uma acção é moralmente má ou que exige moralmente ser feita, respectivamente, por sua não adequação ou adequação à própria natureza racional do homem e que, por isso, Deus como autor da natureza a proíbe ou ordena» (*De iure belli ac pacis*, I, 1, 10).

Nestes autores o direito não perde a sua base moral, pois ambos emergem da vontade divina. E o pensamento sobre o direito natural respeita a tradição teocêntrica. Todavia, ao tomarem o «*status naturae*» fundamento do direito natural

como critério do que é justo ou injusto, são considerados precursores da escola do direito natural moderno.

2. SOBERANIA E DIREITO NATURAL MODERNO

Na sequência dos precursores, os expoentes máximos da escola do direito natural moderno foram Samuel Pufendorf, Cristiano Tomásio e Cristiano Wolff. A escola alemã do jus- naturalismo moderno, dos séculos XVII e XVIII, assume relevância nesta fase na defesa do direito natural como fundamento do poder político. Escola que prepara a filosofia idealista posterior que tem em Kant e Hegel os maiores representantes.

2.1. A socialidade - «*socialitas*» - associada à natureza do homem que, segundo Pufendorf, consiste na necessidade do homem conviver com os outros homens, fundamenta o direito natural, ao revelar que «cada um deve tanto quanto possa cuidar e conservar a comunidade». Daqui resulta que tudo o que é bem para a sociedade, é um preceito do direito natural e tudo o que a prejudica ou destrói é uma proibição. Assim, em primeiro lugar, o direito natural constitui uma doutrina dos deveres e, só depois, uma doutrina dos direitos invioláveis do indivíduo.

A partir da socialidade - *socialitas* - constrói-se o Estado como uma exigência do direito natural, com origem e base no contrato de poder ou de submissão (que não se confunde com o contrato social de Hobbes). Do pacto político emergem deveres e direitos para ambas as partes: à obrigação de obediência dos súbditos derivada do pacto de submissão, corresponde-lhe o poder-dever do governante de respeitar a justiça, garantir o bem geral e velar pela segurança.

2.2. Cristiano Tomásio fundamenta o direito natural na natureza física do homem. Nesta, a vontade sobrepõe-se à inteligência na medida em que aquela deseja, em abstracto, o bem para o homem, mas não pode por si próprio escolher o que, em concreto, é realmente bom para o homem.

O bem ao qual o homem tende e para o qual se orientam as normas de acção, compõe-se de três bens particulares: o honesto, o decôro e o justo.

Para cada um destes bens, formula uma máxima.

Para o honesto: o que queres que outros façam a ti, fá-lo tu, também, a ti mesmo.

Para o decôro: o que queres que outros façam a ti, fá-lo tu, também, a eles.

Para o justo: o que não queres que te façam a ti, não o faças tu, tampouco, aos outros.

Os três princípios supremos e distintos do agir humano conforme a prática, respectivamente, das ciências do direito, da ética e da política, devem cooperar para o bem comum, como fim em favor da vida humana. Em consequência o direito tem por fim o justo, a ética o honesto e a política o decôro.

O direito natural que permanece no campo da moral, carece da obrigatoriedade e coactividade jurídicas, que ele atribui ao poder do Estado. A obrigação e a capacidade de obrigar, o direito natural obtém-na somente no poder-dever do Estado, através da função criadora da ordem jurídica.

2.3. Segundo Cristiano Wolff, da natureza racional do homem derivam direitos e obrigações. Por conseguinte, a natureza humana é uma norma que

orienta as acções dos homens e que manifesta a compreensão do Estado. O direito natural é para Wolff uma norma a seguir que tem Deus como Autor da lei da natureza e que obriga os homens a cumprir.

O estado de natureza - *status naturalis* - entende-se como uma norma e um modelo de orientação para a acção. No entendimento de Wolff, o direito natural parte deste modelo de estado natural do homem como norma a seguir. Este modelo normativo é um indicador de que a vida do homem há-de determinar-se conforme os direitos e obrigações inatos à sua natureza.

Deste modo, o direito natural dando resposta à exigência da filosofia prática, deverá mostrar o grau de rectidão das leis por sua coincidência ou não com o estado natural. O direito natural apresentar-se-ia como o tribunal da razão que tem de julgar se as leis humanas positivas se desviam ou não da norma do estado de natureza, que actua como modelo. Para Wolff, o estado natural do homem é a liberdade e a igualdade.

Por intermédio do pacto político - *pactum subjectionis* - é transmitido o poder soberano a um monarca ou príncipio, que se obriga a garantir segurança e a realizar o bem comum. Cabe ao Estado proporcionar aos homens em sociedade, viver moralmente, ou seja, livremente e de harmonia com o direito natural.

Para Wolff, a política é, realmente, uma parte da moral e a actividade política consistirá, na verdade, em aplicar a moral à conservação do Estado. Neste sentido, a actividade do poder legislativo não será mais do que a conversão moral nas leis positivas.

V. CONTRATO SOCIAL E JUSNATURALISMO

Novas ideias radicadas na razão humana questionam a natureza e a sociabilidade do homem e, em consequência, o fundamento do poder social e político. Neste sentido, confrontam-se duas teses que partindo de pressupostos análogos, conduzem a caminhos políticos opostos: um de poder ilimitado, outro de poder limitado.

1. HOBBS E O ESTADO ABSOLUTO

Tomás Hobbes, racionalista radical, dá valor e relevância às exigências imperativas da razão e da natureza. Pensando a política e a ética à margem de qualquer religião, considera o homem anti-social por natureza.

O direito natural anterior à formação da sociedade é a liberdade de o indivíduo usar a força para garantir a sua sobrevivência e conservação. Mas, no estado de natureza há uma lei natural que impede o indivíduo destruir-se a si mesmo. É desta lei que deriva o contrato social (*contractus societatis*) que funda a sociedade civil, onde cada indivíduo deve renunciar ao seu direito natural e limitar-se àquela liberdade que concede aos demais. Esta lei revela os dois postulados da natureza humana donde procede a acção política: o egoísmo natural e a razão natural. Pelo egoísmo, cada um pretende usufruir só ele os bens comuns. Pela razão natural, cada um foge da morte violenta como o pior dos males.

Há igualdade de natureza entre os homens pela qual todos querem o uso exclusivo dos bens comuns. O direito de todos sobre tudo é inerente à igualdade

natural, e a vontade igualmente natural de prejudicar-se, mutuamente, operam de tal maneira que o estado de natureza torna-se num estado de «guerra» permanente de todos contra todos. Neste estado não há nada justo: a noção do direito, da justiça e da injustiça nascem onde há uma lei e a lei existe onde há um poder comum: onde não há lei, nem poder, falta a possibilidade da distinção entre justo e injusto.

Mas, este direito sobre tudo nada tem que ver com a lei da natureza. Esta lei, no jusnaturalismo hobbesiano, não se relaciona com a ordem divina e universal, nem, tampouco, tem relação com o estoicismo ou o pensamento escolástico. É um mero produto da razão humana que tem por objectivo garantir a segurança da vida do homem, evitando a «guerra» entre si.

O acto da passagem do estado de natureza ao estado civil em conformidade com a lei natural, mediante a celebração do contrato social, só obtém eficácia para alcançar a estabilidade para a paz e segurança, quando a sociedade instituída transferir a vontade de todos personificada numa entidade, cuja vontade desta encarna o *soberano* detentor de poder absoluto e ilimitado, ao qual ficam submetidos todos os indivíduos. É o *Leviathan* de poder soberano, absoluto, ilimitado e indivisível, cuja vontade é fonte suprema e única da lei, que define o que é bem ou mal, o que é justiça ou injustiça. Assim, o direito natural na relação com o poder limita-se, essencialmente, à fundamentação de um direito positivo de real eficácia.

2. LOCKE E O ESTADO LIMITADO

O contratualismo político, na concepção de Pufendorf, com base nos dois contratos - pacto social e político - foi retomado por John Locke que distingue, também, o pacto de união ou associação (*contractus societatis*) e o pacto de submissão (*pactum subjectionis*) para justificar a tese de que «a dissolução do governo» não envolve «a dissolução da sociedade». Este dualismo de contratos funda-se no direito natural que explica, primeiro, a saída dos homens do estado de natureza para a formação da sociedade civil, pressuposto da constituição do Estado para garantir o bem de todos e cada um.

O jusnaturalismo de Locke baseia-se numa ética racional, em que a regra moral tem de harmonizar-se à razão, que indica o que é útil à conservação da sociedade e ao bem-estar público. O seu pensamento político funda-se no conceito de direito natural.

Com influência do estoicismo e da tradição medieval, admite a origem e o fundamento do poder político na vontade divina.

A lei da natureza, como mandato da vontade divina, conhece-se pela razão natural que nos revela o que está e não está de harmonia com a natureza racional do homem e, conseqüentemente, o que deve ser ordenado e proibido.

Em relação ao poder os limites estão na razão de harmonia com a lei da natureza e a vida social do homem.

O estado natural do homem (*status naturae*) rege-se pela lei da natureza que a todos obriga, em reciprocidade, e é válida para todos, em igualdade - um sentido

de justiça natural - mas, neste estado a liberdade dos homens não está submetida à vontade de nenhuma autoridade, pois somente, terá de respeitar o direito natural.

O estado de natureza, por si, não é um estado de guerra, mas pode tornar-se em tal, subvertendo a liberdade e pondo em risco a vida e bens dos cidadãos. Para o evitar, os homens abandonam o estado de natureza, organizando-se em sociedade fundada no contrato social e, mediante o *consentimento* dos cidadãos institui-se o poder político para tutela e garantia dos direitos naturais, individuais, como a liberdade, igualdade, propriedade.

O contratualismo de Locke não implica uma alienação completa e incondicional, mas uma submissão à autoridade apenas na medida em que tais limites são garantia da efectividade do pacto convencional. À autoridade é reconhecida para a realização da justiça, a competência de julgar e punir.

O Estado, com fundamento no pacto, é criado para assegurar a conservação dos cidadãos em sociedade e salvaguarda dos direitos naturais.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicolas, *Historia de la Filosofía*, 1 e 2, Montaner y Simón, Barcelona, 1973.
- ALBUQUERQUE, Martin de, *Maquiavel e Portugal*, Aletheia, Lisboa, 2007.
- ARISTÓTELES, *Política*, Ed. Julian Marias y Maria Araujo, Madrid, 1989.
- *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Ed. Gredos, Madrid, 1989.
- AUBACH, M.^a Teresa e Outros, *Nuevas Fronteras de la Ética*, UPS, Salamanca, 1987.
- BATTAGLIA, Felice, *Curso de Filosofía del Derecho*, vol. 1, Ed. Reus, Madrid, 1951.
- CABO MARTÍN, Carlos, *Teoría Historica del Estado y del Derecho Constitucional*, vol. I, PPM, Barcelona, 1988.
- CÍCERON, *Sobre la República*, Ed. Gredos, Madrid, 1984.
- COPLESTON, Frederich, "Sócrates e Platão. Pensamento de Platão", 1, *in A History of Philosophy*, Público-Comunicação Social, 2004.
- DOMÉNECH, Antoni, *De la Ética a la Política*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989.
- MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Hemus-Livraria Editora, Lda, São Paulo, Brasil.
- MOREIRA, José Manuel, *Ética, Economia e Política*, Lello Ed., Porto, 1996.
- RICOEUR, Paul, *Da Metafísica à Moral*, Instituto Piaget, Lisboa, 1995.
- RODRIGUEZ DUPLÁ, Leonardo, *Ética*, B.A.C., Madrid, 2001.
- SABINE, George, *Historia de la Teoría Política*, FCE, México, 1987.
- TOUCHARD, Jean, *História das Ideias Políticas*, vols 1 a 4, Europa-América, Lisboa, 1970.
- VALLESPIN, Fernando, *Historia de la Teoría Política*, vol. 1 e 2, Alianza, Madrid, 1995.
- VILLORO, Luis, "El poder y el valor", *in Sobre el Poder*, Manuel MENÉNDEZ ALZAMORA (Editor).

UNA «METÁFORA» EMERGENTE EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA: EL «RECONOCIMIENTO», O LA NUEVA *GRAMÁTICA* DE LOS CONFLICTOS SOCIALES

JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR
Universidad Pontificia de Salamanca

*«No puede existir amor sin conocimiento en el otro,
ni libertad sin reconocimiento recíproco»¹ (Jürgen Habermas)*

1. INTRODUCCIÓN: UNA CATEGORÍA EN BOGA Y EN CONTINUA REDEFINICIÓN

En medio de tantos cambios socio-culturales y políticos, al hilo de los escándalos políticos que nos habitan, este artículo quiere ser, por un lado, una síntesis divulgadora de una metáfora «cargada de futuro»² y, por otro, un alegato y un manifiesto sencillos a favor de ese «otro mundo absolutamente necesario», porque estoy (estamos muchos) convencido de que «algo va mal»³.

Vamos a centrarnos en la *metáfora* del *reconocimiento*. En la filosofía política actual se puede apreciar un cambio sustancial de *paradigma*, que sustituye el clásico de *justicia* por el emergente de *reconocimiento*. La teoría que se basa en este nuevo paradigma emergente se centra en lo intersubjetivo, en el hecho de la importancia de los otros, en la realidad de *reconocer* y *ser reconocido*.

En el diccionario de la Real Academia de la Lengua el verbo *reconocer* y su sustantivo *reconocimiento*, como consecuencia, son polisémicos. De las diecisiete acepciones del verbo podíamos quedarnos con cinco más próximas a nuestro

1 Se trata de unas frases de un famoso discurso de J. Habermas: *Fe y Saber* [Discurso de agradecimiento pronunciado por Jürgen Habermas en la Pauslkirche de Frankfurt el día 14 de octubre de 2001, con motivo de la concesión del «premio de la paz» de los libreros alemanes.

2 «Tal es mi poesía: poesía-herramienta / a la vez que latido de lo unánime y ciego./ Tal es, arma cargada de futuro expansivo / con que te apunto al pecho» (*La poesía es un arma cargada de futuro*, Gabriel Celaya).

3 T. JUDT, *Algo va mal*, Taurus, Madrid 2011⁵. Dice Tony Judt que «hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material. [...]» (p. 17).

campo semántico: en las relaciones internacionales, aceptar un nuevo estado de cosas; considerar, advertir o contemplar; distinguir de las demás personas a una, por sus rasgos propios (voz, fisonomía, movimientos, etc.); construido con la preposición *por*, acatar como legítima la autoridad o superioridad de una o cualquier otra de sus cualidades; tenerse a sí mismo por lo que es en realidad, hablando de mérito, talento, fuerzas, recursos, etc. Pero conocer el mapa conceptual del vocablo en el momento actual, no nos exime de hacer un recorrido diacrónico.

Reconocimiento, en su origen, es un concepto jurídico. Para Kant, el derecho es la condición por la cual la libertad de uno es compatible con la libertad del otro, lo que implica un *reconocimiento* del otro como igual a mí, equivalente y de la misma categoría.

Con Hegel el concepto fue adquiriendo otras tonalidades y se entendió básicamente como *lucha por el reconocimiento*, que se hace paradigmática en la relación entre *amo y esclavo*. El hombre se enfrenta a otros para reconocerse a sí mismo y ser reconocido⁴.

A finales del siglo XX Jürgen Habermas nos presenta el *reconocimiento* mutuo como *el núcleo del Estado de Derecho democrático*⁵. Él asegura, supuesta una cierta conexión interna entre estado de derecho y democracia, que «se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales»⁶. Aquí encontramos algunos elementos importantes para nuestra síntesis: *reconocimiento* de los derechos y *reconocimiento* de las diferencias culturales.

Axel Honneth recoge estos planteamientos de sus maestros y los reactualizará, a partir Hegel, en un intento por superar otras posturas contemporáneas (K.O. Apel, J. Habermas, J. Rawls, W. Kymlicka, Ch. Taylor) que él considera en buena medida puramente formales, con aportaciones de las ciencias modernas⁷.

2. DE HABERMAS A HONNETH: EL RECONOCIMIENTO

En líneas generales es comúnmente conocida la obra de Jürgen Habermas. Su obra ciclópea («obra magna»⁸, dice Ignacio Sotelo) le ha valido la gran estima de la que goza y el ser considerado, si no el «preceptor de Europa», como en otro tiempo pudo ser llamado Erasmo de Rotterdam, sí uno de los intelectuales de referencia y más respetados sin duda. No obstante, su obra, junto a enormes logros, presenta

4 G.-W.-F. HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, Madrid 1993, § 351, p. 796.

5 Cf. G. SAUERWALD, *Reconocimiento y liberación*. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano, Hopf, Berlin 2008, p. 26.

6 J. HABERMAS, *La inclusión del otro*. Estudios de teoría política, Paidós, Barcelona 1999, p. 194.

7 Cf. J.-M. ALMARZA MEÑICA, *Cosmovisión y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth*, «Estudios Filosóficos» LIX (2010) 8-9 y 11.

8 I. SOTELO, *El pensamiento político de Jürgen Habermas*, en J.-A. GIMBERNAT (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1997, p. 194.

alguna sombra: la duda de si la *razón instrumental* no terminará por imponerse a la *razón utópica*⁹ y también el protagonismo de lo económico en la vida social¹⁰.

Ha sido el propio Honneth quien nos ha ofrecido en *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1992), una *actualización sistemática y la estructura de las relaciones de reconocimiento social*. Según varios autores su teoría del *reconocimiento*, yendo más allá de la *Teoría de la comunicación* de Habermas y K.O. Apel, es fruto de una reconstrucción crítica de la posición casi materialista del joven Hegel (de Jena), que ha encontrado apoyos teóricos en el behaviorismo social de G. H. Mead, y en la psicología evolutiva de D. W. Winnicott y J. Benjamin.

La tesis central de Honneth es que los conflictos sociales, de acuerdo con la *gramática* que les es propia, pueden leerse en clave de *lucha por el reconocimiento*, intentando superar la tradición de Maquiavelo y Hobbes, que había estado dominada por la interpretación de estos conflictos desde la *autoconservación*.

Honneth señala tres formas de reconocimiento recíproco para la persona: el amor, el derecho y la valoración social. Están inspirados en la división tripartita que Hegel propone dentro del espíritu objetivo. El espíritu objetivo tiene tres momentos: derecho, moralidad y eticidad. Es precisamente en este último momento, el de la eticidad, cuando se realiza la mediación entre lo objetivo (la ley) y lo subjetivo (la libertad), esto es, entre la personalidad jurídica y la conciencia moral (intencionalidad).

Pues bien, en esta última fase de la eticidad se dan también tres estadios: familia, sociedad civil y Estado. La *familia* es un *ethos* más que un mero contrato abstracto y formal. En ella predomina el amor y el sentimiento fundamentalmente, pero, no obstante, la personalidad se encuentra todavía anulada, retraída, intimista. La persona necesita abrirse a otras familias para poder realizarse plenamente. Aquí se situaría el *reconocimiento* a través del amor.

En un segundo momento estaría la *sociedad civil*, que es una institución intermedia entre la familia y el Estado. Es ésta una intuición clave para la ciencia política moderna. La familia se disgrega para dar paso a un comportamiento más independiente. Lo único que vincula a las familias es su necesidad mutua. La sociedad civil expresa ya universalidad, frente a la individualidad de la familia. Es la organización social capaz de dar una respuesta concreta (incluso económica) a las necesidades naturales de los individuos y de las familias. Aquí el individuo llega a ser «hombre», y el reconocimiento se realiza a través del derecho.

Finalmente estaría el *Estado*. Sólo cuando se respeta a la familia y a la sociedad se puede hablar propiamente de Estado. «El Estado es la realidad de la libertad concreta»¹¹. El Estado ideal no está sometido a moralidad, sino que tiene un cierto carácter absoluto por ser suprema encarnación de la idea: «el estado es

9 Cf. I. SOTELO, *o.c.*, p. 194.

10 Cf. *Ibid.*, pp. 195-196.

11 Filosofía del derecho, § 260.

voluntad divina, en cuanto espíritu actual que se desarrolla en forma real como organización de un mundo»¹².

2.1. RECONOCIMIENTO AFECTIVO

En este ámbito del amor y la afectividad Honneth se fundamenta en las investigaciones de Donald Winnicott¹³, un psicoanalista que ha aportado grandes contribuciones al psicoanálisis contemporáneo.

Desde la descripción positiva del reconocimiento afectivo debemos aceptar que hay al menos dos niveles: uno está en el plano de lo personal (autoaceptación y autoconfianza) y el otro se refiere a lo afectivo externo (la amistad y el amor que recibimos desde los ámbitos externos en que nos movemos):

«La actitud positiva que el individuo puede adoptar hacia su propia persona cuando experimenta este tipo de reconocimiento afectivo es la de la autoconfianza. Con ello nos referimos al estrato más básico de seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y los sentimientos propios, que constituye la premisa psíquica para el desarrollo de todas las otras formas de autoestima»¹⁴.

También existe una cara oscura, la ausencia de *reconocimiento* o la denegación del mismo, que puede tener varias caras: menosprecio físico (maltrato, tortura, violación...), menosprecio psicológico, con patente repercusión sobre la autoconfianza necesaria para la construcción del individuo¹⁵.

2.2. RECONOCIMIENTO JURÍDICO

La segunda forma de *reconocimiento* es jurídica y tiene una valencia cognitiva. Recae sobre una realidad abstracta que denominamos en la tradición «persona jurídica». Por consiguiente, a través de ella el sujeto adquiere conciencia de ser un sujeto moralmente responsable de sus actos. Para Hegel ante todo el derecho es una forma de reconocimiento¹⁶.

Para Honneth todo está orientado a la afirmación del sujeto como ser libre y portador de derechos. Por consiguiente, esta relación positiva que supone el *reconocimiento* jurídico (o moral en sentido kantiano) apunta a la dignidad o el «respeto de sí mismo»¹⁷ y engendra confianza.

12 Filosofía del derecho, § 270.

13 Cf. D. WINNICOTT, *Realidad y juego*, Gedisa, Madrid 1982.

14 A. HONNETH, Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social, Katz, Madrid 2010, p. 25. Cf. también: A. HONNETH, La lucha por el reconocimiento, Crítica, Barcelona 1997, pp. 114-132.

15 A. HONNETH, *Reconocimiento y menosprecio*, pp. 26-28. Cf. IDEM, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona 1997, pp. 132-148.

16 Cf. G.-W.-F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke*, vol. X, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, pp. 221ss., citado por A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, p. 133.

17 Cf. J.-M. ALMARZA MEÑICA, *o.c.*, p. 17. Cf. tb. A. HONNETH, *Reconocimiento y menosprecio*, p. 27.

Las expectativas normativas no cubiertas o colmadas suelen desembocar en un conflicto social, que acaba siendo una lucha por el *reconocimiento* en vistas a suprimir el menosprecio y a generalizar y profundizar el potencial normativo.

2.3. RECONOCIMIENTO CULTURAL

El tercer tipo de reconocimiento conduce a la solidaridad y a la empatía y se asienta sobre la comunidad ética. En el fondo se identifica con el trabajo social, con la participación o contribución personal que cada individuo ofrece al colectivo, «cuyo valor social determinado se mide por el grado en que aquéllas están en condiciones de contribuir a la realización de los objetivos sociales»¹⁸.

Las luchas del feminismo deberíamos situarlas aquí. Esto nos hace pensar en las diferencias culturales en la sociedad plural y conduce a afinar mucho respecto a la estima específica de la identidad.

Estos tres tipos de reconocimiento son considerados por Axel Honneth como «peldaños» que mantienen entre sí una cierta relación dialéctica. El primero pertenece al ámbito de la socialización primaria y se considera como la *conditio sine qua non* para poder acceder a los otros dos «peldaños». Los peldaños del reconocimiento jurídico y cultural aparecen como los productos de un proceso de diferenciación de dos esferas sociales: la de los derechos colectivos generales (universales y abstractos) y el de los derechos de grupos y minorías (particulares y diferenciados).

En esta diferenciación encuentra el profesor Juan Manuel Almarza una de las aportaciones más significativas de Honneth: «la de romper la alternativa marcada por los liberales formalistas y por los comunitaristas. Ambos no son alternativas excluyentes»¹⁹.

No es el momento de hacer una crítica, o abrir un debate, con Honneth, ni el objetivo de este artículo, pero hay dos apuntes importantes que todavía están en pleno debate y cuyos autores son Nancy Fraser y Charles Tylor.

Fraser²⁰ critica sobre todo el hecho de que el reconocimiento puede alcanzar a lo que llama *política de identidad*, pero lo que tradicionalmente hemos llamado *políticas de redistribución* no tendrían una buena cobertura con este tipo de visión. Honneth piensa que esto obedece a un malentendido y, sobre todo, a la filosofía política del momento que interpreta todo en esa dirección²¹.

Por su parte, Charles Tylor, que ha buscado divulgar la teoría del reconocimiento (*Multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, 1993)²², a juicio de Axel Honneth, habría hecho una presentación manipulada (con una «cronología extraordinariamente engañosa»), que conduciría a una caracterización

18 A. HONNETH, La lucha por el reconocimiento, pp. 149-150.

19 Cf. J.-M. ALMARZA MENICA, *o.c.*, p. 19.

20 N. FRASER-A. HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003.

21 A. HONNETH, *Reconocimiento y menosprecio*, p. 36.

22 Ch. TAYLOR, *Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, Madrid 2003. Con comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf.

de las luchas que se han librado en la historia ajenas «a una finalidad como la de reclamar reconocimiento social por los valores y las formas de vida propia»²³. Para Honneth esto supone un estrechamiento de lo jurídico y sin duda estaría poco fundamentado históricamente²⁴.

3. BALANCE

Es verdad que esta metáfora sobre la que hemos reflexionado es «pregnante» y está «cargada de futuro». Nos indica una dirección. Pero también es cierto que son muchos interrogantes los que nos sugiere²⁵ y que pueden ayudarnos en el diálogo abierto:

1. Teoría y praxis. ¿Una cosmovisión tiene solamente un aspecto especulativo o ha de llevar necesariamente componentes prácticos y políticos?
2. La experiencia del otro y de lo otro. ¿Una cosmovisión ha de enfrentarse con lo diferente o debe permanecer abierta para acoger las diferencias?
3. Cosmovisión y ciencia. ¿Los saberes (filosofía, teología, ciencia) han de incorporar las aportaciones de los demás o bien mantenerse al margen de la novedad?
4. Modernidad y tercer mundo/ minorías culturales y «cognitivas». Teniendo en cuenta la importancia de la economía en su función excluyente e integradora, ¿qué es lo más conveniente, integrar a los grupos sociales en proceso de exclusión, o prepararlos para su defensa frente a la modernidad?
5. Dimensión social y política del arte. ¿Qué papel debe desempeñar el arte en la función integradora de las minorías: función educadora, función política...?
6. Estas preguntas no son para contestar ahora, pero sí han de acompañarnos siempre en la reflexión sobre estos nuevos elementos teóricos que hemos venido desarrollando a lo largo de estas páginas.

La verdad es sinfónica, nos decía Hans Urs von Balthasar: «A través de su revelación, Dios ejecuta una sinfonía, en la que no se sabe qué es más rico, si la armonía de su composición o la orquesta polifónica de la creación que la interpreta. Antes de que el Verbo de Dios se hiciese hombre, la orquesta que es el universo tocaba más bien sin obedecer a ningún plan u orden preconcebidos: concepciones del mundo, religiones, bosquejos del estado, eran algo así como melodías aisladas y sin unidad. [...] Al principio se sentían extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto, ven con toda claridad cómo sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono, sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía»²⁶.

23 *Ibid.*, p. 38.

24 Cf. *Ibid.*, p. 38.

25 Los interrogantes están tomados de J.-M. ALMARZA MEÑICA, *o.c.*, pp. 23-24.

26 H. Urs von BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid 1979, p. 6. Y a continuación todavía nos señala: «La verdad cristiana es

Quizás a través de esta y otras metáforas tengamos que llegar a una nueva síntesis en filosofía política, una nueva concepción que nos permita vivir entre la esperanza de que un nuevo mundo mejor es posible (*altermundismo*), la corrección práctica de muchas de las deficiencias que vamos detectando en las praxis políticas, y la «lúcida ingenuidad» de saber que el mercado es el gran protagonista (recordemos a Habermas) No tenemos muy claro la meta, pero sí al menos un espacio suficiente por donde debemos transitar. Aquí la razón, la pasión y el deseo son nuestros aliados en la búsqueda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMARZA MEÑICA, J.-M., *Cosmovisión y reconocimiento en el pensamiento de Axel Honneth*, «Estudios Filosóficos» LIX (170) (2010) 5-24.
- CALHOUN, C., *The Politics of Identity and Recognition*, en ID., *Critical Social Theory*, Oxford-Cambridge (MA) 1995.
- CULLEN, C., *Reconocimiento y pluralismo. El lugar del otro en la formación del sujeto moral*, Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla (México) 1999.
- FRASER, N.-HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata, Madrid 2006.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999.
- HONNETH, A., *Kampf um die Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, Frankfurt 1994. Trad. inglesa: *The struggle for recognition*, Polity Press-Blackwell, Cambridge (UK)-Cambridge (MA) 1995, 215pp. Trad. española: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona 1997.
- _____, *Reconocimiento y obligaciones morales*, «Revista Internacional de Filosofía Política» 8 (1998) 5-17.
- _____, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz, Buenos Aires 2007.
- SAUERWALD, G., *Reconocimiento y liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Hopf, Berlin 2008.
- TAYLOR, Ch., *Multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, FCE, Madrid 2003.

sinfónica...Pero la sinfonía no supone en modo alguno una armonía almibarada y sin tensiones. La música más profunda y sublime es siempre dramática, es acumulación y resolución (a un nivel más elevado) de tensiones y conflictos. Pero la disonancia no tiene nada que ver con la cacofonía. Tampoco es el único medio para poner en marcha la tensión sinfónica. Mozart da a sus melodías más simples- a menudo se trata de simples repeticiones de escala- una elasticidad, una ligereza, una tensión tales, que la fuerza característica que a los pocos compases nos permite reconocer su música parece brotar de un depósito inagotable de tensión espiritual, lo invade todo y halla resonancia por doquier. El depósito de la Iglesia es la profundidad de las riquezas de Dios en Jesucristo, que se halla instalado en medio de ella. Ella deja a este caudal expandirse en medio de una pluralidad inagotable, que fluye inconteniblemente de su unidad» (p. 10).

- _____, *The Politics of Recognition*, en A. GUTMAN (ed.), *Multiculturalism*, Princeton U.-P., Princeton 1994.
- THOMPSON, S., *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge (UK)-Cambridge (MA) 2006, 211pp.

GALEATO PRO POLITICA PHILOSOPHAE: DENUNCIA DE SU ACOSO Y DEFENSA DE SU VALÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

ANTONIO SÁNCHEZ- BAYÓN
Universidad Loyola Andalucía¹

El presente estudio es un *galeato*, una defensa de una disciplina de fundamentos, como es la Filosofía Política, que en los nuevos planes de Grado se halla en peligro de extinción. Si desaparece esta disciplina, se perderá el conocimiento recibido sobre el poder, el gobierno, la libertad, etc. Se denuncia además la paradoja actual, pues se está dejando morir la disciplina que contiene soluciones para los problemas de poder y gobierno existentes en la crisis actual.

1. PRESENTACIÓN

La *Filosofía Política* (FP) supone una indagación sobre la ordenación de la vida social y los asuntos públicos: ¿quién quiere qué y cómo lo justifica o critica, para convencer a los demás de qué es mejor para la comunidad? Académicamente, se trata de una disciplina de naturaleza dual, pues combina en su seno los planteamientos filosóficos (más normativos: acerca del *deber ser*) y politológicos (más empíricos: sobre el *ser*), para dar como resultado un conocimiento más profundo acerca del poder, el gobierno y las libertades públicas (así como otras cuestiones aparejadas a la búsqueda de la *buena vida personal en comunidad*). Y sin embargo, pese a su gran valía, sufre en la actualidad un profundo acoso y desprecio, tanto en el ámbito político profesional como en el académico. Curiosamente, cuando se aborda el problema de la FP –como aquí se acomete–, se logra dar respuesta a la cuestión acerca de por qué hoy se desprecia la política y cómo se abusa de lo público, además de retirarse los velos que confunden el devenir de la ciencia, la universidad y, en definitiva, la ciudadanía y la opinión pública –de ahí que sea un galeato de revelaciones: algo tan propio de la FP–.

2. GALEATO Y REVELACIONES

¿Por qué recurrir a un término ya en desuso como *galeato* y cómo ayuda a *revelar la verdad*? Valga una tríada de buenas razones interconectadas –y todas

¹ Prof. Contratado Doctor e Investigador de Univ. Loyola Andalucía (así como de LAS-Baylor, ELLSP-DePaul, SCOPOS y Yaceos).

ellas posibles, en su argumentación y evidenciación, gracias a la FP-: a) el homenaje a la tradición científico-académica y la denuncia del cientificismo imperante; b) la apología de los *studia humanitatis* y su recurso del *galeato* como rompehielos; c) la defensa de la universidad y sus disciplinas de fundamentos (como la FP).

- a) Homenaje a la tradición científico-académica y la denuncia del cientificismo imperante: parece ser que la incertidumbre que ha traído el nuevo marco de la globalización –ojo, que sólo es un proceso, no un resultado, luego “ni apocalípticos ni integrados”, sino vigías-, se ha conducido así a un falso *redescubrimiento del Mediterráneo*. Se estimula un *Proceso de Bolonia* y la construcción de un *Espacio Europeo de Educación Superior* (EEES), con sistemas de acreditaciones comunes y el recurso de un mismo lenguaje científico (como el inglés); algo que ya existía hasta el s. XIX (e.g. en Bolonia nació la universidad, articulada como una red informal de conocimiento, con titulaciones y maestros transnacionales gracias a los *baccalaurei* y *venia docendi*, y su manejo del latín). El problema nace con el acoso universitario por parte del Estado-nación, con la ayuda de los fisiólogos (los futuros representantes de las incipientes Ciencias Naturales e ingenierías), vulnerando la autonomía universitaria y su tradición científico-académica. Desde entonces, se fragmenta la universidad, su conocimiento y su idioma, para volverlo todo vernáculo y sometido a poderes ajenos a la misma –hoy, incluso, la empresa, pues es la que ha de poner fondos y todo se orienta por una *ambitio pecuniae*-. Volviendo a la globalización y el desvanecimiento estatal que implica, ello pone al descubierto el problema del *cientificismo*² y su *burbuja*³, de ahí la necesidad de proceder a una crítica de *revelaciones* (de reflexiones conducentes a la retirada de velos de confusión). Y es que dicho cientificismo (y su burbuja) no promueve el conocimiento, sino que impone y fija un modelo que vulnera la creatividad y el libre pensamiento; ello explica su hostilidad contra las disciplinas de fundamentos, como FP, porque son las únicas capaces de denunciar la deriva actual. Además, las disciplinas de fundamentos no sólo sirven para entrenarse en la reflexión crítica, sino que también permiten afrontar con imaginación –al menos sin cortapisas- los retos que

2 Con la expresión *cientificismo*, se alude a la pseudociencia casi dominante hoy en día, nacida de la hibridación –que no mestizaje- entre la ideología y la tecnología. Dicha pseudociencia –incluso, a veces anticencia-, supone un intento propagandístico de imponer un monopolio del conocimiento (exclusivo y excluyente), según unos parámetros formales de especialización técnico-profesional, dando lugar al final a una única ciencia de consumo, hostil a otros conocimientos tradicionales (e.g. religión), sostenida por una *burbuja científica* (vid. supra).

3 Una burbuja como la inmobiliaria, la financiera, etc. Alude a una coyuntura artificialmente sobredimensionada y desnaturalizada (ya que no genera conocimiento de mejora, sino de consumo y muy degradado), de efecto inflacionista, cuya producción es insostenible, y sus resultados se deprecian.

presenta una crisis como la actual⁴. Luego, ante la actual crisis, disciplinas como FP permiten discernir que lo revolucionario no es generar conflicto (oponiéndose al cambio y la transición), sino volver al momento previo a la desviación: *studia humanitatis*.

- b) Apología de los *studia humanitatis* y su ya habitual recurso, por entonces, del galeato, como rompehielos: galeato es un término que se acuña en el *Siglo de Oro de las Letras Hispánicas*, alcanzando su máximo desarrollo y sentido en el seno del mundo académico. Con el mismo, se alude a un tipo de encendida presentación apologética, cuya misión es cantar las virtudes de trabajos que, por originales y/o discrepantes, están llamados a ser censurados y condenados al ostracismo⁵. Y así se recupera ahora el galeato, para defender los bastiones de la cultura occidental moderna, como eran los *studia humanitatis* o estudios de humanidades, integrados en los *Departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas*, que se hallaban repartidos por las más prestigiosas universidades, y de los que hoy sólo queda su sombra en forma de asignaturas idiomáticas en *Programas de Lenguas Extranjeras*. Pues bien, gracias al galeato y los *studia humanitatis*, cabe recuperar una larga y rica tradición filosófico-política como la hispánica, acerca del poder y lo sagrado, el gobierno y la justicia, la dignidad humana y el libre albedrío, etc. –incluso, teorías como la del tiranicidio, que elaborara la *Escuela de Salamanca*, y de la que se beneficiaran los revolucionarios estadounidenses, por ejemplo–.

Presentado el galeato y su poder revelador, se insiste así en la definición de FP aportada al inicio del texto –reléase–; se pretende poner a prueba la misma, en el siguiente examen, relativo al acoso profesional y académico que está teniendo lugar contra la FP, máxime en los países mediterráneos –víctimas de la renuncia de su propio capital cultural–⁶.

3.- ACOSO PROFESIONAL Y ACADÉMICO

Para explicar el devenir de la moderna FP es necesario remitirse a la figura del *intelectual*: su labor ha estado vinculada a la vigilancia del poder establecido, criticándolo por regla general, y rara vez legitimándolo⁷. Muchos de esos

4 Vid. Antonio SÁNCHEZ-BAYÓN, *Humanismo Iberoamericano*, Guatemala, Cara Parens, 2012. – *Revisión crítica de la Filosofía Social Iberoamericana*, Valencia: Tirant, 2013 (en prensa).

5 Los clásicos compartían sus pensamientos mediante los *diálogos*, los medievales por medio de las *sumas y confesiones*, y los modernos vía *ensayo*, quedando los contemporáneos nuestros, que como posmodernos, recurren al críptico e impersonal *artículo técnico*. Pues bien, frente al artículo del que se vale el cientificismo, se hace gala aquí de la variante ensayística del galeato, por su capacidad reveladora (para retirar los velos de confusión que ocultan la realidad y la verdad).

6 Vid. nota 4

7 Los orígenes del intelectual decimonónico pueden rastrearse hasta las grandes familias humanistas hispánicas y sus proto-intelectuales (e.g. sagas MANRIQUE, PACHECO y MENDOZA; Escuela de Salamanca). Se destaca el caso de los MANRIQUE porque, de entra

intelectuales encontraron amparo en la universidad (gracias a su autonomía), sin embargo, a medida que la misma se iba burocratizando, también lo hacían sus integrantes, que pasaban a convertirse en intelectualidad, o sea, ideólogos del aparato estatal –hasta los más críticos, en realidad, sólo se limitaban a establecer el listón de las quejas, no permitiendo que nadie los rebasara-. Es entonces cuando la FP comienza a ser acosada, entrando en declive. Las primeras muestras se notan en el periodo de entre-guerras del s. XX (años 20 y 30), cuando los filósofos políticos son sustituidos por los teórico-políticos o analistas, que más tarde darán lugar a los politólogos o científicos políticos: comienza a imponerse un positivismo formalista en el que se desprecia la epistemología, la ontología y la axiología, para prestar atención únicamente a la metodología, pues lo importante es la validez del proceso político, y no su legitimidad ni su eficacia –en un reduccionismo al absurdo: sólo importa el saber cuantificar los resultados para ganar las elecciones-. Comienza una acentuación de la dicotomía entre la profesión política y la ciencia política, con escritos como los de WEBER, ARENT, BOBBIO, etc. El mismo Prof. BOBBIO se da cuenta del error cometido (con el positivismo formalista) y en sus últimos años de magisterio (años 1970), procura insuflar vida y prestigio a la marchita FP. En España, también parece que se da un resurgir con la generación facilitadora de la transición⁸, desde disciplinas conexas como *Derecho Político*, *Historia de las ideas*, etc., volviéndose así sobre las grandes preguntas de la FP. Con la *Ley de Reforma Universitaria de 1983*, se sustituyen los Departamentos por las Áreas de conocimiento, de modo que se consagra la *Filosofía del Derecho, Moral y Política*, pero en vez de caminar hacia su emancipación, se ve entorpecida primero por las ideologías, luego confundida por los tecnicismos, y finalmente anulada por el cientificismo ya denunciado. En un contubernio entre unas elites políticas y académicas, más preocupadas en sus cuotas de poder que en el devenir universitario, se procede al “entierro” de FP⁹. Sólo así es posible comprender la paradoja por la que, mientras el *Proceso de Bolonia* (EEES) postula una revitalización de los fundamentos y de las disciplinas puente que faciliten el reconocimiento de créditos y la movilidad de alumnos y profesores, sin embargo, se aprovecha la ocasión para sacar dichas disciplinas de los programas de estudio.

las sagas renacentistas, Jorge MANRIQUE despunta como uno de los picos de su sistema, entre las grandes cumbres humanistas hispánicas de su época. Se le suele recordar por la composición *Coplas a la muerte (de su padre) don Rodrigo*, donde hace gala de su análisis humanista integral, por el que el hombre aspira a conciliar su vida terrena, la eterna y la de la fama. Y es que, el ser humano es, a la vez, cuerpo, alma y espíritu, en un medio físico, sobrenatural y psicosocial. Además, MANRIQUE también se preocupa y posiciona ante los grandes conflictos de su época, defendiendo a los *comuneros* y la política moderna de los TRASTAMARA –por eso resulta un claro proto-intelectual, porque actúa como tal, sirviendo de referente (cuatro siglos antes) a ZOLA, quien suele ser considerado como el prototipo de intelectual decimonónico-; vid. nota 4.

8 Desde los mayores, como SÁNCHEZ AGESTA, TIERNO GALVÁN y ARANGUREN, pasando por FRAGA, JIMÉNEZ DE PARGA, MORODO, LUCAS VERDÚ, PASTOR, y otros tantos, más sus discípulos.

9 En mi caso, la última vez que impartí *Filosofía Política*, fue en ICADE-UPCO (siendo por entonces de los últimos reductos existentes), como asignatura optativa abierta a los estudiantes de Ciencias Sociales, en el curso 2010-11.

Pues bien, la oposición de políticos y académicos a la FP se puede deber en gran medida a que denuncia que “el emperador está desnudo”: si se enseña FP, cabría el riesgo de que hubiera quien denunciara el creciente desprecio ciudadano por la política, el abuso que se ha acometido de lo público, etc., y todo ello afecta directamente a políticos y académicos, quienes no parecen desear oír crítica alguna, mientras juegan al *tancredismo*¹⁰.

Por limitaciones materiales, se sintetiza en la siguiente tabla la teoría de este autor (basa en la del Prof. LINZ, que enunciara allá por los años 50), sobre las fases críticas del modelo actual de gobierno, de corte democrático y respetuoso con los derechos humanos; resulta que, a medida que se vaya erosionando cada vez más la política y lo público, así irá avanzando la crisis del modelo.

CRISIS ACTUAL Y AGRAVAMIENTO POR LA AUSENCIA DE DISCIPLINAS COMO FP: AMENAZA DE PARUSÍA/ENTROPÍA

<p>- <u>Fase 1, de desprestigio y desafección</u> (cese de la confianza y la palabra clave es “crisis”): dicha problemática se manifiesta en el momento en que el modelo democrático-iushumanista es percibido por la sociedad como un ejercicio deliberativo de transición incierta y excesivamente transaccional. El poder se ha vuelto difuso y la política y lo público ha sido monopolizado por el Estado; donde los partidos y sus políticos se consideran un mal necesario del sistema –incluso acuñándose un vocabulario denotativo: partitocracia, plutocracia, nepotismo, etc.-. Es entonces cuando las expectativas defraudadas comienzan a reorientarse hacia propuestas carismáticas¹¹ cada vez más alejadas del Estado de derecho, democrático y social.</p>
<p>- <u>Fase 2, de disfuncionalidad y descrédito</u> (fallas en las instituciones y sus rendimientos, y la palabra clave es “corrupción”): esta nueva degradación del modelo democrático-iushumanista vigente, ya no sólo afecta a la percepción psicológica de la gente, sino que puede cuantificarse mediante indicadores de Hacienda Pública (e.g. Balanza de pagos, Presupuestos), donde puede constatarse la ineficacia gestora de los gobiernos y, por ende, su nivel de corrupción.</p>
<p>- <u>Fase 3, de descalificación y desprecio</u> (colapso y/o conflicto, y la palabra clave es “crispación/protesta” o “regeneración”): el último paso en la erosión del modelo democrático-iushumanista actual se produce cuando la desafección y la disfuncionalidad es tal que la sociedad civil deja de participar y busca sistemas alternativos que logren la ordenación perdida. Luego el cúmulo de frustración, a la postre, encuentra su válvula de escape en la reprobación visceral del modelo democrático-iushumanista, al que se acusa de desencadenante de la inestabilidad del momento, sin comprenderse que no ha sido el sistema en sí, sino la perversión instrumental que del mismo se ha hecho, dando paso a protestas y revueltas.</p>

10 Como decía D. Tancredo en *El Gatopardo* (de LAMPEDUSA): “que todo cambie, para que nada cambie”.

11 Gracias a su presentación carismática ante las deficiencias de la Modernidad, recuperan su función de liderazgo social los ministros de culto, como ha sido el caso de los imanes en los países musulmanes del “petrodólar”; los rabinos para la ordenación de las migraciones fruto de la diáspora judía y su reubicación en Israel; etc. Vid. Giles KEPEL, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Madrid, Alianza, 2005 (traducido).

Si se mantuviera la FP, se tendría relevos de elite de poder formada, educada e instruida en la detección del poder y la exigencia de responsabilidades (la rendición de cuentas), además de saber gestionar las diversas fases planteadas en la tabla previa.

4. CONCLUSIONES

Recurriéndose a una metáfora automovilística, podría decirse que se está conduciendo un coche muy potente, pero sin volante y con el cambio de marchas averiado. Esto es, se dispone de tecnologías de la información y comunicación (TIC) que llegan a todos los vericuetos sociales, calando incluso en su estudio, luego afectándose a la ciencia y la universidad actual. Así se explica la extensión generalizada de los velos de confusión denunciados al inicio: el cientificismo y su burbuja. Volviéndose a la metáfora, se dispone de un coche potente, pero sin volante, pues sobra techné y falta episteme; resulta urgente y necesario recuperar la reflexión crítica y humanista, la racionalidad compartida y el sentido común, la teoría que guíe la práctica, la hipótesis que aclare el experimento, etc. Por tanto, si la sociedad es el coche, la potencia son las TIC, el volante es la racionalidad o sentido común, entonces ¿qué es la caja de marchas? Cuando se postula que está averiado el cambio de marchas, es que no funciona la transmisión de fundamentos, misión encomendada tradicionalmente a las disciplinas básicas o de entrelazamientos (como FP) –ergo, por razones históricas, menos tecnológicas a priori-; dichas disciplinas son aquellas encargadas de enseñar a pensar autónomamente, a la vez que de manera religiosa (religada con lo exterior: el otro, la comunidad, el medio, la tradición, la divinidad, etc.). La disciplina de FP, además, no sólo aporta todo lo anterior, sino que ayuda a comprender algo tan difícil de entender, pero tan presente e importante como es el poder –y su domesticación para el gobierno, el buen gobierno-. Ayuda la FP, igualmente, a darse cuenta que el poder, no se entiende sin su contrapartida que es la responsabilidad –para que se dé un orden (un juego de equilibrios)-; y sobre todo, que el poder, no es monopolio de nadie. Se remite al clásico referente de la relación del amo y del esclavo, en la que el primero sólo es en cuanto es reconocido como tal por el segundo. En consecuencia, el Estado, sólo es un nivel más de sofisticación de la organización política, por lo que no cabe hablar de su monopolio de la política y lo público –velo de confusión hiper-extendido-¹², sino que tales cuestiones corresponden a las relaciones entre la Administración (poderes

12 Se ha hecho pasar primero, y sustituido después, lo político por lo estatal, y lo público por lo privado. Con la primera confusión se ha estatalizado la política, reduciendo y monopolizando la misma –es más difuso, pero recuerda a la frase de MUSSOLINI: *todo dentro del Estado, nada fuera del Estado*-. Con la segunda confusión, se ha logrado que la economía suplante a la política, produciéndose además el giro posmoderno, por el que lo privado ocupa el debate público, dejándose de hablar del bien común, para pasar a prestar atención al sexo (homosexualidad y género), el dinero y el trabajo (la ganancia y la ocupación), etc. En definitiva, bien observado, parece que se trate de una estrategia de desnaturalización, que en vez de integrar a la sociedad, se pretenda su atomización, con el propósito de que no haya renovación de elites de poder.

públicos) y los administrados (ciudadanos), conforme a un contrato social, donde ambas partes gozan de poder y responsabilidad, o si se prefiere, de derechos y obligaciones. Sin embargo, aprovechando el declive de la FP, parece que nadie sabe o quiere retirar el velo de confusión que desnaturaliza el contrato social y lo vuelve una relación de un prestador de servicios (el Estado) y los perceptores de los mismos (la ciudadanía). Dicha confusión reduce hoy al ciudadano a un mero sujeto dependiente, que ha de ser tutelado, para satisfacer sus necesidades, que sólo el Estado puede cubrir. A partir de ahí se extiende una censura basada en una corrección política (que no permite expresar lo que se piensa y observa), junto con una espiral de silencio (que impide toda crítica, para no ser considerado diferente y excluido por ello). Las inferencias, imposturas y falacias que implica el citado velo, bien podrían ser desarticuladas por medio de la FP, pero eso no interesa a quienes se benefician del velo de confusión. Sólo así se explica el acoso actual contra la FP y demás disciplinas de fundamentos: ¿o no?

5. BIBLIOGRAFÍA

KEPEL, Giles, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la conquista del mundo*, Madrid, Alianza, 2005 (traducido).

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi de, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, 1959.

SÁNCHEZ-BAYÓN, Antonio, *Humanismo Iberoamericano*, Guatemala, Cara Parens, 2012. – *Revisión crítica de la Filosofía Social Iberoamericana*, Valencia: Tirant, 2013 (en prensa).

LA QUÊTE DU «*BONUM PUBLICUM*» AU COURS DES ÉTAPES DE L'ART DE RAYMOND LULLE

DR. CONSTANTIN TELEANU
*Université Paris Sorbonne
Centre Pierre Abélard*

1. INTRODUCTION.

C'est en 1957 que T. Carreras y Artau accomplit une investigation¹ magistrale de l'éthique de Raymond Lulle, puisqu'elle approfondit maintes implications éthiques majeures de l'Art du Doctor Illuminatus qui font comprendre la plupart des investigateurs récents de l'éthique de Lulle –comme J. Soler Planas, S. Trías Mercant, E. Jaulent et M. Lluch Baixauli– que la contemplation du Bien suprême n'échoue qu'à défaut de tout suppôt éthique qui régisse la vie active. Le scribe de la *Vita coetanea* témoigne entre août-septembre 1311 que Lulle n'entreprend la quête du bien public qu'au service² de Jésus-Christ avant de rendre trois propos décisifs de la vie active de Lulle censés induire la procuration du bien public. Aussi Lulle s'y sert-il de diverses variantes de son Art qu'il considère des outils adéquats à l'accomplissement du bien public. On s'interroge d'abord quel bien public intéresse Lulle au cours des étapes de son Art avant de déduire comment Lulle accomplit la quête du bien public, bien que la plupart des autorités de son époque – ecclésiastiques, politiques, universitaires– n'y soient pas associées.

1 Tomás CARRERAS Y ARTAU, "La Ética de Ramon Llull y el Lulismo", *Estudios Lulianos*, 1/1 (1957) 1-30. Juan SOLER PLANAS, "Ética luliana y derecho de propiedad", *Mayurqa*, 1 (1968) 63-92. Sebastián TRÍAS MERCANT, "La ética luliana en el Fèlix de les meravelles", *Estudios Lulianos*, 13 (1969) 113-132; 14 (1970) 133-152. IDEM, "La terminología ética de la filosofía lulista del setecientos", *Espíritu*, 20 (1971) 5-15. IDEM, "Proyecto de sistematización de la ética luliana", *Estudios Lulianos*, 29 (1989) 45-58. Esteve JAULENT, "O esse na ética de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)", *Veritas*, 40 (1995) 599-621. Miguel LLUCH BAIXAULI, "Claves de la antropología y la ética de Ramón Llull en sus sermones sobre el Decálogo", en: José María SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento Medieval Hispano*, Homenaje a Horacio SANTIAGO-OTERO, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León/Diputación de Zamora, 1998, pp. 1097-1115.

2 Raimundus LULLUS, *Vita coetanea*, I, 5, 45-55; I, 8, 81-90, en: Hermogenes HARADA (ed.), *Raimundi Lullii Opera Latina 178-189 Parisiis anno MCCCXI composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 34 – Raimundi Lullii Opera Latina, 8/189), Turnhout, Brepols Publishers, 1980, pp. 274-276.

Le bien³ public s'accroît de l'apport éthique des gestes de Lulle que Th. Pindl-Büchel estime dignes du récit mémorable de son hagiographie miniaturale. Il doit être communément utile. Le bien public ne devient désirable qu'à l'usage public des biens –*publica utilitas*– qui était incessamment admis par Lulle auprès des autorités ecclésiastiques ou politiques. Mais Lulle connaît aussi bien la distinction que la conversion des acceptions anciennes –*bonum publicum, publica utilitas*– du bien public. Le bien public est enquis par Lulle à l'honneur du Bien suprême, de même que P. Evangelisti montre que Jésus-Christ guide encore Lulle en quête du bien⁴ de ses prochains, qu'ils soient fidèles ou infidèles. Il ne faut décrire la quête du bien public au cours des étapes de l'Art de Lulle qu'à l'écoute diligente des propos⁵ de B. Pascual Marroig, évêque de Minorque, qui saisit bien en 1961 quel aboutissement Lulle avait enjoint aux actions éthiques de son esprit dynamique.

La quête du bien public –dont Lulle attache tout son propos de conversion des infidèles– requiert nombre de missions de la part de Lulle qui ne s'acquitte ensuite du grand service⁶ évangélique devant Jésus-Christ qu'à l'exemple du fondateur de l'Ordre des Frères Mineurs, selon A. Oliver, mais H. Wieruszowski croyait quelques décennies auparavant que Lulle ne s'intéresse qu'au bien⁷ public qui détermine quelque rehaussement de la croyance catholique, bien que Lulle n'y conjugue finalement aucune des autorités laïques. Le bien public n'est acquis par Lulle qu'au moyen de l'Art dont Lulle se sert longuement afin de parfaire la conversion des infidèles. Le maniement pratique de l'Art de Lulle étaye ainsi son accomplissement éthique. On aborde donc une question capitale de la vie active de Lulle, puisqu'elle

3 Theodor PINDL-BÜCHEL, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters– Neue Folge, Band 35), Münster, Aschendorff Verlag, 1992, p. 50. IDEM, "Ramon Lull, Thomas Le Myésier und die miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum*", en: Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Ruedi IMBACH, Theodor PINDL-BÜCHEL, Peter WALTER (eds.), *Aristotelica et Lulliana*, Magistro doctissimo Charles H. LOHR septuagesimum annum feliciter agenti dedicata, (Instrumenta Patristica, 26), The Hague, Martinus Nijhoff International, 1995, p. 516.

4 Paolo EVANGELISTI, "*Affines Christi*. Paradigma dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli infideles nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull", en: Alessandro MUSCO, Marta M. ROMANO (eds.), *Il Mediterraneo del'300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona re di Sicilia*, Omaggio a Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetrano-Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 49 – Subsidia Lulliana, 3), Turnhout, Brepols Publishers, 2008, pp. 109-110. IDEM, "*Christus est proximus noster*. Costruzione dell'identità comunitaria e definizione delle *infidelitas* in Arnau de Vilanova e Ramon Llull", *Studia Lulliana*, 45-46 (2005-2006) 39-70. IDEM, "«...nos emperó fem aquest libre artificialment...». L'ars combinatoria lulliana strumento dell'etica civile nel *Llibre de virtuts et de pecats*", *Studia Lulliana*, 52 (2012) 65-66; 68-69.

5 Bartolomé PASCUAL MARROIG, "El Beato Ramón Llull, en Menorca", *Estudios Lulianos*, 5/1-2 (1961) 213.

6 Antoni OLIVER, "El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV", *Estudios Lulianos*, 11/2-3 (1967) 110.

7 Helena WIERUSZOWSKI, "Raymond Lulle et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade", en: Helena WIERUSZOWSKI (ed.), *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, I, 6, (Storia e Letteratura – Raccolta di Studi e Testi, 121), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, p. 157.

concerne son intention de parfaire la quête laborieuse du bien public plutôt que toute acquisition facile des biens privés. Comment Lulle s'acquitte-t-il de l'usage éthique de son Art à l'œuvre du bien public?

2. LULLE ET SON ART DU BIEN PUBLIC.

C'est Aristote qui conclut d'abord dans le livre I de l'*Ethica Nicomachea* que la définition du bien –*bonum commune*– n'est pas communément univoque: «*Non est igitur bonum commune quid, secundum unam ideam*»⁸. Le bien est donc multiple. Il se peut que la conclusion du Stagirite soit méconnue de Raymond Lulle, mais Lulle envisage communément la procuration du bien public –*bonum publicum*– au-dessus de la multiplication individuelle des biens privés –*bonum specificum*–, même s'il s'efforce de parfaire une approche multiple du bien public. Certes, Lulle s'aperçoit qu'une approche équivoque du bien public soulève nombre de difficultés pratiques. Le bien public peut être difficilement atteint s'il s'avère multiple. Mais Lulle ne néglige pas la quête du bien public. Il s'y adonne souvent afin de parfaire tout son propos de vie active. Il se peut que Lulle récupère la distinction⁹ –*bonum publicum, bonum personae*– qui resurgit de la *Summa fratris Alexandri* dont Thomas d'Aquin s'inspire dans la *Summa theologiae*, de même que Lulle croit qu'une quête du bien¹⁰ public dépasse tout intérêt individuel pour les biens privés. Le bien public au Moyen Âge devient objet de maintes investigations¹¹ récentes dont la monographie *The Common Good in the Late Mediaeval Political*

8 ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 4, 96b 25-26, Translatio Roberti Grosseteste, en: René-Antoine GAUTHIER (ed.), *Aristoteles Latinus*, Tomus XXVI/3, Recensio pura, Leiden/Bruxelles, E. J. Brill/Desclée de Brouwer, 1972, p. 148.

9 Ps.-Alexandri HALENSIS, *Summa fratris Alexandri*, III, 2, 3, 2, 1, 2, 2, 2, 6, 1, 313, Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Tomus III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1930, pp. 474-475. Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, II, 1, 68, 7, en: Fratrum Praedicatorum (eds.), *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Tomus VI, Iussu impensaque Leonis XIII P. M. Edita, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1891, p. 453.

10 John FINNIS, "Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas", en: Robert P. GEORGE (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington, Georgetown University Press, 1998, pp. 179; 181-182.

11 Ovidio CAPITANI, "Per il significato di *bonum comune*: appunti", en: Paolo PRODI (ed.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, (Percorsi), Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 87-92. Franck COLLARD (ed.), *Pouvoir d'un seul et bien commun (V^e-XV^e siècles). La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales*, Actes du Colloque International Paris Ouest Nanterre, 19 décembre 2008, (Revue Française d'Histoire des Idées Politiques), N° 32, Paris, Éditions Picard, 2010, pp. 227-413. Denis J. M. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Happiness in Aquinas's Moral Science*, VI, 5-7, Printed in the United States of America, The Catholic University of America Press, 1997, pp. 275-296. Kenneth PENNINGTON, *The Prince and the Law 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, VI, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993, pp. 231-236.

Thought de M. S. Kempshall investigate toute une histoire¹² de la philosophie politique des lettrés tant de l'Ordre de Frères Prêcheurs –Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Rémi de Florence, Jean de Paris– que de l'Ordre des Ermites Augustiniens –Jacques de Viterbe, Gilles de Rome– qui commentent Aristote comme certains maîtres séculiers –Henri de Gand, Godefroid de Fontaines– afin de comprendre quel principe du bien fonde toute éthique. Il se peut que Lulle ait quelque approche de l'éthique du Stagirite, mais Lulle n'y assigne aucun commentaire. Il ne s'ensuit de l'Art de Lulle aucune doctrine ou science théorique du bien public, mais Lulle enseigne une philosophie pratique de son Art afin de parfaire la meilleure quête du bien public.

C'est entre 1274-1276, donc au début de l'Art quaternaire, que Lulle distingue la jouissance¹³ du bien de l'usage des biens –*fruir be e uzar de be sia be [...], fruir es pus nobla operació que uzar*–, puisqu'au livre II du *Libre de demostracions* Lulle démontre que la jouissance du bien ne s'en équivaut pas à l'usage, même s'ils relèvent ensemble du bien. Le bien public guide ainsi Lulle en une quête laborieuse du Bien suprême. Nul ne peut admettre –avertit Lulle– que la jouissance du Bien est meilleure que son usage, s'il n'y a pas une démonstration certaine de l'existence du Bien suprême. Le manuel du *Liber de doctrina puerili* de 1274-1276 expose ensuite une méthode de conversion¹⁴ des infidèles qui devrait conduire la plupart des autorités de l'Église à l'accroissement du bien public. Le bien public dérive distinctement de la conversion des infidèles qui requiert trois moyens –*potestas, sapientia et voluntas*–, mais Lulle se souvient que saint Pierre reçut de Jésus-Christ tant la puissance que la sagesse dont Lulle conçoit deux tranchants du double glaive des pouvoirs intriqués. Il fallait que saint Pierre veuille défendre chaque fidèle de son Église contre la menace des infidèles. Le vouloir des héritiers de l'apôtre Pierre s'éloigne tant du vouloir de Dieu que du vouloir de Lulle, puisqu'il ne veut pas une conversion des infidèles que Lulle assimile souvent à l'accomplissement du bien public. Il témoigne de l'état mauvais des prélats qui se désintéressent du bien public autant qu'ils se préoccupent plus des biens du monde que de l'honneur du Bien suprême ou du bien des prochains. Le pape accomplit une tentation irréfléchie du vouloir de Dieu s'il n'en attend qu'un miracle avant de reprendre la conversion des infidèles.

La fin du cycle des variantes démonstratives de l'Art quaternaire annonce la refonte adjacente de l'Art ternaire qui ne s'achève qu'à Montpellier, en 1290, mais Lulle explique davantage comment son Art s'avère politiquement utile. Le système

12 Matthew S. KEMPSHALL, *The Common Good in the Late Mediaeval Political Thought*, I; II; Conclusion, New York, Oxford University Press, 1999, pp.19-20; 26-27; 54-56; 339-340.

13 Raimundus LULLUS, *Libre de demostracions*, II, 31, 1-7, en: Salvador GALMÉS (ed.), *Obres de Ramon Lull*, Tom 15, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears/Institut d'Estudis Catalans de Barcelona, 1930, pp. 145-147.

14 Raimundus LULLUS, *Liber de doctrina puerili*, LXXXIII, 4-155, en: Jaume MEDINA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 7-9 annis 1274-1276 composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 215 – Raimundi Lulli Opera Latina, 33/8 III), Turnhout, Brepols Publishers, 2009, pp. 431-439.

multiple des outils de l'Art de Lulle comporte maintes utilités qui démontrent qu'il est politiquement utile. Il étaye aussi bien une croisade spirituelle qu'une campagne militaire. Ainsi Lulle croit-il que son Art peut parfaire la conversion des infidèles. Il peut atteindre pratiquement la procuration exquise du bien public. Le principe¹⁵ du bien public –admis d'abord par Lulle dans la distinction D^{IV.4} du *Liber de passagio* de 1292– désigne tant la reconquête de la Terre sainte que la conversion des infidèles. Il s'ensuit qu'à Naples, en novembre 1294, Lulle rédige une *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam* qui s'efforce de convaincre Célestin V que la conversion¹⁶ des infidèles accomplit la procuration du bien public –*magnum bonum [...], spernitur bonum, quod inde potest sequi [...], et considerate, quod publica utilitas parum ametur*–, mais la renonciation de Célestin V au siège du souverain pontife ne retarde que de quelques mois la requête de Lulle, puisqu'à Rome, en 1295, Lulle rédige encore une *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII Papam* qui soutient encore la conversion¹⁷ des infidèles auprès de Boniface VIII avant qu'un chant¹⁸ III du *Desconhort* de 1295 certifie que Lulle n'en obtient rien pour le bien public. Le découragement de Lulle advient donc du désintéret que Boniface VIII manifeste à l'égard du bien public.

La lamentation enjointe par Lulle aux feuilles¹⁹ de l'arbre impérial de son *Arbor scientiae* de septembre 1295-avril 1296 s'amorce du nombre très réduit de gens enamorés du bien public. Le bien public ne dispose pas du renfort des

15 Raimundus LULLUS, *Liber de passagio*, IV, 4, 50-59, en: Blanca GARÍ, Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina 49-52 Liber de sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus, cui Liber de passagio Romae anno MCCXCII compositus necnon brevis notitia operum aliorum incerto tempore ac loco perfectorum adnectuntur*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 182 – Raimundi Lulli Opera Latina, 28/52), Turnhout, Brepols Publishers, 2003, pp. 345-346.

16 Raimundus LULLUS, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*, en: Girolamo GOLUBOVITCH (ed.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, Tomo I, Firenze/Quaracchi, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1906, p. 111. IDEM, *Peticíó de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, 46-76, en: Josep PERARNAU I ESPELT (ed.), "Un text català de Ramon Llull desconegut: la Peticíó de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982) 39-42.

17 Raimundus LULLUS, *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII Papam*, en: É. Longpré (ed.), *Deux opuscules inédits du B. Raymond Lulle*, La France Franciscaine, Publication trimestrielle d'études franciscaines pour les pays de langue française, Série II, Tome XVIII, N° 1, Paris, Les Éditions Franciscaines, 1935, pp. 148-149.

18 Raimundus LULLUS, *Desconhort*, III, 25-36; XIII, 145-156, en: Salvador GALMÉS, Ramon D'ALÒS-MONER (eds.), *Obres de Ramon Lull*, Tom 19/1, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears/Comissió Editora Lulliana, 1936, pp. 220; 225.

19 Raimundus LULLUS, *Arbor scientiae*, VII, 5, 5-11, en: Pere VILLALBA VARNEDA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina Romae in festo sancti Michaelis Archangeli anno MCCXCV incepta in ipsa urbe kalendis aprilibus anni MCCXCVI ad finem perducta*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 180 A – Raimundi Lulli Opera Latina, 24/65), Turnhout, Brepols Publishers, 2000, p. 350.

moyens²⁰ juridiques –*consuetudines, leges, ordinationes*–, ainsi que le constatent J. Miethke et P. Evangelisti, mais qu'un prince n'assigne qu'au maintien de son royaume. C'est pourquoi Lulle se lamente devant quelque ermite qu'il ne s'entoure pas des collaborateurs qui étayaient la quête du bien public. Le bien public n'intéresse pas tant de princes, puisqu'il y a une science du droit que Lulle estime très confuse. La refonte brève de la science du droit ne s'étend toutefois qu'à une quarantaine de formes générales afin qu'elle traite plutôt des formes générales du bien public que de quelque forme particulière des biens privés. La feuille²¹ de l'arbre humain signifie trois principes qui fondent la science du droit –*Deum diligere, honeste vivere, et unicuique quod suum est reddere*–, puisqu'ils déterminent autant de modes²² du bien –*bonum divinum, bonum publicum, bonum privatum*– qui étaient auparavant distingués par Thomas d'Aquin dans la *Summa theologiae*, bien qu'ils ne soient maintenus –dit Lulle– qu'à travers la science juridique. Le bien public est plus désirable que la plupart des biens privés. Il se peut que Lulle reçoive quelque écho de l'*Epistola ad Romanos* de saint Paul –*In die honeste ambulat qui bonum publicum exercent*– qui avertit qu'une vie²³ n'est honnêtement vécue qu'à l'œuvre du bien public.

Le bien public reçoit encore des exemples autant qu'il soulève des questions. On discerne d'abord qu'un proverbe de l'arbre sempiternel s'inspire de la solution qui dénoue la question q_{11.3} –*Inferne, quare malefacis tuo amico ?*– afin de rendre quelle raison régit la malfaisance²⁴ de l'Enfer qui n'aime aucune disposition du bien public. Il se peut que Lulle ne s'éloigne pas des propos de Thomas d'Aquin qui allèguent dans la *Sententia libri Ethicorum* qu'un homme acquiert des honneurs par la procuration du bien²⁵ public plutôt que des biens privés. Donc Thomas d'Aquin

20 Jürgen MIETHKE, "Die *Arbor imperialis* des Ramon Lull von 1295/1296", en: Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Pere VILLALBA VARNEDA, Peter WALTER (eds.), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus Lullus Instituts der Universität Freiburg im Breisgau, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 42 – Subsidia Lulliana, 1), Turnhout, Brepols Publishers, 2002, pp. 180-181. Paolo EVANGELISTI, "À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la *res publica*. La littérature de *consilia* de la couronne catalano-aragonaise", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32 (2010) 349-350.

21 Raimundus LULLUS, *Arbor scientiae*, V, 5, 6.15, 440-445, en: Pere VILLALBA VARNEDA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, 24/65 (2000), p. 245.

22 Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, II, 2, 117, 6.3, en: Fratrum Praedicatorum (eds.), *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, VI (1891), p. 453.

23 Anonymus, *Expositiones Pauli Epistolarum ad Romanos, Galathas et Ephesios*, XIII, 4317-4318, Edidit Gérard DE MARTEL, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 151), Turnhout, Brepols Publishers, 1995, p. 129.

24 Raimundus LULLUS, *Arbor scientiae*, XV, 6, 11, 227-228, en: Pere VILLALBA VARNEDA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina Romae in festo sancti Michaelis Archangeli anno MCCXCV incepta in ipsa urbe kalendis aprilibus anni MCCXCVI ad finem perducta*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 180 B – Raimundi Lulli Opera Latina, 25/65), Turnhout, Brepols Publishers, 2000, p. 806.

25 Thomas AQUINAS, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 7, [1122 b 19], 31-36, en: Fratrum Praedicatorum (eds.), *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, Tomus XLVII, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969, p. 222. IDEM, *Expositio in octo libros Politicorum*, I, 4, en: Stanislas-Édouard FRETTE (ed.), *Doctoris Angelici Thomae Aquinatis*

rétablit dans *l'Expositio in octo libros Politicorum* qu'une quête honnête du bien²⁶ public est meilleure que toute acquisition avare des biens privés –*bonum commune sit melius quam bonum proprium unius*–, mais Thomas d'Aquin avertit qu'elle ne convient qu'à l'esprit de l'homme qui s'y munit de vertus théologiques ou cardinales. Aussi Lulle tient-il une branche de l'arbre questionnel de son *Arbor scientiae* qui soutient la question q₄₈₉ –*Eremita a gula et invidia quaesivit, cum ipsas perderet, ubi eas citius inveniret?*– de son disciple ermite qui questionne tant la gourmandise que la jalousie, puisqu'elles s'emparent davantage des hommes²⁷ riches qui acquièrent plus des deniers ou des biens privés, avant qu'une ramille de l'arbre questionnel s'étende jusqu'à deux questions apparentées q₇₅ –*Princeps - dixit eremita - diligis plus tuam iustitiam specialem quam tuam generalem?*, q₇₈ –*Princeps, diligis plus tuum filium quam tuum populum?*– qui interrogent la justice des princes, mais Lulle conclut que la justice n'admet pas qu'un prince s'intéresse plus aux biens privés qu'au bien public.

La fin de la *Declaratio Raimundi* de février 1298 montre que Lulle adresse conjointement une requête²⁸ aux docteurs des Facultés de Paris afin qu'ils jugent sur les vérités démontrées par Lulle contre Socrate, puisqu'il n'accomplit la réfutation démonstrative des erreurs censurées –tirées du sommaire de l'évêque Étienne Tempier– qu'en vue du bien public. La mention finale de la *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi* d'août 1298 atteste que Lulle résout diverses questions litigieuses du *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard pour le bien²⁹ public –*propter bonum publicum*– qui implique aussi la défense démonstrative des articles de croyance. Il s'ensuit que Lulle dénoue brièvement la question q_{11.7} –*Quare bona publica sunt fines bonorum specialium?*– dans la distinction D^{11.2} de son ouvrage *Principia philosophiae* de

Opera omnia, Volumen XXVI/2, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1875, p. 110.

26 Carola L. GOTZMANN, "Aspekte der Staatsauffassung des Thomas von Aquin und die nachhochhōfische Artusepik", en: Albert ZIMMERMANN (ed.), *Miscellanea Mediaevalia* (Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen), N° 19, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 293-294. Alberto PERLASCA, *Il concetto di bene ecclesiastico*, II, 1-2, (Tesi Gregoriana – Serie Diritto Canonico, 24), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, pp. 91-104. Ignatius Theodore ESCHMANN, "Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertgsvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin", *Mediaeval Studies*, 6 (1944) 62-120.

27 Raimundus LULLUS, *Arbor scientiae*, XVI, 3, 5, 2277-2280; XVI, 4, 7.1, 300-314, en: Pere VILLALBA VARNEDA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina Romae in festo sancti Michaelis Archangeli anno MCCXCV incepta in ipsa urbe kalendis aprilibus anni MCCXCVI ad finem perducta*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 180 C – Raimundi Lulli Opera Latina, 26/65), Turnhout, Brepols Publishers, 2000, pp. 982-983; 1062.

28 Raimundus LULLUS, *Declaratio Raimundi*, § De fine, 31-34, en: Michela PEREIRA, Theodor PINDL-BÜCHEL (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina 76-81: Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 79 – Raimundi Lulli Opera Latina, 17/80), Turnhout, Brepols Publishers, 1989, p. 401.

29 Raimundus LULLUS, *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, § De fine, 1, en: Franz PHILIPP WOLFF, Johann MELCHIOR KURHUMMEL (eds.), *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus IV/iv, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, Per Joannem Henricum Haeffner, 1729, p. 118.

1299-1300, dont la solution –rendue dans la distinction D^{II.1}– déclare la dépendance³⁰ des biens privés du bien public qui constitue la raison finale des biens privés. Ainsi Lulle rejoint-il Thomas d'Aquin qui argue dans son *Commentarium in IV libros Sententiarum* que la fin³¹ des biens privés relève du bien public. Il conclut brièvement dans la distinction D^{II.C} de l'*Ars de iure* de janvier 1304 qu'aucun homme³² juste ne doit faire usage de mensonges, contraintes ou vols afin de parfaire la quête du bien public. Il n'y applique que la règle E (*Quare?*) de l'Art qui questionne la raison finale de l'existence tant des hommes que de leurs actions justes.

Le début de la distinction D^{I.2} du *Liber de consilio* de mars 1304 dénonce la faute des conseillers³³ publics tant clercs que laïcs qui se désintéressent du bien public acquis sous la seigneurie de Dieu ou de Jésus-Christ –*contra bonum publicum tendit ad bonum specificum*– autant qu'ils s'adonnent fautivement à l'acquisition des biens privés. La donation des conseils au moyen de l'Art de Lulle reflète la distinction dialectique des intentions. Le bien public se perpétue autant que son pouvoir public s'en accroît plus du renfort des conseils premiers –issus des intentions premières– que des conseils postérieurs qui sont dépendants des intentions secondes. Il ne devient plus durable qu'à l'appui des conseils premiers. Il s'ensuit que la perpétuation des biens privés ne s'étend qu'à cause de la conservation durable du bien public.

Le manque³⁴ de la plus haute des vertus théologiques –*Vertut que fa comunitat de propis bens, es caritat*– s'avère être la cause immédiate de l'anéantissement du bien public –selon une constatation clairvoyante de Lulle dans la distinction D^{III.27} de la *Medicina de peccat* de juillet 1300–, puisqu'il obstrue la distribution des biens privés de sorte qu'ils ne peuvent pas être communément partagés. Aussi Lulle déduisait-il dans la distinction D^{II.2} du *Liber de consilio* qu'un désintérêt général du

30 Raimundus LULLUS, *Principia philosophiae*, II, 1, 11, 72-73; II, 2, 11, 415, en: Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 86-91 Parisiis, Barcinoniae et in civitate Maioricensi annis MCCXCIX-MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 111 – Raimundi Lulli Opera Latina, 19/86), Turnhout, Brepols Publishers, 1993, pp. 202; 253.

31 Thomas AQUINAS, *Commentarium in IV libros Sententiarum*, IV, 19, 2, 1.6, en: Stanislas-Édouard FRETTE, Paul MARÉ (eds.), *Doctoris Angelici Thomae Aquinatis Opera omnia*, Volumen X, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1873, p. 554.

32 Raimundus LULLUS, *Ars de iure*, II C, 416, 1037-1041, en: Jordi GAYÀ-ESTELRICH (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 106-113 in Monte Pessulano et lanuae annis MCCCIII-MCCCIV composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 113 – Raimundi Lulli Opera Latina, 20/108), Turnhout, Brepols Publishers, 1995, p. 163.

33 Raimundus LULLUS, *Liber de consilio*, I, 2, 1, 46-56; I, 2, 8, 133-138, en: Louis SALA-MOLINS (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 114-117, 119 in Monte Pessulano anno MCCCIV composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 36 – Raimundi Lulli Opera Latina, 10/115), Turnhout, Brepols Publishers, 1982, pp. 123; 125-126.

34 Raimundus LULLUS, *Medicina de peccat*, III, 27, 1736-1737, en: Salvador GALMÉS (ed.), *Obres de Ramon Lull*, Tom 20/2, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears/Institut d'Estudis Catalans de Barcelona, 1938, p. 68.

bien public n'aboutit qu'à l'affaiblissement du pouvoir³⁵ public. Il requiert que la multiplication du pouvoir public dépende plus du bien public que de l'intérêt occasionnel pour les biens privés. Le sermon S^{XIV} de la distinction D^{II.B} du *Liber de praedicatione* de décembre 1304 prêche qu'un second mode³⁶ de la tentation de Dieu implique la mésestime du bien public. Il relate qu'un homme –certainement Lulle– approuve la conversion des Sarrasins devant quelque grand évêque qui n'y accorde aucun crédit, puisqu'il croit que Dieu seul choisit quel temps requiert la conversion des infidèles. Le bien public –acquis davantage de la conversion des Sarrasins– ne jouit pas des appuis de l'évêque, mais Lulle avertit que tel évêque tente Dieu, puisqu'il ne laboure pas pour la procuration du bien public ou des biens privés. Le refus de l'évêque –personne publique– obstrue davantage la multiplication du bien public.

3. LE DÉSAMOUR DU BIEN PUBLIC.

C'est au prologue du *Liber de fine* d'avril 1305 que Lulle saisit bien la cause³⁷ immédiate de l'échec qui s'impose finalement dans la quête du bien public. Le découragement³⁸ de Lulle, selon A. Gottron et E. A. Peers, s'accroît davantage après que Lulle s'est aperçu du désintérêt de Boniface VIII pour son propos de bien public. Le bien public suppose bien la justice. C'est pourquoi Lulle utilise une seconde espèce de la règle E (*Quare?*) dans la distinction D^{IX.2} de l'*Ars generalis ultima* de novembre 1305-mars 1308 afin de résoudre la question³⁹ q_{2.E} –*Iustitia quare est?*–, dont la solution établit que la justice est existante pour qu'aucune procuration de la paix ou du bien public ne manque aux cités. Le bien public n'existe pas sans justice ou paix sociale.

Le prologue⁴⁰ de l'*Excusatio Raimundi* de décembre 1308-février 1309 contient la disculpation de Lulle devant Dieu que Lulle honore –*in procurando*

35 Raimundus LULLUS, *Liber de consilio*, II, 2, 1, 298-302, en: Louis SALA-MOLINS (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, 10/115 (1982), p. 142.

36 Raimundus LULLUS, *Liber de praedicatione*, II B, 1, 14.2, 1-4, en: Abraham SORIA FLORES (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, (Raimundi Lulli Opera Latina, 4/118), Palmae Maioricarum, Maioricensis Schola Lullistica/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 63.

37 Raimundus LULLUS, *Liber de fine*, Prologus, 25-26, en: Alois MADRE (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 120-122 in Monte Pessulano anno MCCCIV composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 35 – Raimundi Lulli Opera Latina, 9/122), Turnhout, Brepols Publishers, 1981, p. 251.

38 Adam GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, VI, (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte – Heft 39), Berlin/Leipzig, Walther Rothschild, 1912, p. 53. Edgar Allison PEERS, *Ramon Lull. A Biography*, XIV, Society for Promoting Christian Knowledge, London, The Ballantyne Press Spottiswoode, 1929, p. 319.

39 Raimundus LULLUS, *Ars generalis ultima*, IX, 9, 1.2, 183-186, en: Alois MADRE (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 128 Lugduni anno MCCCIV incepta Pisis anno MCCCVIII ad finem perducta*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 75 – Raimundi Lulli Opera Latina, 14/128), Turnhout, Brepols Publishers, 1986, p. 267.

40 Raimundus LULLUS, *Excusatio Raimundi*, Prologus, 3-7, en: Charles LOHR (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 135-141 in Monte Pessulano annis MCCCVIII-MCCCIX*

bonum publicum– aussi bien qu’il laboure pour la procuration du bien public. Mais Lulle s’y sert davantage de la science de son Art Général –dernièrement découverte–, même s’il constate amèrement que la plupart des lettrés du Moyen Âge sont tellement imbus des savoirs de leurs ancêtres païens qu’ils refusent presque tout apprentissage de l’Art Général, bien que Lulle défende encore son Art auprès des autorités de son temps. Le dédain de Lulle –*neglectus sum*– vient maintenant de la part des lettrés qui n’acquièrent aucune science de son Art Général, puisqu’ils se désintéressent totalement du bien public. Ainsi Lulle déduit-il inversement que la science de son Art Général ne s’enjoint qu’à l’accomplissement du bien public.

On sait qu’à Montpellier, en mars 1309, Lulle rétablit trois principes du bien public –*sapientia, potestas, caritas*– au prologue⁴¹ du *Liber de acquisitione Terrae sanctae* avant qu’il regagne dernièrement Avignon pour convaincre Clément V qui n’exauce finalement aucune requête de Lulle, mais Lulle n’en décourage qu’à l’attente du Concile de Vienne, bien qu’il espère ensuite que la réfutation des Averroïstes de Paris –affermie des appuis de Philippe le Bel– apporte quelque accroissement du bien public. Le prologue du *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus* d’octobre 1311 retient davantage la diatribe du clerc Pierre qui déclare que la quête⁴² du bien public n’aboutit qu’à l’échec⁴³ retentissant du dynamisme tenace des gestes publics de Lulle, selon É. Longpré et A. Llinarès –dont Lulle devient bien conscient dès l’époque⁴⁴ de son *Desconhort* selon E. W. Platzeck–, bien qu’il se disculpe de toute imputation de folie. Le clerc Pierre dénomme Lulle bien Fou –*phantasticissimum*–, puisqu’il dédaigne la plupart des efforts de Lulle auprès de papes, rois ou lettrés des Facultés de Paris devant lesquels Lulle soutient laborieusement la procuration du bien public au moyen des variantes de son Art qui –croyait Lulle– s’y avèrent bien appropriées. Le désintérêt du clerc Pierre pour la procuration du bien public –dérapiage de toute son Église corrompue– s’accroît autant qu’il ne s’intéresse qu’à l’acquisition des biens privés. C’est un

composita, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 37 – Raimundi Lulli Opera Latina, 11/141), Turnhout, Brepols Publishers, 1983, p. 340.

41 Raimundus LULLUS, *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, Prologus, en: Eugène KAMAR (ed.), *Studia Orientalia Christiana*, (Collectanea N° 6, Studi – Documenti – Bibliografia), Cairo, Edizioni del Centro Franciscano di Studi Orientali Cristiani, 1961, p. 104.

42 Raimundus LULLUS, *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, Prologus, 71-78, en: Antoni OLIVER, Michel SENELLART (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina 190-200: Opera Viennae Allobrogum, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis MCCCXI-MCCCXII composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 78 – Raimundi Lulli Opera Latina, 16/190), Turnhout, Brepols Publishers, 1988, p. 15.

43 Éphrem LONGPRÉ, “Raymond Lulle”, en: Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Émile AMANN (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome IX/1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1926, c. 1086. Armand LLINARÈS, *Raymond Lulle, Philosophe de l’action*, I, 3, 2.1, (Université de Grenoble – Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 33), Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 152.

44 Erhard Wolfram PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben – Seine Werke. Die Grundlagen Seines Denkens (Prinzipienlehre)*, I, 1, Band I, (Bibliotheca Franciscana, 5), Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1962, p. 7.

siècle avant Lulle que Guillaume de Saint-Thierry déclarait dans son *Expositio super Epistolam ad Romanos* que Jésus-Christ n'accomplit une édification du salut universel qu'à l'œuvre du bien⁴⁵ public –dont Thomas d'Aquin s'aperçoit aussi dans son exposition⁴⁶ de la *Lectura super Epistolam ad Romanos*–, puisqu'il n'éprouve aucun amour des biens privés qui sont totalement abandonnés. Il importe que Lulle n'entame la quête du bien public –comme Lulle témoigne devant quelque ermite en un chant⁴⁷ XIV de son *Desconhort*– qu'à la suite de quelque renoncement volontaire aux biens privés. Le bien public s'amoindrit des biens privés du clerc Pierre, tandis qu'il se multiplie des labeurs de Lulle, bien qu'aucun prince des Chrétiens n'entende rejoindre Lulle qui subit beaucoup des afflictions. Certes, Lulle réfute toute objection du clerc Pierre contre lequel Lulle déclare que son apprentissage de l'arabe –outil requis de la conversion des Sarrasins– étaye la multiplication du bien public. Il devient bien pauvre, mais s'efforce de poursuivre la quête du bien public jusqu'à l'heure du martyre.

Le clerc Pierre dédaigne Lulle, puisqu'il se désintéresse du bien public, bien qu'il acquière injustement des biens privés. Il s'entoure des gens mondains qui ne s'adonnent follement qu'à l'acquisition des biens privés, tandis que Lulle accomplit tout seul la quête⁴⁸ du bien public. Le clerc Pierre conteste tout effort de Lulle qui s'efforçait de convaincre quelques papes –Nicolas IV, Célestin V, Boniface VIII, Benoît XI, Clément V– afin de reprendre la reconquête de la Terre sainte ou même Philippe le Bel dont Lulle demande la censure du magistère des Averroïstes accueillis au sein des Facultés de Paris, puisqu'ils enseignent des erreurs censées dissoudre tout suppôt doctrinal du bien public. Il pêche –dit Lulle– contre la bienfaisance du Saint Esprit, de même qu'il n'éprouve aucune diligence du bien public.

4. CONCLUSIONS.

La quête du bien public domine la vie active de Lulle, puisqu'elle n'est accomplie qu'à l'aide de son Art dont Lulle use chaque fois qu'il s'intéresse à l'accomplissement du bien public. Le bien public n'est pas enquis sans quelque renoncement de Lulle aux biens privés. C'est au cours de diverses étapes de son Art que Lulle discerne maints débouchés majeurs du bien public –1° la conversion des infidèles, 2° la fondation des collèges de langues, 3° la reconquête de la Terre sainte, 4° la censure du magistère des Averroïstes de Paris–, mais Lulle n'en obtient presque rien de la part des autorités politiques ou ecclésiastiques. Il impute aux

45 Guillaume DE SAINT-THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, VII, 788-790, en: Paul VERDEYEN (ed.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia*, Tomus I, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 86), Turnhout, Brepols Publishers, 1989, p. 186.

46 Thomas AQUINAS, *Lectura super Epistolam ad Romanos*, XIII, 1, 1040, en: Raphael CAI (ed.), *Lectura super Epistolas S. Pauli*, Editio VIII revisa, vol. I, Taurini/Romae, Marietti, 1953, p. 193.

47 Raimundus LULLUS, *Desconhort*, XIV, 157-168, en: Salvador GALMÉS, Ramon D'ALÒS-MONER (eds.), *Obres de Ramon Lull*, 19/1 (1936), p. 226.

48 Raimundus LULLUS, *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, I, 106-108; V, 559-560, en: Antoni OLIVER, Michel SENELLART (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, 16/190, pp. 16-17; 29.

autorités tout désintéressé pour le bien public. Le quotient du bien public –concept capital de l'éthique de Lulle– ne s'amointrit qu'à cause de l'usurpation du pouvoir public qui implique la multiplication illicite des biens privés.

On sait bien que Lulle bâtit son Art sur les vertus créées de Dieu dont chaque homme acquiert des vertus créées. Le suppôt éthique de l'Art de Lulle étaye la quête du bien public. La quête du bien public amène Lulle devant diverses autorités que Lulle s'efforce de conjoindre aux efforts propres déployés pour la procuration du bien public. Il s'ensuit qu'elle n'est accomplie qu'à l'honneur de Dieu ou du Bien suprême qui diffuse la plupart des bontés créées. Le bien public, s'il n'acquiert aucun rayonnement du Bien suprême, se réduit aux biens privés. Ainsi Lulle enjoint-il la quête du bien public à la contemplation du Bien suprême qui achève tant la vie contemplative de Lulle que la vie active.

BIBLIOGRAPHIE

- ANONYMUS, *Expositiones Pauli Epistolarum ad Romanos, Galathas et Ephesios*, Edidit Gérard DE MARTEL, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 151), Turnhout, Brepols Publishers, 1995.
- AQUINAS Thomas, *Sententia libri Ethicorum*, en: Fratrum Praedicatorum (eds.), *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, Tomus XLVII, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969.
- , *Lectura super Epistolam ad Romanos*, en: Raphael CAI (ed.), *Lectura super Epistolas S. Pauli*, Editio VIII revisa, vol. I, Taurini/Romae, Marietti, 1953.
- , *Summa theologiae*, en: Fratrum Praedicatorum (eds.), *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Tomus VI, Iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1891.
- , *Expositio in octo libros Politicorum*, en: Stanislas-Édouard FRETTE (ed.), *Doctoris Angelici Thomae Aquinatis Opera omnia*, Volumen XXVI/2, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1875.
- , *Commentarium in IV libros Sententiarum*, en: Stanislas-Édouard FRETTE, Paul MARÉ (eds.), *Doctoris Angelici Thomae Aquinatis Opera omnia*, Volumen X, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1873.
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, Translatio Roberti Grosseteste, en: René-Antoine GAUTHIER (ed.), *Aristoteles Latinus*, Tomus XXVI/3, Recensio pura, Leiden/Bruxelles, E. J. Brill/Desclée de Brouwer, 1972.
- BRADLEY Denis J. M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Happiness in Aquinas's Moral Science*, Printed in the United States of America, The Catholic University of America Press, 1997.
- CAPITANI Ovidio, "Per il significato di *bonum commune*: appunti", en: Paolo PRODI (ed.), *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, (Percorsi), Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 87-92.
- CARRERAS Y ARTAU Tomás, "La Ética de Ramon Llull y el Lulismo", *Estudios Lulianos*, 1/1 (1957) 1-30.
- COLLARD Franck (ed.), *Pouvoir d'un seul et bien commun (VI^e-XVI^e siècles). La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales*, Actes du Colloque International Paris Ouest Nanterre, 19 décembre 2008,

- (Revue Française d'Histoire des Idées Politiques), N° 32, Paris, Éditions Picard, 2010, pp. 227-413.
- DE SAINT-THIERRY Guillaume, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, en: Paul VERDEYEN (ed.), *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia*, Tomus I, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 86), Turnhout, Brepols Publishers, 1989.
- ESCHMANN Ignatius Theodore, "Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin", *Mediaeval Studies*, 6 (1944) 62-120.
- EVANGELISTI Paolo, "Affines Christi. Paradigma dell'identità comunitaria e strategie del confronto con gli infideles nei progetti politici di Arnau de Vilanova e Ramon Llull", en: Alessandro MUSCO, Marta M. ROMANO (eds.), *Il Mediterraneo del'300. Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona re di Sicilia*, Omaggio a Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Atti del Seminario Internazionale di Palermo, Castelvetro-Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 49 – Subsidia Lulliana, 3), Turnhout, Brepols Publishers, 2008, pp. 99-118.
- , "Christus est proximus noster. Costruzione dell'identità comunitaria e definizione delle infidelitas in Arnau de Vilanova e Ramon Llull", *Studia Lulliana*, 45-46 (2005-2006) 39-70.
- , "«...nos emperó fem aquest libre artificialment...». L'ars combinatoria lulliana strumento dell'etica civile nel Llibre de virtuts et de pecats", *Studia Lulliana*, 52 (2012) 55-80.
- , "À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la *res publica*. La littérature de *consilia* de la couronne catalano-aragonaise", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32 (2010) 339-358.
- FINNIS John, "Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas", en: Robert P. GEORGE (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington, Georgetown University Press, 1998, pp. 174-209.
- GOTTRON Adam, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte – Heft 39), Berlin/Leipzig, Walther Rothschild, 1912.
- GOTTMANN Carola L., "Aspekte der Staatsauffassung des Thomas von Aquin und die nachhochhöfische Artusepik", en: Albert ZIMMERMANN (ed.), *Miscellanea Mediaevalia* (Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen), N° 19, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988, pp. 286-303.
- HALENSIS Ps.-Alexandri, *Summa fratris Alexandri*, Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Tomus III, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1930.
- JAULENT Esteve, "O esse na ética de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)", *Veritas*, 40 (1995) 599-621.
- KEMPSHALL Matthew, *The Common Good in the Late Mediaeval Political Thought*, New York, Oxford University Press, 1999.
- LLINARÈS Armand, *Raymond Lulle, Philosophe de l'action*, (Université de Grenoble – Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, 33), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

- LLUCH BAIXAULI Miguel, "Claves de la antropología y la ética de Ramón Lull en sus sermones sobre el Decálogo", en: José María SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento Medieval Hispano*, Homenaje a Horacio SANTIAGO-OTERO, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León/Diputación de Zamora, 1998, pp. 1097-1115.
- LONGPRÉ Éphrem, "Raymond Lulle", en: Alfred VACANT, Eugène MANGENOT, Émile AMANN (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Tome IX/1, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1926, c. 1072-1141.
- LULLUS Raimundus, *Libre de demostracions*, en: Salvador GALMÉS (ed.), *Obres de Ramon Lull*, Tom 15, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears/Institut d'Estudis Catalans de Barcelona, 1930.
- , *Liber de doctrina puerili*, en: Jaume MEDINA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 7-9 annis 1274-1276 composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 215 – Raimundi Lulli Opera Latina, 33/8 III), Turnhout, Brepols Publishers, 2009.
- , *Liber de passagio*, en: Blanca GARÍ, Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina 49-52 Liber de sancta Maria in Monte Pessulano anno MCCXC conscriptus, cui Liber de passagio Romae anno MCCXCII compositus necnon brevis notitia operum aliorum incerto tempore ac loco perfectorum adnectuntur*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 182 – Raimundi Lulli Opera Latina, 28/52), Turnhout, Brepols Publishers, 2003.
- , *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam*, en: Girolamo GOLUBOVITCH (ed.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, Tomo I, Firenze/Quaracchi, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1906.
- , *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels*, en: Josep PERARNAU I ESPELT (ed.), "Un text català de Ramon Llull desconegut: la Petició de Ramon Llull al papa Celestí V per a la conversió dels infidels", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982) 9-46.
- , *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII Papam*, en: É. Longpré (ed.), *Deux opuscles inédits du B. Raymond Lulle*, La France Franciscaine, Publication trimestrielle d'études franciscaines pour les pays de langue française, Série II, Tome XVIII, N° 1, Paris, Les Éditions Franciscaines, 1935.
- , *Desconhort*, en: Salvador GALMÉS, Ramon D'ALÒS-MONER (eds.), *Obres de Ramon Lull*, Tom 19/1, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears/Comissió Editora Lulliana, 1936.
- , *Arbor scientiae*, en: Pere VILLALBA VARNEDA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina Romae in festo sancti Michaelis Archangeli anno MCCXCV incepta in ipsa urbe kalendis aprilibus anni MCCXCVI ad finem perducta*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 180 A-C – Raimundi Lulli Opera Latina, 24-26/65), Turnhout, Brepols Publishers, 2000.
- , *Declaratio Raimundi*, en: Michela PEREIRA, Theodor PINDL-BÜCHEL (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina 76-81: Opera Parisiis annis MCCXCVII-MCCXCIX*

- composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 79 – Raimundi Lulli Opera Latina, 17/80), Turnhout, Brepols Publishers, 1989.
- , *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, en: Franz PHILIPP WOLFF, Johann MELCHIOR KURHUMMEL (eds.), *Beati Raymundi Lulli Opera*, Tomus IV/iv, Moguntiae, Ex Officina Typographica Mayeriana, Per Joannem Henricum Haeffner, 1729.
 - , *Principia philosophiae*, en: Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 86-91 Parisiis, Barcinoniae et in civitate Maioricensi annis MCCXCIX-MCCC composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 111 – Raimundi Lulli Opera Latina, 19/86), Turnhout, Brepols Publishers, 1993.
 - , *Medicina de peccat*, en: Salvador GALMÉS (ed.), *Obres de Ramon Lull*, Tom 20/2, Palma de Mallorca, Diputació Provincial de Balears/Institut d'Estudis Catalans de Barcelona, 1938.
 - , *Ars de iure*, en: Jordi GAYÀ-ESTELRICH (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 106-113 in Monte Pessulano et Ianuae annis MCCCIII-MCCCIV composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 113 – Raimundi Lulli Opera Latina, 20/108), Turnhout, Brepols Publishers, 1995.
 - , *Liber de consilio*, en: Louis SALA-MOLINS (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 114-117, 119 in Monte Pessulano anno MCCCIV composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 36 – Raimundi Lulli Opera Latina, 10/115), Turnhout, Brepols Publishers, 1982.
 - , *Liber de praedicatione*, en: Abraham SORIA FLORES (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina*, (Raimundi Lulli Opera Latina, 4/118), Palmae Maioricarum, Maioricensis Schola Lullistica/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
 - , *Liber de fine*, en: Alois MADRE (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 120-122 in Monte Pessulano anno MCCCIV composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 35 – Raimundi Lulli Opera Latina, 9/122), Turnhout, Brepols Publishers, 1981.
 - , *Ars generalis ultima*, en: Alois MADRE (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 128 Lugduni anno MCCCIV incepta Pisis anno MCCCVIII ad finem perducta*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 75 – Raimundi Lulli Opera Latina, 14/128), Turnhout, Brepols Publishers, 1986.
 - , *Excusatio Raimundi*, en: Charles LOHR (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 135-141 in Monte Pessulano annis MCCCVIII-MCCCIX composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 37 – Raimundi Lulli Opera Latina, 11/141), Turnhout, Brepols Publishers, 1983.
 - , *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, en: Eugène KAMAR (ed.), *Studia Orientalia Christiana*, (Collectanea N° 6, Studi – Documenti – Bibliografia), Cairo, Edizioni del Centro Francese di Studi Orientali Cristiani, 1961.
 - , *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*, en: Antoni OLIVER, Michel SENELLART (eds.), *Raimundi Lulli Opera Latina 190-200: Opera Viennae Allobrogum*, in Monte Pessulano et in civitate Maioricensi annis MCCCXI-

- MCCCXII composita, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 78 – Raimundi Lulli Opera Latina, 16/190), Turnhout, Brepols Publishers, 1988.
- , *Vita coetanea*, en: Hermogenes HARADA (ed.), *Raimundi Lulli Opera Latina 178-189 Parisiis anno MCCCXI composita*, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 34 – Raimundi Lulli Opera Latina, 8/189), Turnhout, Brepols Publishers, 1980.
- MIETHKE Jürgen, “Die *Arbor imperialis* des Ramon Lull von 1295/1296”, en: Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Pere VILLALBA VARNEDA, Peter WALTER (eds.), *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Akten des Internationalen Kongresses aus Anlaß des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus Lullus Instituts der Universität Freiburg im Breisgau, (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 42 – Subsidia Lulliana, 1), Turnhout, Brepols Publishers, 2002, pp. 175-196.
- OLIVER Antoni, “El Beato Ramón Lull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV”, *Estudios Lulianos*, 11/2-3 (1967) 89-119.
- PASCUAL MARROIG Bartolomé, “El Beato Ramón Lull, en Menorca”, *Estudios Lulianos*, 5/1-2 (1961) 210-214.
- PEERS Edgar Allison, *Ramon Lull. A Biography*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, The Ballantyne Press Spottiswoode, 1929.
- PENNINGTON Kenneth, *The Prince and the Law 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1993.
- PERLASCA Alberto, *Il concetto di bene ecclesiastico*, (Tesi Gregoriana – Serie Diritto Canonico, 24), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- PINDL-BÜCHEL Theodor, *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas Le Myésiers*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – Neue Folge, Band 35), Münster, Aschendorff Verlag, 1992.
- , “Ramon Lull, Thomas Le Myésier und die miniaturen des *Breviculum ex Artibus Raimundi Electum*”, en: Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Ruedi IMBACH, Theodor PINDL-BÜCHEL, Peter WALTER (eds.), *Aristotelica et Lulliana*, Magistro doctissimo Charles H. LOHR septuagesimum annum feliciter agenti dedicata, (Instrumenta Patristica, 26), The Hague, Martinus Nijhoff International, 1995, pp. 501-516.
- PLATZECK Erhard Wolfram, *Raimund Lull. Sein Leben – Seine Werke. Die Grundlagen Seines Denkens (Prinzipienlehre)*, Band I, (Bibliotheca Franciscana, 5), Düsseldorf, Verlag L. Schwann, 1962.
- SOLER PLANAS Juan, “Ética luliana y derecho de propiedad”, *Mayurqa*, 1 (1968) 63-92.
- TRÍAS MERCANT Sebastián, “La ética luliana en el Fèlix de les meravelles”, *Estudios Lulianos*, 13 (1969) 113-132; 14 (1970) 133-152.
- , “La terminología ética de la filosofía lulista del setecientos”, *Espíritu*, 20 (1971) 5-15.
- , “Proyecto de sistematización de la ética luliana”, *Estudios Lulianos*, 29 (1989) 45-58.
- WIERUSZOWSKI Helena, “Raymond Lulle et l’idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade”, en: Helena WIERUSZOWSKI (ed.), *Politics and*

Culture in Medieval Spain and Italy, I, 6, (Storia e Letteratura – Raccolta di Studi e Testi, 121), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, pp. 147-171.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO LEIBNIZIANO EN NUESTRA ÉPOCA

SERGIO RODERO

*Universidad de Salamanca (USAL)-Universidad de Valladolid (UVA)
Facultad de Filosofía*

0. INTRODUCCIÓN

Hay que mencionar el interés leibniziano por la tolerancia, que considera condición indispensable no solamente de la paz, sino de la posibilidad de colaboración entre naciones y culturas diferentes. Es significativa la atención que manifestó por el mundo oriental (chino) y sus trabajos en pro de la reconciliación de cristianos católicos y protestantes, asunto que constituye una guía genérica de su obra.

También quiero destacar su preocupación por la colaboración científica, que persiguió a través de multitud de proyectos, y la fundación de cuatro academias científicas: la de Dresde, la de Viena, la de Berlín y la de San Petersburgo.

De todas maneras, estas líneas no nos posibilitan valorar toda la riqueza de la filosofía política de G. W. Leibniz. En efecto, aquí podemos ubicarle dentro de la Hª de las Ideas, mas no podemos decir que estas líneas hagan justicia al carácter representativo de su obra política, que destaca por su variedad y riqueza, por la formulación de un pensamiento filosófico original, y, sobre todo, por su capacidad de ser un intento práctico y teórico al mismo tiempo –*theoria cum praxi*-. El estudio de su pensamiento político, por otro lado, es revelador de las creencias propias de un hombre ilustrado, que se aprecian en la política de un modo más nítido que en otras parcelas de la cultura. Si es fuerte, sobre todo en Leibniz, la Hª de la filosofía en su obra política, ésta no se acota a recuperar esa historia, sino que además se da en función de las exigencias concretas de la coyuntura en la cual le tocó vivir y, en general, de las creencias vigentes en la sociedad culta de su época.

1. LA CREENCIA DE LEIBNIZ EN LA RAZÓN

En el pensador de Hannover existe una cualidad nuclear que vertebra toda vida humana: la adhesión a la *ratio* o, en otros términos, la creencia en la razón. Y esto también es tratado después por el filósofo español Ortega y Gasset.

Ortega está de acuerdo en que la creencia en la razón es vital en el desarrollo de nuestra cultura. Para el filósofo madrileño la razón en el caso de G. W. Leibniz

se rige por un paradigma derivado de la física y las matemáticas y no por la razón histórica que él por su lado intenta desenvolver.

Conforme Ortega, la creencia en la *ratio* es una suerte de protocreencia acerca de la cual se organizan y disponen las restantes. En efecto, el empleo del lenguaje y la organización de la realidad como portadora de una determinada configuración que incluye el idioma la suponen y se apoyan en ella. La confianza en la razón y el grado en que esa creencia está arraigada en nuestra vida es un modo de confiar en y afirmación de la vida misma. Efectivamente el comportamiento que responde a esta creencia no ha de producirse de un modo abstracto y sin tener en cuenta los hechos y la circunstancia histórica en la cual el sujeto se encuentra. Con todo, no cabe ninguna duda que el mismo carácter dinámico de las vidas humanas no solamente refleja una cierta fundamentación axiológica, o sea, la raíz en las creencias propias de un cierto momento y situación, sino además la confianza más general en la posibilidad de brindar un orden racional a la propia vida. De aquí el carácter radical de la creencia en la *ratio*.

Voy a precisar en qué consiste esta creencia en la razón. En cierta medida toda vida humana, al erigir una *Weltanschauung*, cuenta con un hecho fundamental: que la realidad se nos hace presente organizada conforme un determinado orden. La mínima expresión de este orden se encuentra en la presencia de cada vida a sí misma, ya que siempre la experiencia inminente de la propia existencia es la experiencia de una determinada perspectiva, o sea, de un cosmos ordenado girando a sí mismo. De este modo nuestras vidas marchan en la lucidez abierta por la red del propio discurso. Por consiguiente, la aprobación a la razón está implícita en el empleo del lenguaje y en el posicionamiento del individuo en su mundo. Es muy importante reparar que esta expresión de mínimos es algo que el ser humano asume y, en todo caso, no es en las culturas primitivas objeto de reflexión crítica de ninguna índole.

Concretamente, en un nivel básico, unirse a la razón consiste en contar con la posibilidad de servir a la diversidad de lo que nos es dada una manera conceptual y lingüística. Dicha "posibilidad" posee una dimensión subjetiva y una dimensión objetiva. Por un lado, en lo relativo a su dimensión objetiva, se trata de comprender que en las cosas se encuentra siempre presente una forma, aunque por "forma" puede comprenderse algo trivial como la que suponen nuestras descripciones más someras. Por otro lado, al creer en la razón también suponemos nuestra capacidad de reconocer citada forma. No se trata de dos creencias diferentes, sino de dos supuestos que se dan en el transcurso de la vida. La implicación del ser humano en su propio mundo determina que esta ligación afecte de forma simultánea al yo y a la circunstancia.

De este modo, la creencia en la razón es la primera de todas las creencias. Cruza la estructura de nuestra representación de la *realitas* y posibilita las actividades que el hombre realiza a partir de dicha representación. Posee una función sintética en la medida en que tendemos a organizar en torno a la misma nuestra representación de las cosas, vinculando otras creencias entre sí. Se liga al lenguaje en la medida en que éste nos permite avenir una determinada forma a la realidad, de manera que creer en la razón permite usar el lenguaje para orientarse y actuar en la vida. En esta línea se puede pensar que el lenguaje de los pueblos

primitivos, tal y como nos ha mostrado Levi Strauss, plasma tanto la creencia en la razón como lo podría hacer la obra más confeccionada de un pensador racionalista como G.W. Leibniz.

En resumen, estamos ante una creencia en la razón que gobierna tanto el desarrollo de la filosofía leibniziana como la trayectoria de su vida. En efecto, se concreta en tesis, esto es, en ideas de las cuales Leibniz era consciente, mas rebasa el total de éstas y se establece como algo lógicamente anterior a las mismas. Posibilita y exige, en primer lugar, una cierta manera de vida de acuerdo a estas ideas. Da razón de la voluntad de radicalidad que la filosofía de Leibniz adquiere, ya que ¿por qué se buscaría la fundamentación última del saber? o ¿se aseveraría que éste es el mejor de los mundos posibles si no fuera desde la creencia de que tales cuestiones pueden y han de responderse? En definitiva, la confianza de que las perspectivas individuales se encuentran en el infinito y que la tarea del sabio es obtener esta última confluencia no deja de ser también la expresión más pertinente de la posibilidad de un entendimiento entre las diferentes posiciones culturales que, en la actualidad, más que nunca deseáramos lograr.

Se puede apreciar el peso de dicha creencia en la *ratio* en los textos políticos y jurídicos de Leibniz. Con todo, es importante también reconocer que nuestra edad es leibniziana, que la creencia de Leibniz en la razón es la misma creencia de una cultura que ha sido capaz de vivir y transformar su manera de vida conforme a ella. Consecuentemente, tendríamos que poder usar el pensamiento de Leibniz no únicamente para comprender la realidad socio-política de su momento, sino para orientarnos dentro de nuestra propia coyuntura.

Defiendo la tesis de que hay un progreso en la realidad social europea que se define más precisamente acudiendo a una serie de principios que Leibniz fue el primero y en determinados casos el único en declarar. Lo más interesante es que estos principios son, en rigor, principios metafísicos, relativos a lo que se han llamado las propiedades trascendentales del ser y los primeros principios. Su validez viene explicada en función de la naturaleza de la transformación que denominamos *progreso cultural*. El progreso quiere decir que el hombre, tanto a nivel colectivo como a nivel personal, ha incrementado en poder, o sea, en capacidad de transformar la realidad y de comunicarse con sus semejantes, y esta evolución de su poder afecta a sí mismo. No es algo epíteto, sino que repercute en la forma en la cual se halla consigo mismo y el modo que tiene de comprometerse con la sociedad, o sea, el total de su experiencia de la realidad. El incremento de poder sucedido con la revolución industrial quiere decir que el individuo se encuentra en una sociedad en la que él escoge en gran parte su propia identidad y simultáneamente los poderes públicos han adquirido además la posibilidad de cambiar la realidad social. El poder se establece en la perspectiva del individuo como una capacidad de usar símbolos de modo pertinente, de comunicarse con otros y de utilizar maquinarias de una gran complejidad. El poder se ha de relacionar con la calidad de la información y por ende de la acción de la que el ser humano es capaz.

Justamente hablando, Leibniz ha sido entendido como el gran precedente del ciberespacio, o sea, del espacio virtual en el que los individuos se comunican sin muchas de las acotaciones que dificultan la comunicación normal. La concepción

de “armonía preestablecida” señala un orden de esta índole auxiliado en Leibniz por la omnipotencia divina y en la actualidad por el avance tecnológico que suponen los ordenadores. A esto además hay que agregar la relevancia de la Característica como lenguaje abstracto en el cual se debieran simbolizar todos los lenguajes naturales. Esta perspectiva del cosmos monádico y de la *Característica* anticipan la realidad de la comunicación en el mundo presente, enseñándonos un Leibniz sensible como ningún otro filósofo a la realidad en la cual moramos¹. Mas podemos usar su filosofía no solamente por haber mostrado el sendero que había de seguir la tecnología, sino además para aclarar la realidad institucional en la cual nos hallamos. De todos modos, habría que advertir que Leibniz no se vuelve un punto de referencia para comprender la vida actual por la pertinencia de una o diversas tesis, sino por el *factum* de que el ser humano ha conseguido su poder merced a una progresión excepcional en la capacidad de comunicarse, y de actuar en virtud de dicha comunicación.

Este modo de analizar la realidad presente a partir de nociones leibnizianas es diferente, absolutamente, de las indicaciones que la filosofía de Leibniz nos puede suministrar para nuestra situación. Es obvio que en el estudio de las posiciones leibnizianas podemos hallar multitud de concepciones aplicables a la realidad política del presente. Mas lo que se pone en cuestión no es la reivindicación de determinados puntos –interesantes o no– de detalle de la teoría política de Leibniz, sino que lo que se desea es mostrar cómo se puede aproximar uno a la realidad política presente desde principios metafísicos. Si se eligiese un texto representativo de la filosofía leibniziana como, sirva de ejemplo, la *Monadología*, en el cual no se encuentra *prima facie* ninguna analítica de tipo político, la cuestión que cabría plantearse es la siguiente: ¿en qué medida nos podríamos reconocer ahora más que entonces en el texto de Leibniz? Es verdad que la metafísica monádica puede resultar conflictiva, con todo algunos de los principios que la integran como metafísicos nos posibilitan penetrar en la realidad presente. Quiero demostrar que esto no acontece por casualidad, sino por la importancia que G.W. Leibniz posee en la historia de las ideas. Sorprendentemente no es tan relevante la instrucción política leibniziana entendida como la respuesta a los problemas concretamente políticos o de teoría política que desafían textos como *De iure suprematus*, *Traite de Utrecht* o la *Meditación sobre la noción de justicia*. Lo crucial es que nos posibilita entender la realidad institucional de nuestro momento. Se trata de una visión que proviene de unas opciones metafísicas contundentes.

Mas asimismo, este poder va también a traer problemas en lo concerniente a la orientación moral de una humanidad que se encuentra menos condicionada por las necesidades naturales. Por eso es también importante abordar la dificultad de socialización en un mundo en donde la necesidad presiona en mucho menor grado sobre la vida y las actividades del hombre.

1 Cf. Jaime de SALAS, *Escritos de Filosofía jurídica y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 31.

2. EUROPA: INTEGRACION Y GLOBALIZACION. LA CREENCIA LEIBNIZIANA EN EL PROGRESO

El desarrollo de Europa en las dos últimas décadas surge como una experiencia exclusiva y que presenta efectos sorprendentes, sirva como ejemplo, la relativa pérdida del término “nación” para una generación cuya experiencia histórica –como la de varias generaciones previas– se cimentaba esencialmente en el carácter vital de la inserción social en la nación y en la familia. En un cierto aspecto, nos encontramos en Europa en un estado transitorio y por ende nuestro enfoque está en metamorfosis. Una mudanza de perspectiva no es propiamente un cese radical en la aprehensión de las cosas, sino una exégesis nueva por parte del espectador, que las valora ahora de modo distinto.

En este sentido se ha de recuperar lo que anteriormente decía sobre el progreso que ha tenido lugar desde la época del filósofo de Hannover hasta nuestros días. Si la filosofía leibniziana nos puede auxiliar a dar una interpretación de la realidad en la que nos encontramos ahora, y si elegimos partir de principios metafísicos, es importante zarpar del principio que sigue: la realidad política e institucional constituye un conjunto de fenómenos bien fundados que reflejan un orden metafísico subyacente. Por otro lado, es importante no olvidar que se da en Leibniz una noción de progreso, más en forma de creencia en tanto que la filosofía de Leibniz concluye en una perspectiva del hombre en conexión cada vez más directa con Dios que es el mundo, que como una tesis filosófica que hay que mantener frente a los que no la aceptan. La presentación que el filósofo alemán hace del progreso del mundo oscila entre dos espacios distintos, conforme Davillé². Uno de éstos se apoya en el progreso de la historia que hace que la realidad finita se mantenga en la misma cantidad de perfección, dándose sólo un proceso de compensación entre perfecciones y relativas imperfecciones que se van provocando con la historia. Otro es el que mantiene que, en la medida en que se progresa en la historia, la realidad finita va teniendo cada vez mayor perfección.

Lo que cabe dentro de la filosofía de Leibniz, aunque no dentro de las expectativas de él, es que el conjunto de naciones que forma parte del conjunto europeo se hubiese transformado por desarrollo interno y al mismo tiempo por la mutua influencia de la convivencia hasta el punto de presentar una cara íntegramente diferente de la que tenían hace dos décadas, sin que por ello se ha de hablar de fragmentación de estas instituciones.

3. EL INDIVIDUO EN LA SOCIEDAD. LA PERSPECTIVA INDIVIDUAL

El mundo que habitamos oferta y exige la individualización; mas también nos guía a la separación, a la impersonalización, a la inexpresividad y, en suma, a una vida no genuina. La desautorización de los paradigmas y la necesidad de una síntesis de tantas pautas culturales diferentes necesitan una integración que puede resultar superior a la capacidad del ser humano. En cuanto que la integración europea es el fruto de un proceso de globalización, traza problemas graves. El

² L. DAVILLÉ, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, París, 1909.

relativo declinar del Estado tiene como efecto la pérdida de una instancia esencial en el momento de obtener una definición de identidad.

En este marco, hemos de volver al primer principio leibniziano para comprenderlo de un modo activo. La mónada no solamente refleja el cosmos, sino que además lo expresa, o sea, se produce activamente interpretando su realidad. Un proceso global conlleva la creación de posibilidades y de necesidades de decisión. El individuo debe constituir su individualidad en un mundo que presenta grandes problemas para ello.

El problema se hace más pesado en la medida en que se trata no únicamente de las ideas del individuo, sino además, e incluso más que nada, de las creencias, o sea, las disposiciones inconscientes que, según el pensador Ortega y Gasset, componen el sustrato de nuestra representación de la realidad³. No hablamos de aceptar evidencias, sino de asimilar creencias, de manera que a partir de éstas el individuo pueda interactuar con la circunstancia. La referencia antes que el acto discreto de percepción es el enfoque del individuo como visión de la realidad que las experiencias, ideas y creencias le posibilitan. Es una noción unitaria en la medida en que éstas de modo conjunto determinan su forma de acercarse al mundo. El logro de la vida, antes que la obtención de unos bienes concretos, se encuentra en una perspectiva equilibrada de la realidad, que corresponda a la experiencia práctica del individuo y que necesita una integración efectiva en todos sus actos.

4. LEIBNIZ EN NUESTROS DÍAS

Quisiera realizar unas observaciones acerca de la vida política tal y como se puede vislumbrar en la actualidad.

En el caso del pensador germano se puede apreciar nítidamente en contestación a Napoleón Bonaparte, la Alemania imperial se convertiría en una Nación-Estado, el poder real se transformará en poder ciudadano legalmente representado en las cámaras y a partir de dicho poder se emprenderá el gran avance social del presente, que es la creación de una vasta clase media, de una sociedad de clase media. El pensador de Hannover ve muy claro cuáles son las posibilidades del poder. Su titular, desde la revolución francesa, varía pero la preocupación por mantener el orden y alcanzar el bienestar se mantiene hasta el momento presente en el cual nos encontramos, por ende, en un mundo globalizado. La pugna entre clases en cierto sentido se ha superado con la igualdad de oportunidades, mas la incorporación del individuo a esta nueva sociedad va a ser muy compleja.

Parece claro que la carga en este proceso de socialización, la integración del individuo a la sociedad, va a comprometer el papel de la política en el sentido convencional. La configuración del individuo se da como una tarea inacabable y dificultosa, mientras que las reglas del juego en que la vida individual se desenvuelva parece que van a ser similares en todo el cosmos. La supervivencia de

3 José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y Creencias*, en *Obras Completas*, V, p. 375.

la sociedad va a depender de la transmisión de prácticas que impliquen valores y esto es mucho más costoso en un mundo virtual.

Al mismo tiempo que el Estado ha ido abriendo su espacio por motivos económicos, la introducción del ordenador determina que no solamente a nivel productivo, sino a nivel de representación política, sea absolutamente posible retener los beneficios de organizaciones relativamente pequeñas sin renunciar a las ventajas de una economía globalizada. El continente europeo puede crecer hasta incluir parte de los países limítrofes del Mediterráneo, además de expansionarse hacia el Este hasta el punto de incluir la totalidad de los países europeos. Con todo hay motivos por los que el cosmopolitismo de las grandes áreas territoriales se podrá abandonar en parte en pro de la participación en regiones que el hombre reconozca estar frente a su semejante. El *principio de subsidiariedad* va a ser una importante reivindicación del nuevo orden cósmico, en la medida en que el individuo extraña un mundo en el cual pueda aparecer ante otros con sus auténticas facciones. Y el proceso de asignar papeles más sofisticados y complejos a actores solos o en reducidos grupos al que nos hemos referido, se reproducirá en el contexto de las regiones.

Mas en estos momentos la adscripción de lealtades va a ser mucho más compleja. No se trata únicamente de la familia y del Estado, sino además de otras muchas en la medida en que la socialización del ser humano tendrá lugar en el espacio virtual y no bajo la restricción de un espacio físico. Existen también dos grandes problemas en la gestión política de este nuevo ordenamiento con sus ingentes beneficios materiales: la incorporación de las grandes masas de inmigrantes que vendrán e incluso que se requerirán en el viejo continente para mantener el rendimiento en una sociedad de individuos mayores, y la necesidad del ciudadano de sentirse representado en la vida pública que recoge el principio de subsidiariedad.

¿En qué medida este mundo continuará siendo leibniziano? Algunos de los ideales que nutre su posición política parece que son aceptados *–prima facie–* sin discusión como la tolerancia; otros, como los de colaboración científica, han hallado caminos tan fuertes (aunque no idénticos siempre) como los que el mismo Leibniz soñaba. Mas el principio fundamental del respeto por la persona del príncipe y al mismo tiempo la adscripción a un iusnaturalismo se halla enormemente comprometido en este nuevo escenario. Ambos términos de esta fórmula se ven juzgados, si bien tampoco la política del s. XVII obedecía a los ideales leibnizianos. Pero incluso los ideales han variado: ni se da un respeto hacia el príncipe como en el siglo XVII, ni tampoco se ha podido encontrar una reformulación del iusnaturalismo que se imponga en la praxis de la política. Las elecciones se ganan o pierden por multitud de razones distintas, siendo los argumentos del derecho natural nada más que unos entre otros y lo que más pesa es la voluntad de un electorado. Es complicado pensar que en una sociedad virtual el hombre en su soledad será insensible al carisma de sus autoridades, mas este carisma es mediático, artificial y, por ende, sujeto a alteraciones.

En cierta medida, por tanto, el mundo será leibnizianamente por haberse cumplido los ideales leibnizianos, mas la Humanidad se encontrará confrontada con problemas de comunicación que se plantean justamente al nivel del bienestar

logrado. Donde Leibniz se habría reconocido en nuestros días es en la potenciación del individuo. En este aspecto, la aportación de la noción de perspectiva, entendida tal y como la entendió el filósofo Ortega, constituye el punto sobre el que la cultura tendrá que trabajar en este nuevo siglo y milenio.

EPÍLOGO

La filosofía política leibniziana se distingue, pues, de una filosofía política liberal, ya que no se preocupa, o lo hace muy poco, por la distribución del poder. Con todo, esta despreocupación no constituye sino la dimensión negativa de una concepción de la ciencia política, conforme la cual ésta se interesa en la realización de determinados ideales y no en la lucha por lograr y conservar el poder⁴.

Sus definiciones de organización y ciencia políticas corroboran esto. Ambas se rasgan por su objetivo: la perfección, la felicidad o la utilidad de los súbditos⁵. Éstas dependen del saber y del poder del príncipe. En este sentido ha de comprenderse el interés leibniziano por reformar la educación y fundar sociedades científicas.

La explicación de esta creencia leibniziana ha de hallarse no solamente en la situación constitucional del viejo continente y del Imperio de la II mitad del s. XVII, sino además en la situación personal de G.W. Leibniz, que interviene de modo activo en la política de su momento⁶. La mayoría de sus textos políticos son efecto de su cargo de consejero. Son muy escasos los que, como “La meditación sobre la noción común de justicia”, se trazan formalmente cuestiones de teoría política. Escribe para aconsejar o abogar por su príncipe, y por esto los problemas deben ser vistos desde el poder. Según Leibniz, el poder absoluto, o casi absoluto, de un príncipe no constituye una amenaza para su libertad y bienes, sino que, al revés, en la medida en que aboga por un proyecto, aspira a participar del mismo. En resumen, la corona no sólo es el rey, sino además su corte y una burocracia incipiente a las que el filósofo de Hannover pertenecía.

Mas esto no significa que Leibniz no fuera un filósofo al que se pudiera tildar de progresista. Movido por un ideal religioso, sueña con la ilustración del ser humano y el progreso científico, y esto le conduce a iniciativas que, si bien no quieren decir una resolución, en efecto si hubieran significado reformas hondas en la estructura social. Sirva de ejemplo, en uno de sus proyectos para la Academia de Ciencias de San Petersburgo, propone que los artesanos sean controlados por las academias científicas. Para la ejecución de estas reformas hubiese sido necesario contar con el apoyo de un poder fuerte. Es esencial recordar que lo que caracteriza la evolución de las estructuras políticas durante la II mitad del s. XVII, en Francia, en España, en los territorios que dependían de la corona española y de los

4 P. RILEY, *The political Writings of Leibniz*, Cambridge, 1972, p. 25. Asimismo, posee escasa importancia la noción de contrato: K. Hermann, *Das Staatsdenken bei Leibniz*, Bonn, 1958, p. 39.

5 K. HERMANN, *op. cit.*, p. 37.

6 R. SKALWEIT, *Estudio dedicado al pensamiento político en el s. XVII*, en el quinto volumen del *New Cambridge Modern History*, Cambridge, 1961, p. 115. También se debe a su situación en la corte una parte considerable de sus estudios de Historia.

Habsburgo de Austria, así como en gran parte de los principados germanos, es la continuación del proceso de fortalecimiento y difusión de la autoridad de los príncipes y reyes⁷. Este proceso constituye un verdadero progreso en la medida en que, como manifiesta la gestión del monarca Luis XIV, tan admirado y temido en las cortes germanas, posibilita al poder nuevas opciones que de todos son conocidas. En concreto, Juan Federico, que nombró a Leibniz bibliotecario, fue el primer príncipe de la ciudad de Hannover que dispuso de un ejército constante.

Pero no hay que deducir de todo esto que el filósofo de la *Monadología* aceptaba el poder real sin ponerle determinadas acotaciones, aunque no fuesen institucionales.

En primer lugar, mantiene que el poder político en sí mismo no es ni bueno ni malo⁸. Únicamente merece aprobación en la medida en que cumple su objetivo: el perfeccionamiento del súbdito. En este sentido, a la autoridad del príncipe van unidas una serie de exigencias morales⁹. En esto consiste una de las más importantes críticas de la política exterior e interior de Luis XIV: ésta desconoce todo principio moral y, de hecho, se considera por encima del bien y del mal¹⁰. De este modo, la aceptación de la autoridad del gobernante se reconcilia con una concepción de la acción política según la que la autoridad del gobernante debe ejercerse conforme la moral. Si esto es posible en un filósofo creativo es porque, para ése, la moral no se presenta como un freno, sino como una incitación. Los principios éticos, sin coartar al príncipe en absoluto, le provocan una mayor actividad e iniciativa. Esta faceta de la moral es previa a esa otra conforme la cual nos impide hacer determinadas cosas. La moral proporciona al ser humano no solamente unas pautas de acción, sino además unas razones para actuar.

Por otro lado, en su interés y preocupación por la tolerancia, no dejaba de encontrarse dentro de lo que podría conocerse por vanguardia de la filosofía liberal de su momento. Bien podría objetarse que se trata de la tolerancia de creencias religiosas, y no de convicciones políticas, y que, por ende, no interesa en lo que se refiere a la historia de la filosofía política. Con todo, esta diferenciación entre creencias religiosas y convicciones políticas no estaba al alcance de todos sus coetáneos, o incluso del mismo Leibniz, en ciertas cuestiones. Como ya he apuntado anteriormente aludiendo a la reunificación de las iglesias en Europa, el peso de la *religio* era tal, que lo religioso y lo político resultaban inseparables. La neutralidad en esta cuestión, o mejor expresado, la creencia en una religión *natural* que aglutina las tradicionales, tenía por fuerza un sentido político. Se había

7 G. CLARK, *The seventeenth century*, Oxford, 1967 (cap. VI, p. 87 ss.); F. HERTZ, *The development of the german public mind*, vol. II, London, 1962, p. 23; F. CARSTEN, *Princes & Parliaments in Germany from the fifteenth to the eighteenth century*, Oxford, 1971, p. 424. Carsten expresa que, debido básicamente a la Guerra de los Treinta Años, no había en el país germano una burguesía similar a la francesa o inglesa, que no aparecería hasta bien comenzado el siglo decimonónico.

8 V. ROMMEL, *Leibniz und Landgraf von Hessen Rheinfels*, herausgegeben von..., Leipzig, 1896-1913, pp. 1-368.

9 Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von...*, Leipzig, 1893, p. 47.

10 AA. IV, 2, p. 482. Se trata del "Mars Christianismus".

entendido, sobre todo en Alemania, arruinada por las guerras religiosas, el precio de la intransigencia en esas cuestiones. Varios Estados, como el de Prusia, lograrán beneficiarse del éxodo motivado por la política religiosa del monarca Luis XIV para repoblar regiones desérticas. Un caso más próximo sería el de Juan F. de Hannover, católico converso, que en el término de su vida gobierna un país luterano.

A pesar de esto, no cabe pensar que el auténtico parecer de G.W. Leibniz fuera otro o que esta cuestión le preocupaba escasamente. Su cuestión con respecto a las diversas religiones responde a su metafísica, más específicamente a la creencia de que existe una multiplicidad de perspectivas de una misma verdad, que se hallan manifestadas, aunque de modo confuso, en cada una de ellas. Por esto, sus aseguraciones tienen un sentido que no depende de las meras circunstancias o de las exigencias de un cargo en la corte alemana.

Hasta aquí he considerado un punto importante: la actitud frente al poder, en el cual el pensamiento de Leibniz nos parece frío y distante y por el que podría haberse justificado su poca difusión. Mas es fundamental hacer dos observaciones sobre este asunto. En primer lugar, la lejanía que he referido no se da de modo abstracto y tampoco uniforme. Ciertas tesis de la filosofía política leibniziana y algunas de sus creencias presentan para nosotros más sentido que otras. Por otro lado, "nosotros" nos somos parecidos. La situación del Imperio, acosado por los turcos y por Francia, rememora la situación presente de Europa: se comprende claramente las ventajas de la unidad, mas debiera ser similar a la libertad que Leibniz hubiese deseado para su país (una unidad federal en la que se respetara la autonomía de los estados miembros), mas ¿en qué medida interesa esto a un cubano o persa?

En segundo lugar, hay que recordar que la supervivencia de unas teorías no depende solamente de su importancia, o sea, de la posibilidad de que sean válidas y significativas en nuestras circunstancias, por relevante que esto pueda ser. Existen otras dos dimensiones que contribuyen a que una obra se confirme en la historia. Primero, que diga algo nuevo, en respuesta a los problemas que se trazan en un determinado tiempo. Si dicha novedad se desenvuelve con suficiente vigor, es muy posible que constituya un punto de arranque para los trabajos de diversas generaciones siguientes. Segundo, que estas teorías hayan sido logradas y manifestadas con rigor y nitidez. *De facto*, en la estima que se tiene a la filosofía de un pensador ambas dimensiones muy difícilmente se dividen. En gran proporción, aunque no absolutamente, la "fuerza" con la cual se formula una nueva idea, es el rigor con el que se ha planteado y resuelto de forma sistemática un problema vigente. Sin esto, una aseveración no tendría interés alguno. El problema está, lógicamente, en determinar aquello en que consiste el rigor y la neutralidad, ya que al proyectarse estos conceptos sobre la historia del pensamiento parecen admitir exégesis diferentes.

En el caso concreto de la filosofía política leibniziana, la relevancia parece ser más la calidad sistemática de su filosofía que las nuevas ideas que haya podido escribir y añadir a la teoría política.

La calidad sistemática consiste en el grado de coimplicación que existe entre los diferentes ámbitos de su sistema. Esto he pretendido demostrarlo a lo largo del trabajo. Según el pensador de Hannover, tan relevante como pudiese ser la

adquisición de nuevos saberes, era la nitidez, el rigor y la evidencia de los que ya poseemos¹¹. La ignorancia, en tanto que refutación del saber, no vendría a ser tanto una carencia como la confusión o equivocación y la falta de sentido que rasgan al saber imperfecto. En este aspecto, no se puede olvidar que las percepciones de cualquier mónada –sujeto que percibe– contienen el mundo entero y las verdades que lo regulan, de forma que la tarea de la ciencia ha de ser esencialmente aclaratoria.

Esta labor aclaratoria se da de dos modos. Primeramente, conscientemente propugna el análisis de nuestras percepciones y de los objetos que se presentan en éstas, para lograr conceptos simples y nítidos. Mas resulta más importante que esta orientación metodológica consciente, que no puede aplicarse¹², es la aclaración implícita que emana de conectar un concepto con un sistema que es su contexto. *De facto*, al tratar de comprender un concepto, lo que ocurre es la relación con otros conceptos. De esta manera, la prueba del valor de nuestro saber reside en que podamos reemplazar un término determinado por otro, y así de manera sucesiva. Por tanto, “una mesa” puede ser “aquello sobre lo que suelo escribir”, “un objeto artístico”, “una tabla sostenida por cuatro patas”, etcétera. No hay ningún concepto que tenga sentido en sí mismo, sino únicamente el que procede de su conexión con otros conceptos –o de la experiencia sensorial al que corresponde–. Habitualmente, el contexto que usamos no ha sido objeto de reflexión y crítica, y las conexiones que establecemos con él han sido fijadas convencionalmente. Y viceversa, lo que caracteriza al conocimiento intelectual, mucho más que la cualidad abstracta y general de las proposiciones, es que las conexiones se han corroborado y precisado. En el caso del pensador que nos ocupa, este esfuerzo ha sido ejecutado en medida difícilmente superable.

Ahora bien, ¿cómo repercute esto en la difusión de la filosofía de Leibniz? A mi entender, posee un valor ambivalente. Al lograr su compenetración con un sistema, constituye uno de los puntos de arranque posibles para entender el resto de su pensamiento. Concretamente, su teología, concepción de la *religio*, ética, filosofía jurídica y lo que podría denominarse teoría del saber está muy ligados con él. También, se encuentran marcas de su metafísica y lógica. Mas, simultáneamente, la comprensión del alcance de su filosofía política resulta por este motivo más complicada, sobre todo para el que se acerque a él como experto en historia política. Resulta inevitable que a éste le preocupe esencialmente, no el sistema íntegro, sino la evolución de unas ideas por medio de diversos autores.

Dicha compenetración de la política con el restante pensamiento leibniziano se cimienta en concepciones de la F^a. y de la C^a. que son diferentes a las que nosotros tenemos. G.W. Leibniz da a estos términos una extensión –en el sentido lógico del término– variable. Por un lado, la filosofía, el derecho, la medicina, la

11 Puede verse en el pensador Ortega y Gasset, La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Obras completas, vol. 8, Madrid, 1962, p. 71; en W. von Leyden, Estudio dedicado a la filosofía del s. XVII, en el quinto volumen del New Cambridge Modern History, Cambridge, 1961, p. 74; asimismo en GP IV, 343 ss. y GP III, 101 ss.

12 Ya que para el filósofo germano, la realidad, en tanto que contingente, se resiste a nuestras analíticas.

teología y la historia, todas ellas son ciencias para el pensador alemán. Por otro lado, mantiene igualmente que el objetivo de la Filosofía es la ciencia, o sea, el conocimiento que requiere el razonamiento¹³, y merced a este modo de caracterizarla la diferencia de las restantes materias. Por ende, por ciencia puede entenderse una disciplina cualquiera o, cuando se toma el vocablo en su acepción más severa, el conocimiento que se auxilia en el razonamiento. De otra manera, por filosofía no entiende propiamente la filosofía primera o metafísica. En ciertas ocasiones, la filosofía es el conjunto de los saberes, mas, en la acepción más rigurosa del vocablo, la filosofía es, formalmente, el conocimiento racional, esto es, todo saber en la medida en que ha sido racionalizado. Como se puede apreciar, filosofía y ciencia aglutinan todo el saber, aunque únicamente en la medida en que se ha podido elevar a una unidad de sentido. Con esto, las diferenciaciones entre materias que se imponen al historiador en la actualidad tiene mucho menos sentido en el caso del filósofo de Hannover. Por ende, el que desee comprenderle no ha de aproximarse al mismo como experto, puesto que solamente no captará la riqueza de implicaciones de sus textos, sino que incluso se aventura a no comprenderle.

Se ha refutado que la filosofía política de Leibniz sea filosófica¹⁴. Es verdad que los textos teóricos son muy escasos y, sobre todo, que concibe la política de forma diferente a como lo hacemos nosotros. Con respecto a esto último, pienso haber dicho lo esencial para poner en evidencia que, en el caso concreto de Leibniz, puede hablarse de una filosofía política, elaborada por él mismo. Por otro lado, no hay que olvidar que la finalidad práctica no imposibilita que una actividad sea significativa. Justamente, si puede extraerse una lección clara de la vida leibniziana, así como de los textos políticos suyos, es que la teoría no se confronta necesariamente con la *praxis*, sino que la motiva y provoca.

Aquél que desee adquirir una idea general más profunda de la filosofía política, recomiendo la obra de E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*¹⁵, dedicada al conjunto de la filosofía política leibniziana. Asimismo, Y. Belaval hace una introducción excepcional al sistema y vida del pensador alemán en su obra, *Leibniz: Introduction à sa philosophie*¹⁶.

BIBLIOGRAFÍA

A.RELACIÓN DE EDICIONES DE LEIBNIZ MENCIONADAS

- MOLLAT, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften von...*, Leipzig, 1893.
 GRUA, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover, publiés et annotés par...*, París, 1948.
 AA., *Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, 1923 ss.

13 GRUA, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hannover, publiés et annotés par...*, París, 1948, p. 240.

14 BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques d'Allemagne*, París, 1927, p. 39.

15 E. NAERT, *La pensée politique de Leibniz*, París, 1964.

16 Y. BELAVAL, *Leibniz: Introduction à sa philosophie*, París, 1962.

- GP., *Die philosophischen Schriften...*, herausgegeben von C.J. Gerhardt.
ROMMEL, *Leibniz und Langraf von Hessen Rheinfels*, herausgegeben von...,
Leipzig, 1896-1913.
CAREIL, *Oeuvres...publiées...avec notes et introduction* par A. Foucher de Careil,
París, 1859-75.
COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits*, extraits de la Bibliothèque Royale de
Hannovre para Louis Couturat, París, 1903.

B.OTRAS OBRAS EMPLEADAS

- Th. S. Kuhn, *The Structure of the Scientific Revolutions*, 1962.
Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, París, 1960.
G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, París, 1953.
Leibniz, *Principios de la Naturaleza y Gracia*, 7, ed. de C.I. de *Escritos filosóficos* de
Leibniz, trad. de Ezequiel de Olaso.
Roy Baumeister, *Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*, Nueva York,
O.U.P., 1986.
Louis Couturat, *La logique de Leibniz*, París, 1901.
W. Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, ed. Castellana, México, 1945.
F. Hertz, *The development of the german public mind*, vol. 2, Londres, 1962.
K. Müller, *Leibniz Bibliographie. Die Literatur über Leibniz*, bearbeitet von...
Frankfurt am Main, 1967.
E. Naert, "L'idée de religion naturelle selon Leibniz". En *Leibniz. Aspects de
l'homme et de l'oeuvre*, París, 1966.
E. Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, París, 1937.
Jaime de Salas, *Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid,
1984.
María Teresa López de la Vieja (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset: en
torno a "Vieja y nueva política"*, Anthropos, Barcelona, 1997.
José Ortega y Gasset, *Discursos políticos*, Alianza, Madrid, 1974.

TIRANÍA Y RELIGIÓN: DIONISO EN TEBAS¹

ÁNGELA NAVARRO GONZÁLEZ
Universitat de València

La tragedia ática nace y muere con el que podríamos llamar *largo* siglo V a. C. en el que se talla la Atenas Clásica, confiriéndole tanto el brillo con el que hasta hoy deslumbra como abriendo la brecha que la abocará al abismo. Para ello bastarán tres golpes del cincel, dos de ellos llevan la firma de Ares mientras que el otro vino dado por Atenea, a saber: las invasiones persas, la instauración de la democracia y la guerra del Peloponeso.

Es en este contexto de efervescencia bélica y política donde florece la tragedia, siendo el claro reflejo del contexto discursivo que la sustenta. Un contexto donde el logos produce consecuencias inmediatas y relevantes en la vida ciudadana y donde el poeta trágico asume el papel de educador de la *pólis*, heredado de la tríada vidente-poeta-médico². Esta visión del poeta trágico no lo convierte en un moralista, o en un consejero de la ciudad, sino que debe ser concebido como aquél que es capaz de iluminar el proceso dialógico en el que Atenas vive inmersa³. Es en este sentido en el que las tragedias de Eurípides (480 a. C. – 406 a. C.) asumen la característica de realistas, no entendidas desde el naturalismo literario, sino como asunción consciente de los asuntos vivos de la Atenas del momento y su problematización –que no solución– en el teatro, destinado a ser un foro de debate público tanto como lo podría ser el ágora⁴. Así pues, pese a que el trágico de Fliunte fuese llamado el filósofo de la escena, llegando a decirse que el mismo Sócrates le componía algunos de sus versos, no debe perderse de vista que Eurípides es un poeta y en su intención prevalece lo

1 El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación FFI2012-32071 de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

2 Asumo la hipótesis ritualista de F.M. Cornford según la cual el *sophós* acaba delimitado ya en época arcaica a tres figuras interrelacionadas entre sí: el vidente, el poeta y el médico.

3 Comparto, de este modo, la tesis sustentada por D. Boedeker y K. Raauflaub, “Tragedy and the city” en: R. Bushnell (ed.) *A Companion to Tragedy*. Oxford: Blackwell, 2005, p. 125.

4 En esta misma línea se ha expresado tanto D. Boedeker y K. Raauflaub, en su intento de compaginar una visión neorritualista de la tragedia con una perspectiva más política, *Ibíd.* p. 123 como C. Sourvinou-Inwood, que apuesta por un Eurípides pegado a la realidad sociopolítica ateniense, realidad no desvinculada de lo sagrado.

artístico frente a lo filosófico o lo político, aunque podamos hallar en su obra elementos de ambos.

EURÍPIDES: EL DESENCANTO DE LA ILUSTRACIÓN GRIEGA

Los atenienses, tan mentirosos o más que los cretenses, contaban que el día de la batalla de Salamina, en la que luchó Esquilo; celebró la victoria bailando el efebo Sófocles y nació Eurípides. Hablar de Eurípides es, por lo tanto, hablar del siglo de Pericles desde sus albores hasta su ruina. Salamina supone la gran victoria de la incipiente democracia ateniense ante la barbarie oriental. En su espíritu se forjará la Acrópolis del Partenón, y también los muros largos que fortalecerán el Pireo desde el que Atenas controlará el Egeo. Sófocles hereda el trono de Esquilo en la escena ática, mientras el joven Eurípides se abre paso en el teatro, tras abandonar el deporte y la pintura, iniciando una andadura que se alargará cincuenta años.

Eurípides es un personaje tan representativo de la llamada Ilustración ateniense, como peculiar y diferente. Como pensador, estuvo siempre en la vanguardia de Atenas, explorando los márgenes de la cultura helena e innovando el teatro de sus predecesores, sobre todo el de Esquilo, con tanto atrevimiento que más de una vez levantó olas de indignación entre el público de las Grandes Dionisiacas. Su compromiso con Atenas es tan grande que su obra debe ser puesta en paralelo a los grandes acontecimientos que marcaron el devenir del siglo V a. C. Por ello, propongo un corte entre la producción del Eurípides de Atenas, el crítico ilustrado; y el Eurípides del exilio macedónico⁵, el ilustrado desencantado con una Atenas imperialista que ya no es el timón panhelénico sino la red que arrasa con todo lo que encuentra a su paso. Su obra póstuma revela un aumento de su pesimismo antropológico que redundará en su faceta crítica. Es en este sentido como entiendo su tragedia póstuma: las *Bacantes*, como el testamento literario de un artista, un pensador y un ciudadano ateniense que se siente defraudado por el devenir de su propio producto pero que, fiel a la Atenas que una vez fue y que podría volver a ser, se rebela contra éste volviendo una y otra vez a él, reinventándolo si es necesario pero sin salirse del *kósmos* de ideas en el que gravita.

LAS *BACANTES*: EL EXILIO MACEDÓNICO

No parece probable que lleguemos a conocer la intención que guió al anciano Eurípides para escribir las *Bacantes*. El propósito de este trabajo, en todo caso, no pretende, resolver este enigma. Lo único que pretendo descartar es la hipótesis de que, en su ancianidad, Eurípides renunciara a su espíritu crítico para postrarse ante los dioses y los hombres. Todo lo contrario, las *Bacantes*, pese a su envoltorio arcaizante y su temática tradicional que se remonta a Tespis⁶, supone un desafío a

5 Aunque recientemente Scott Scullion ha considerado la posibilidad de que Eurípides no se asentara en Macedonia, en su artículo "Eurípides and Macedon, or the silence of the *Frogs*" *Classical Quarterly*, 53, 2 389-400 (2003).

6 No sólo Tespis, sino también Esquilo y Sófocles dedicaron tragedias al episodio tebano del mito dionisiaco. Cf. R. SEAFORD, *Dionysos*, (2006) Taylor & Francis e- Library, pp. 91-4.

la retórica de los sofistas, a los políticos que arrastraban a Atenas a la derrota con Esparta; y, sobre todo, a la contaminación crematística y utilitarista que padecían conceptos clave como la sabiduría, la piedad o la ley. Un cuestionamiento que podemos apreciar entre sus contemporáneos, como en el caso de Sófocles en su *Antígona*; o, ya fuera de la tragedia, en Tucídides, otro autor revolucionario que, al hilo de la desolación marcada por la epidemia de peste que asolaba Atenas, se queja amargamente de la impiedad y carencia de respeto a las leyes de sus conciudadanos⁷.

En este clima de decadencia y derrotismo, Eurípides prelude la revolución conservadora del siglo IV a.C. presentando los misterios dionisíacos como alternativa autóctona a los desvaríos de los grandes hombres que se mueven por dinero o gloria apelando a una sabiduría que, a la luz de la sensatez propuesta por el coro trágico, se revela como una sabiduría no sabia; pero que el poeta se siente comprometido a llevar a escena, puesto que la efervescencia cultural ateniense ha derivado en una nueva política laica que incita a revisar los conceptos más asentados e inmovibles. Penteo y Dioniso recrean su enfrentamiento mítico en la antigua Tebas para que los atenienses de finales del siglo V a. C. reflexionen sobre las aristas de la ley divina y la legislación humana, que la turbulencia bélica se empeña en afilar.

ATENAS Y TEBAS: ENTRE MITO Y LOGOS

Penteo porta el cetro real de Tebas, pero su juventud se halla vigilada por la experiencia del anciano regente Cadmo, y el adivino Tiresias. La inesperada llegada de Dioniso a Tebas, pondrá en cuestión su capacidad como tirano tanto como las creencias de los tebanos que deberán aceptar al nuevo dios en su panteón o, como Penteo, desacreditar las costumbres heredadas, aferrándose tan sólo a las normas cívicas que él mismo representa. Pero oigamos de la propia boca de Penteo cuál es la situación dantesca en la que se halla la ciudad de las siete puertas ante la epifanía del dios:

Me encontraba ausente de este país, y ahora me entero de los males recientes que agitan esta ciudad. De que nuestras mujeres han abandonado sus hogares por fingidas fiestas báquicas y corretean por los bosques sombríos, glorificando con sus danzas a una divinidad de hace poco, a Dioniso, quienquiera que sea⁸ (...) Dicen que ha venido un cierto extranjero, un mago, un encantador, del país de Lidia, que lleva una melena larga y perfumada de bucles rubios, de rostro lascivo, con los atractivos de Afrodita en sus ojos. ¡Y éste anda de día y de noche, fascinando a

⁷ Ni el temor de los dioses ni la ley de los hombres eran un obstáculo, por juzgar que lo mismo daba ser respetuoso que no cuando veían que todos perecían por igual (θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπείργει, τὸ μὲν κρῖνοντες ἐν ὁμοίῳ καὶ σέβειν καὶ μὴ ἐκ τοῦ πάντας ὄραν ἐν ἰσῶ ἀπολλυμένων.) Tuc. 2.53.4. 1-3. La traducción es la de Fco. Romero Cruz para Cátedra.

⁸ ἐκδημος ὢν μὲν τῆσδ' ἐτύγχανον χθονός, / κλύω δὲ νεοχμὰ τήνδ' ἀνά πόλιν κακά, / γυναικῶν ἡμῶν δώματ' ἐκλελοιπέναι / πλασταῖσι βακχεΐαισιν, ἐν δὲ δασκίσις / ὄρεσι θαάζειν, τὸν νεωστὶ δαίμονα / Διόνυσον, ὅστις ἔστι, τιμώσας χοροῖς, (Bac. 215-20)

nuestras jóvenes con los ritos místéricos del evohé!⁹(...) Ése afirma que es el dios Dioniso, ése que estuvo zurcido en un muslo de Zeus, que fue consumido en los fulgores del rayo, junto con su madre, por haber mentido unas bodas con Zeus. ¿Es que esto no es el colmo, y no merece la horca por propagar esas blasfemias, quienquiera que sea ese extranjero?! Pero esto es otro milagro! Veo al augur Tiresias con las moteadas pieles de corzo, y al padre de mi madre -¡qué gran ridículo!- que van de bacantes con su tirso!¹⁰(...)! Tú le has convencido de esto, Tiresias! Sin duda pretendes introducir entre los hombres a este dios reciente para observar sus augurios y sacar de los sacrificios tus honorarios. Si no te protegiera tu canosa vejez, ya estarías echado en medio de las bacantes, encadenado, por introducir estos cultos perversos. Porque a las mujeres, en cuanto en un banquete festivo se les da el brillante fruto de la vid, ya no puedo pensar nada limpio de tales ceremonias¹¹.

En su primera intervención en la tragedia eurípidea, el joven rey traza las líneas maestras sobre las que se irá construyendo el enfrentamiento con el recién llegado dios que pretende establecer un nuevo culto en Tebas con o sin el consentimiento de los poderes establecidos. Con ellas hilará Eurípides el *agón* nuclear de las *Bacantes* que enfrenta la *hýbris* del orgulloso Penteo con las ansias de venganza y reconocimiento de Dioniso. Pero, a la vez, nos va iluminando el derrumbamiento moral de los atenienses del que, como vimos, se quejaba Tucídides, y que el trágico de Fliunte se encarga, con maestría, de dilucidar velado por la trama mítica en la que lo enmarca. Veamos, pues, cuáles son los temas, digámoslo así, atenienses que Eurípides pone en juego, enmascarados por una Tebas envuelta en el frenesí báquico:

1. Las mujeres. La primera queja de Penteo es para las tebanas, que han dejado atrás los gineceos para rendir culto a Dioniso en las cercanas cumbres del Citerón. Su propia madre y sus tías –que son también las de Dioniso pues ambos pertenecen a la casa cadmea– han cambiado los telares por el tirso, esto es, han abandonado el espacio cívico, nómico para dedicarse a actividades montaraces y viriles, en un espacio salvaje, donde reina la *physis*. El telar actúa en la obra como metonimia de la ley cívica, del *nómos*. Cuando las mujeres tejen, lo hacen en las

9 λέγουσι δ' ὡς τις εἰσελήλυθε ξένος,/ γόης ἐπιωιδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός,/ξανθοῖσι βοστρύχοισιν εὖοσμος κόμην,/οἴνωπός, ὄσσοις χάριτας Ἀφροδίτης ἔχων,/ὄς ἡμέρας τε κευφρόνας συγγίγγεται/ τελετὰς προτείνων εὐίου νεάνισιν. (*Bac.* 233-8)

10 ἐκεῖνος εἶναι φησι Διόνυσον θεόν, /ἐκεῖνος ἐν μηρῷ ποτ' ἔρράφθαι Διός;/ ὃς ἐκπυροῦται λαμπάσιν κεραυνίαις /σὺν μητρὶ, Δίους ὅτι γάμους ἐψεύσατο./ταῦτ' οὐχὶ δεῖνὰ κάγχονης ἔστ' ἄξια,/ ὕβρεις ὑβρίζειν, ὅστις ἔστιν ὁ ξένος;/ ἀτὰρ τόδ' ἄλλο θαῦμα· τὸν τερασκόπον/ ἐν ποικίλαισι νεβρίσι Τειρεσίαν ὀρῶ/ πατέρα τε μητρὸς τῆς ἐμῆς, πολὺν γέλων,/ νάρθηκι βακχεύοντ'· (*Bac.* 242-51)

11 σὺ ταῦτ' ἔπεισας, Τειρεσία· τόνδ' αὖ θέλεις /τὸν δαίμον' ἀνθρώποισιν ἐσφέρων νέον/ σκοπεῖν πτερωτὰ κάμπύρων μισθοῦς φέρειν./ εἰ μὴ σε γῆρας πολὺν ἐξερρύετο, /καθῆσ' ἂν ἐν βάκχαισι δέσμιος μέσαις, /τελετὰς πονηρὰς εἰσάγων· γυναίξιν γάρ /ὄπου βότρυος ἐν δαιτὶ γίγνεται γάνος,/ οὐχ ὑγιᾶς οὐδὲν ἔτι λέγω τῶν ὀργίων. (*Bac.* 255-62) La traducción es de C. G^a Gual para Gredos.

casas de sus esposos, rodeadas de niños y esclavos¹². Son ellas las que se hacen cargo del *oikós*, para que ellos ejerzan sus funciones públicas. Este equilibrio funcional entre géneros es el pilar inamovible de la vida política, ya no de la Tebas monárquica sino de la Atenas democrática en la que el ocio del ciudadano es básico para el buen funcionamiento de la democracia. Sin el sistema esclavista y sin la dedicación de las esposas al *oikós* la admirada democracia ática se revela como una utopía.

2. Los otros. Dioniso es un extraño dios: su padre es Zeus y su madre, la tebana Sémeele, hija de Cadmo. Su origen es, por tanto, heleno, pero llega a Tebas como una divinidad oriental, bajo la apariencia de un mago, de un taumaturgo. El persa, el Oriente, se había convertido en un recuerdo agrídulce para una Atenas que se sentía perdedora ante la potencia espartana. El Dioniso de Eurípides, ambiguo hasta el extremo, es un bárbaro *por exceso*¹³ que, sin embargo, retorna como el hijo pródigo al hogar; es tan femenino como la misma Afrodita; su humanidad se cuestiona ante su capacidad de obrar milagros, pero tampoco su divinidad está asentada, como precisamente viene a reclamar. Penteo se enfrenta a un enemigo, a un intruso que parece concentrar en sí todas las antítesis que tanto sofistas como pitagóricos se empeñaban en dilucidar a las puertas del advenimiento platónico. Es el otro total, lo absolutamente otro que, sin embargo, se acaba revelando no solamente como autóctono sino como miembro de la misma familia. En este Dioniso el ateniense reconoce el peligro que llega desde fuera tanto como desde dentro ya no de la Hélade, sino de sí mismo, de su propia construcción mundana que se tambalea.

3. La tradición heredada. Penteo es, ante todo, un teómaco, como el titán Prometeo, como el sofista Protágoras de Samos. Precisamente a la obra agnóstica del pensador de Samos, *Kataballontes Logoi* parece remitir el adivino de Tebas, Tiresias, cuando acusa a Penteo de luchar contra los dioses:

Tampoco nos hacemos los sabios ante las divinidades, criticando las tradiciones de nuestros padres, que hemos heredado desde tiempo inmemorial. Ningún argumento las derribará por los suelos, por más que lo sabio resulte invención de los ingenios más elevados¹⁴.

Sin embargo, la defensa de lo tradicional y acostumbrado en boca de Tiresias adquiere tintes satíricos dado que el adivino, como veremos, defiende su interés individual y no lo que proclama. En efecto, en la Atenas que ha visto caer uno a uno a los componentes del círculo de Pericles, parece contemplar sus propias creencias y conceptos asumidos como cáscaras vacías sometidas a los embates de

12 Es un rasgo típico de Eurípides mostrar a mujeres en oposición al rol que se les supone, esto es, como complemento del hombre en la esfera privada como ha señalado E. Redondo Moyano a propósito de Helena en "La Helena de Eurípides y los roles de género" en *La redefinición del rôle de la mujer por el escenario de la guerra*, F. de Martino y C. Morenilla Talens (eds.) Bari, 2010.

13 La expresión es de Mario Vegetti, quien establece la distinción entre los bárbaros por exceso, los orientales; y los bárbaros por defecto, limítrofes con el salvaje.

14 οὐδὲν σοφίζομεσθα τοῖσι δαίμοσιν. / πατρίους παραδοχάς, ἅς θ' ὀμήλικας χρόνῳ / κεκτήμεθ', οὐδεῖς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, / οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἠύρηται φρενῶν. (*Bac.* 200-4)

la retórica sofista; sin fuerza propia para erigirse como columnas que sostengan ya ningún valor. Todo es sometido a crítica, al tribunal diríamos, del logos, incluido él mismo, y la defensa de la tradición parece más un agarrarse a un tiempo pasado que ya no existe como resignación o comodidad que a una creencia firme y verdadera en aquellos principios y valores. Tiresias y Cadmo, los defensores del *statu quo* son ridiculizados en la obra y si bien acusan a Penteo de sofista y de apariencia de sabio, son ellos los que demuestran usar la tradición para defender sus fines individuales: sus honorarios en el caso del primero y el prestigio de la casa real en el caso del anciano rey. El respeto por los dioses deja de ser vinculante con los otros, ya no es algo común sino criticable. Se puede fingir en lo público lo que no se piensa en privado, como recomienda Cadmo a su nieto, con matices evemeristas:

¡Hijo! ¡Tiresias te ha aconsejado bien! ¡Vente con nosotros y no te quedes en contra de las normas tradicionales! Ahora desvarías y en tu seriedad no piensas nada sensato. Aunque ése no sea un dios, como tú afirmas, que por ti se nombre así. Di incluso una mentira honorable: que es hijo de Sémele, para que parezca que dio a luz a un dios, y a toda la familia nos alcance el honor¹⁵.

La esfera de lo público acaba aislada, alejada de los individuos. Y lo peor que puede pasarle a la vida política es que los ciudadanos pierdan el interés por ella, que dejen de sentirse implicados.

4. La contaminación crematística. El mismo Protágoras propondrá cambiar la búsqueda de la verdad por lo útil. Todo parece ya quedar sometido al interés personal y la utilidad. El nuevo valor crematístico desplaza no sólo la moral homérica sino también los valores democráticos en los que la *isonomía* e *isegoría* ya no son vistos como *hybris* del pueblo sino como derechos legítimos de éste. Este fluir desde los respetados conceptos de *aletheia*, *sophía*, *eusebeia* hacia *tò chresimóteron* puede ser rastreado en la escena ática. Así, en el famoso fragmento 366 de Esquilo: *quien sabe lo que es provechoso es el sabio, no quien sabe muchas cosas¹⁶*. También hallamos este giro reflejado en la Antígona de Sófocles, donde el regente tebano Creonte desconfía de cuantos le rodean pues piensa que tan sólo contempla la posibilidad de que los demás actúen animados por la búsqueda de *κέρδος*, la ganancia personal, el interés egoísta¹⁷. En el mismo sentido que Esquilo, se expresa un fragmento de la *Melanipa Desmotis* de Eurípides: *De acuerdo con la necesidad que procede de los dioses los sabios siempre vuelven sus decisiones a lo más provechoso¹⁸*. Melanipa, como también su

15 ὦ παῖ, καλῶς σοι Τειρεσίας παρήειπεν./ οἴκει μεθ' ἡμῶν, μὴ θύραζε τῶν νόμων./ νῦν γὰρ πέτηι τε καὶ φρονῶν οὐδὲν φρονεῖς./ κεί μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φήεις./ παρὰ σοὶ λεγέσθω· καὶ καταπεύδου καλῶς /ὡς ἔστι Σεμέλης, ἵνα δοκῆι θεὸν τεκεῖν /ἡμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῆι. (*Bac.* 330-6)

16 ὁ χρήσιμ' εἰδῶς σοφός, οὐχ ὁ πολλ' εἰδῶς σοφός.

17 Cf. J. D. Bares Partal y A. Navarro González, "Melanipa: el lado oscuro de la *sophía*" (en prensa).

18 Σὺν τῷ θεῷ χρ' ἤπη τοὺς σοφοὺς ἀναστρέφειν βουλευμάτων' αἰεὶ πρὸς τὸ χρησιμώτερον. *Mel.* fr. 22

Medea, son mujeres que se sirven de sus conocimientos para alcanzar sus propios fines sin tener en cuenta valores externos a su propio provecho. Habrá que esperar para que Platón, justamente en el *Protágoras*, argumente que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, y ser castigado que no serlo. El comportamiento injusto, nos dice, puede traernos provecho para el cuerpo y nuestros bienes materiales, pero la virtud es útil y provechosa para el alma. Así, el descarnado ámbito de la utilidad, el beneficio y el provecho, se alejan del relativismo sofístico, a favor de un esfuerzo racional por construir un modo de vida gobernado por la sabiduría y el bien.

Los trágicos ponen en escena, y Eurípides con mayor claridad que sus predecesores, la contaminación crematística de los valores atenienses que amenaza con tornar ambivalente hasta lo más sagrado. Penteo, como los contemporáneos de Eurípides, vive rodeado de ambivalencias: la religión tradicional se profesionaliza y falsea; los protectores de la ciudad tornan su interés hacia la esfera privada; y el auge de los cultos místéricos de carácter sotérico que exigen una relación más directa con los dioses -y más peligrosa- vuelven al individuo hacia sí mismo, preocupado más por su alma que por los asuntos de la ciudad. Las *Bacantes* ilumina esta situación, quizá no tan explícitamente como otras tragedias, pero con una sutileza y un acierto al atacar directamente el fondo de la cuestión, a saber: la equivocidad a la que se veían abocados los valores instituidos; que la hacen única. En ella se enfrentan *nómos* y *physis*; la *hybris* del orgulloso mortal y la justicia divina; o la religión olímpica y los cultos populares. Todo ello mientras tiemblan los cimientos de la *pólis* al ver a las mujeres salir de sus prisiones y a los dioses extranjeros reclamar suelo griego como propio. Y, de repente, el caos primigenio exorcizado ya por Hesíodo, resurge para invadir el *cosmos* tebano; el orden, que Atenas estaba a punto de perder.

BIBLIOGRAFÍA.

- BUSHNELL R. (ed.), *A Companion to Tragedy*. Oxford: Blackwell, 2005
 CORNFORD, F. M., *De la religión a la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984.
 REDONDO MOYANO, E. "La *Helena* de Eurípides y los roles de género" en: F. de Martino y C. Morenilla Talens (eds.), *La redefinición del rôle de la mujer por el escenario de la guerra*, Levante Editori, Bari, 2010.
 SCULLION, S. "Eurípides and Macedon, or the silence of the *Frogs*" *Classical Quarterly*, 53, 2 389-400 (2003).
 SEAFORD, R. *Dionysos*, (2006) Taylor & Francis e- Library
 SOURVINOU-INWOOD, C. *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham (MD), Lexington Books, 2003
 VEGETTI, M. Los orígenes de la racionalidad científica, Península. Barcelona, 1981

CAUSALIDAD NATURAL Y VOLUNTAD EN HOBBS. FUNDAMENTO METAFÍSICO DEL ABSOLUTISMO

MARÍA SOCORRO FERNÁNDEZ GARCÍA
Universidad de Burgos

INTRODUCCIÓN

En el Tratado De Corpore, Hobbes sitúa la voluntad en el capítulo dedicado a la sensación. En estas páginas la voluntad es presentada como un apetito al que le acompaña la deliberación.

Como acertadamente señala Zarka, Hobbes reduce todos los principios de la metafísica tradicional a principios de la física: en la medida que identifica el ente con el cuerpo y reduce toda la causalidad real al movimiento¹. De este modo Hobbes explicará la voluntad en términos de movimiento físico que también está sometido a las leyes de la causalidad.

Sin embargo, encontramos que, a diferencia de la causalidad natural en la que la finalidad no existe, Hobbes afirmará en obras como Leviatan que la voluntad es capaz de proponerse fines para organizar el Estado. Estos fines constituyen una ficción, que se hace necesaria para mantener el pacto social.

En el trabajo se estudiará el estatuto de la voluntad al hilo de su concepción metafísica de la causalidad. Siguiendo la crítica que hace Polo a la concepción moderna de la voluntad, se observa cómo se verifica en Hobbes, en quien, a pesar de su intento de establecer un sistema racional, la voluntad adquiere tanta importancia que acaba siendo una voluntad arbitraria al margen de cualquier presupuesto racional.

VOLUNTAD Y CAUSALIDAD

En el ya citado tratado de Corpore, Hobbes estudia la causalidad en el capítulo dedicado a la Filosofía primera. Como es conocido, la relación que establece entre causa y efecto y potencia y acto se encuadra en el contexto de la necesidad absoluta².

Por una parte, Hobbes identifica la causa y el efecto con la potencia y el acto. Esta identificación es posible a través de la noción de tiempo. La potencia y el acto

1 Cfr. Yves-Charles. ZARKA, *Filosofía y Política en la época moderna*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, pp. 31-32.

2 Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29.

se sitúan en el ámbito de los acontecimientos futuros y la causa y el efecto, en el de los pasados. De este modo, cuando el efecto es futuro, la causa eficiente se llama potencia activa y la causa material, potencia pasiva. “La potencia del agente y la causa eficiente son lo mismo en sí, pero difieren en la consideración, porque causa se dice respecto al efecto producido y la potencia respecto al efecto que se va a producir, de tal forma que la causa mira al pasado y la potencia al futuro; la potencia del agente se llama activa”³.

Por otra parte, un concepto esencial en su concepción de la causalidad es la noción de causa íntegra, que es el que asegura la convertibilidad entre causa eficiente y causa necesaria; por medio de la causa íntegra se establece el sistema de la necesidad absoluta de los acontecimientos intramundanos. Así, la causa íntegra es siempre suficiente para la producción de su efecto, con tal de que éste sea por lo demás posible y, en virtud de esta suficiencia, la causa íntegra es también necesaria.

Ya en el capítulo VI que trata del Método cuando quiere dar una idea perfecta de lo que sea la causa se referirá a este concepto de causa íntegra: “la suma o agregado de todos los accidentes, tanto los agentes como el paciente, que concurren en la producción de un efecto dado; cuando existen todos, es inconcebible que el efecto no exista, y si alguno cualquiera de entre ellos es ausente, es inconcebible que el efecto exista”⁴. En este sentido, la causa íntegra se convierte en potencia plena⁵.

En el ámbito de la causalidad natural, Hobbes solo conserva la causa eficiente y la causa material, cuyo contenido redefine: la causalidad en general sólo puede ser ejercida por el movimiento local (ninguna causalidad puede ser atribuida al reposo).

De este modo, la causa eficiente consiste en el agregado de accidentes del cuerpo agente y la causa material en el agregado de los accidentes en el cuerpo paciente. Las dos son causa parciales.

En lo sucesivo ya no habrá término medio entre lo necesario y lo imposible, ya que lo posible se identifica con lo necesario; es posible lo ocurrido, lo que ocurre o que ocurrirá; ahora bien, lo que ocurre así, lo hace de modo necesario. El axioma de la causalidad se expresa diciendo que “nada puede ser en el efecto que no haya estado en alguna parte de su causa y nada puede ser en la causa que no tenga una consecuencia en el efecto”⁶. La contingencia viene a ser de este modo la ignorancia de las causas necesarias.

El universo hobbesiano no contiene nada más que eficiencia. Él mismo sostiene que la causa formal o esencia y la final se reducen a ser modos de la

3 Thomas HOBBS, *De Corpore*, X, 1, p. 116. Utilizo la traducción de Joaquín RODRÍGUEZ FEO, Madrid, Trotta, 2000.

4 *De Corpore*, VI, 10, p. 83.

5 *De Corpore*, X, 1, p. 117.

6 Cfr. Martine PÉCHARMAN, “Philosophie première et théorie de l’action selon Hobbes”, en Yves-Charles ZARCA y Jean BERNHARDT, *Thomas Hobbes. Philosophie première. Théorie de la Science et Politique*, Puf, Paris 1990, p. 48.

eficiencia⁷. Para que se actualice la potencia es suficiente por tanto que contenga todos los requisitos. “En el instante en que la potencia se hace plena, en ese mismo instante se produce el acto que se puede derivar de ella”⁸.

Nada queda fuera de la necesidad en Hobbes, ni siquiera el tiempo, ya que para él los futuros contingentes son tan necesarios como los acontecimientos pasados. Como ya hemos afirmado, sólo la ignorancia respecto a las causas que producirán el hecho futuro es lo que hace que se piense en la contingencia⁹.

Con estos presupuestos de la filosofía primera, Hobbes aborda la noción de voluntad en el *De Corpore*, en el último epígrafe de la última parte de su tratado dedicado a la Física o los fenómenos de la naturaleza, en el capítulo dedicado a la sensación y movimiento animal¹⁰. Él mismo dice que tratará de este tema con más extensión cuando hable del hombre, pero su definición de voluntad no la va a cambiar.

La voluntad aparece en esta primera aproximación como un apetito al que le acompaña una deliberación, entendiendo por deliberación el conjunto de pensamientos que acompañan a un apetito o aversión¹¹. Para Hobbes apetito y voluntad significan lo mismo ya que el lugar que ocupa la deliberación es lo que modifica el apetito. Esto significa que la voluntad ya no distingue al humano del animal sino que lo que les distingue viene a ser la deliberación que se produce¹².

De nuevo la noción de causa íntegra vuelve a ser la clave interpretativa aplicada a la voluntad, en el sentido de que si la causa del apetito es total, el apetito no puede no seguirse, por coherencia con su principio de causalidad, según la cual de la causa íntegra se sigue necesariamente el efecto¹³. Hobbes intentará explicar la vida psíquica en términos de sucesión en clave mecanicista y necesaria; dirá por ejemplo que del apetito a la aversión se sitúa la esperanza; desde la aversión al apetito se sitúa el miedo, que sin esperanza se reduce al odio y la esperanza sin el miedo se reduce al deseo¹⁴.

En este contexto, la libertad no tiene cabida en el orden de la filosofía primera en la que la posibilidad y la necesidad se convierten. Hobbes resuelve la aporía intentado desvincular la libertad del ámbito de la voluntad haciendo de ella una ficción, o una posición de poder. “por lo tanto, semejante libertad, para que se vea libre de la necesidad, no conviene ni a la voluntad de los hombres ni a la de los brutos. Pero si por libertad entendemos la facultad no precisamente de querer sino de hacer lo que quieren, esa libertad puede concederse a ambos”¹⁵.

Hobbes, al querer desvincular la libertad de la voluntad, atribuye a la noción de poder las características de una voluntad irrestricta, en la que ya no hay deseo

7 Cfr. *De Corpore*, X, 7, p. 119.

8 *De Corpore*, X, 2, p. 117.

9 Cfr. *De Corpore*, X, 5, p. 118.

10 *De Corpore*, XXV, 13, pp. 309-310.

11 Cfr. *De Corpore*, XXV, 13, p. 309.

12 Cfr. *De Corpore*, XXV, 13, p. 310.

13 Cfr. *De Corpore*, X, 5, p. 112.

14 Cfr. *De Corpore*, XXV, 13, p. 310.

15 *De Corpore*, XXV, 13, p.310.

más deliberación sino sólo deseo que se ejecuta sin ninguna referencia racional. De este modo la noción ética de poder humano viene a completar la noción física de potencia.

Esto explica que en el Leviatán la voluntad pueda proponerse fines para organizar el estado.

VOLUNTAD Y PODER

En Leviatán vuelve a hablar de la voluntad como apetito al que acompaña la deliberación; es un acto, no una facultad. En Hobbes los actos de la voluntad en cuanto que son “el último apetito en el proceso deliberador”¹⁶ son totalmente necesarios; no pueden no seguirse, de acuerdo con su principio causal.

Por otra parte, dirá que el poder está formado por los medios que el hombre tiene a mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno; poder que puede ser original, que es un grado eminente de facultades corporales o mentales, como la fuerza extraordinaria, la apariencia, la prudencia, la habilidad, la elocuencia, la liberalidad, la nobleza; o el poder instrumental, que son aquellos poderes que, adquiridos mediante éstos o por fortuna, son medios e instrumentos para adquirir otros más: riquezas, reputación, amigos; en tercer lugar estaría ese secreto designio de Dios que los hombres llaman buena suerte¹⁷.

A diferencia de la filosofía primera en la cual la finalidad está ausente en el proceso causal, en el cual lo posible es necesario, y todo lo que es, es necesario aunque no conozcamos toda la cadena causal, en el ámbito de la ética, la finalidad es la que determina la eficiencia. Finalidad que se traduce en utilidad en términos materiales porque para Hobbes es la única realidad posible. Esta finalidad es algo propuesto de modo arbitrario, viene a ser un constructo, para salvaguardar el orden social.

El mismo Hobbes sostiene que el valor del hombre es su precio, es decir, lo que daríamos por hacer uso de su poder, no es algo absoluto, sino que depende de la necesidad del momento¹⁸.

Como la condición del hombre por la necesidad de su naturaleza es un estado de guerra, Hobbes deduce como si se tratara de un consecuencia matemática una regla general de la razón, por la cual cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra. De ahí se deriva la primera y fundamental ley natural: buscar la paz y mantenerla, y todo el resumen del derecho natural: defenderse con todos los medios que estén a nuestro alcance¹⁹.

En este contexto, la libertad no es otra cosa que ausencia de impedimentos externos, impedimentos que pueden quitar el poder de hacer lo que quiera. La ley natural aparece como un precepto o regla general descubierta mediante la razón

16 *Leviatán*, 6, p. 60. He utilizado la traducción de Carlos MELLIZO: Thomas HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2009 (1989¹).

17 Cfr. *Leviatán*, 10, p. 83.

18 Cfr. *Leviatán*, 10, pp. 84-85.

19 Cfr. *Leviatán*, 14, p. 120

por la cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o eliminar los medios de conservarla, y el derecho natural vendría a ser la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca para la preservación de su propia naturaleza²⁰.

Como es conocido, Hobbes va a describir, deducir, se podría decir, toda una serie de leyes de la naturaleza, necesarias para preservar la paz y cuyo rango y obligatoriedad dependen sobre todo de ese fin: la defensa de la paz.

Como no hay modo de establecer qué es lo bueno o lo malo, debe concluir que se establece por consenso que la paz y todo lo que conduzca a ella es lo bueno, esto es: la justicia, la gratitud, la modestia, la equidad, la misericordia y el resto de las leyes de la naturaleza llamadas virtudes morales²¹.

Es muy significativo que él mismo matice que estas leyes de la naturaleza sólo de modo impropio se pueden llamar leyes, ya que no son otra cosa que deducciones en función de un principio útil. Sólo podrían llamarse leyes por referencia al que tiene todo el poder de modo absoluto, esto es Dios quien es el que por derecho tiene el mando sobre todas las cosas²².

VOLUNTAD Y OMNIPOTENCIA

Después de este rápido espiguelo a través de algunos textos significativos de *Leviatán*, queda hacer una reflexión sobre lo que influye en la concepción de la voluntad en Hobbes, esto es, su concepción metafísica de la causalidad y su presupuesto que es la omnipotencia.

Lo que en una primera aproximación se muestra como una reducción: “la voluntad es un acto de un apetito más una deliberación”²³, al final acaba desorbitando su ámbito de actuación cuando, desprovista de toda razón, está al servicio de la imaginación que elabora fines en función de lo más útil.

En este sentido se puede afirmar que se verifica lo que Polo sostiene sobre la reducción causal en la modernidad, esto es que cuando en el universo físico las causas sólo se reducen a eficiente y material, la voluntad aparece como pura espontaneidad, que, al no tener ninguna dirección es pura arbitrariedad. La voluntad se encuentra bloqueada en sí misma²⁴. Hobbes define la voluntad como un apetito al que se añade una deliberación, pero, al no existir el fin, la deliberación no tiene objeto, por eso es necesario recurrir a la ficción. Es necesario buscar un motivo para que la voluntad se dirija: ese motivo para el filósofo de Malesbury es la paz social.

Como sostiene Polo, al no admitir la regularidad de la razón, la voluntad sólo puede ser compatible con leyes arbitrarias, que en el fondo el sujeto las pone o las quita porque quiere²⁵.

20 Cfr. *Leviatán*, 14, p. 119.

21 Cfr. *Leviatán*, 15, p. 143.

22 Cfr. *Leviatán*, 15, pp. 142-143.

23 *De Corpore* XXV, 13, p. 310, *Leviatán* 6, p. 60.

24 Cfr. Leonardo POLO, *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona 2013, p. 27

25 Cfr. *Ibid.*, p. 25.

Cuando la recta razón no es el límite ético, la voluntad queda irrestricta, Como esto es muy peligroso para la convivencia ciudadana, es preciso encontrar un modo de justificar la ley. Hay que recurrir al poder del Soberano, que puede ser monarca, aristócrata o en democracia que es el que tiene el poder supremo que ejerce sin fisuras. Para Hobbes desde el momento en el que se instituye la sociedad civil, las libertades individuales quedan suprimidas. A su vez, para que de algún modo se justifique la obligatoriedad de la obediencia a las leyes y a los principios, como no hay finalidad, el recurso de Hobbes es apelar a la omnipotencia del Soberano Absoluto, cuya voluntad es la única que actúa sin deliberación y además no necesita dar ninguna justificación de sus motivos²⁶.

En Dios el apetito es puro querer sin ninguna referencia racional y, por supuesto sin ninguna finalidad. La voluntad divina no pasa del no querer al querer, como sería el caso, si se supusiera un principio en las cosas²⁷, la voluntad divina debe ser definida como la potencia por la cual Dios ejecuta todas las cosas²⁸. Sin finalidad, ni siquiera la posibilidad tiene cabida, no caben los motivos que justifiquen el por qué de una actuación en lugar de otra²⁹. No hay ningún plan determinado sino un decreto eterno que es pura eficiencia necesaria, ante el cual no cabe otra cosa que la obediencia³⁰.

Para Hobbes, la voluntad de Dios es la misma desde toda la eternidad. Lo que Dios no quiere no supone por lo tanto una limitación de su potencia, sino una manifestación de la autosuficiencia de su voluntad, que no puede ser otra que la que es, que contiene en sí toda la actualidad³¹, sin ningún principio exterior a sí misma.

La omnipotencia en Hobbes no significa otra cosa que la potencia de hacer todas las cosas que quiere hacer. La teoría de la omnipotencia desempeña por lo tanto un papel esencial y explícito tanto en el plano de la filosofía primera como en el plano del pensamiento jurídico-político, ya que viene a ser la justificación última de porqué el poder del soberano debe ser absoluto³².

26 Sobre las distintas posturas ante el posible ateísmo de Hobbes cfr, Raimon POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, París, PUF, 1981; Yves Charles ZARKA, *La decisión metafísica de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1992, p. VII; Luc FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, M^a Socorro FERNÁNDEZ GARCÍA, "La omnipotencia en Hobbes (1588-1628). El carácter irrevocable de la potencia absoluta", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVIII (2011), pp.24-30.

27 Cfr. Martine PÉCHARMAN, "La puissance absolue de Dieu selon Hobbes", en Guido CANZIANI, Miguel Angel GRANADA, Yves Charles ZARKA, *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, 2000, p. 285.

28 Cfr. *Leviatán*, XXXI, p. 258.

29 Cfr. Leonardo POLO, *Lecciones de Ética*, Pamplona, Eunsa, 2013, p. 28.

30 Cfr. Arrigo PACHHI, "Hobbes et la potenza di Dio", en Angela VETTESE, *Sopra la volta del mondo. Omnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Pierluigi Lubrina editore, 1986, p. 80.

31 Cfr. Martine PÉCHARMAN, *op.cit.*, p. 286.

32 Cfr. M^a Socorro FERNÁNDEZ GARCÍA, *op. cit.* En este trabajo estudio con más detenimiento esta cuestión, y se pueden encontrar otras referencias bibliográficas de interés.

EL PRESIDENTE: ANÁLISIS DE LA AUTOCRACIA

DIEGO MÁRQUEZ CASTRO
Licenciado en Comunicación Social
Magíster en Filosofía

Etimológicamente se define la *autocracia* como el sistema político en el cual la voluntad de una sola persona se constituye en la suprema ley. Así, quien ejerce la autocracia: el *autócrata*, detenta por sí solo la autoridad suprema de un Estado. En ese orden de ideas, el tema de la autocracia y los autócratas ha sido objeto de análisis en Iberoamérica a lo largo de los siglos XIX y XX y continúa siendo punto de discusión y debate en el presente siglo XXI. En el caso específico de Venezuela, el tema se ha relacionado con la figura del *caudillo* militar emergido de la guerra de independencia y de las contiendas civiles que azotaron el país a partir de 1830, fecha que marca la creación de la república luego de la disolución de la Gran Colombia como proyecto integrador de una nación, cuyo autor fue Simón Bolívar.

Éste último, en las páginas del discurso que dirigiera el año 1819 en el congreso constituyente celebrado en la ciudad de Angostura, hoy Ciudad Bolívar, al sur de Venezuela, teniendo como marco filosófico contextual a los pensadores clásicos Platón y Aristóteles así como a los pertenecientes a la Ilustración, en especial Rousseau, advirtió sobre la posibilidad de la existencia de gobernantes autocráticos en el futuro de la república al exponer la siguiente reflexión: “La continuación de la autoridad en un mismo individuo ha sido el término de los gobiernos democráticos. Las repetidas elecciones son esenciales en los sistemas populares, porque nada es tan peligroso como dejar permanecer largo tiempo a un mismo ciudadano en el poder. El pueblo se acostumbra a obedecerle, y él se acostumbra a mandarlo, de donde se origina la usurpación y la tiranía. Un justo celo es la garantía de la libertad republicana, y nuestros ciudadanos deben temer con sobrada justicia que el mismo magistrado, que los ha mandado mucho tiempo, los mande perpetuamente”¹.

Años después, en 1858, el tribuno y pensador civilista Fermín Toro, ante la Convención de Valencia, que tuvo igualmente carácter constituyente, destacó la confusión de “los que llaman gobierno al jefe del Estado, los que simbolizan la nación en un hombre y no conocen más derechos, ni más voluntad nacional que

1 Simón BOLÍVAR, *Escritos Fundamentales*, Caracas, Monte Ávila, 1982, p.114.

la voluntad de este hombre. Es una desgracia, pero es una verdad. Así es que hemos visto nuestros pueblos arrastrados, sacrificar su voluntad, sacrificar sus deberes obedeciendo a un buen instinto, a la idea del gobierno; pero no sabiendo hacer diferencia entre el gobierno, que es una persona moral y el individuo que se llama Presidente de la República, que lo arrastra y lo lleva a la perdición. Si es militar el que preside a Venezuela, después de la escuela de diez años, usurpará, y usurpará necesariamente, y por su última profesión se verá inducido al abuso del poder; abusará y volveremos a tener en la República, no un poder legal, sino un autócrata”².

Dentro del marco de la filosofía política en la Venezuela de la segunda parte del siglo XIX y la primera del siglo XX, se atribuye a pensadores que manifestaron su adhesión a la corriente del Positivismo, haber dado una justificación teórica a las autocracias y los autócratas no sólo del país sino de toda Iberoamérica, sustentándose en el enunciado del *orden* y el *progreso*. En ese particular cabe señalar como contraste el que los autores positivistas, en cuanto a lo político, en una primera etapa fueron defensores de formas de gobierno liberal, pero en una segunda etapa, la mayoría derivó hacia la justificación de las *monocracias*, para utilizar una palabra introducida en el léxico castellano por Simón Bolívar, de acuerdo al investigador Arturo Sosa³.

En ese particular es preciso hacer referencia al pensamiento positivista de Laureano Vallenilla Lanz quien criticó la acción del sector civilista de la sociedad venezolana, que en diversas oportunidades buscó atenuar el poder absoluto de los autócratas configurados en el ícono del *gendarme necesario*. A los efectos Vallenilla Lanz señaló que “la tendencia de tal sector, que al coartar, anular el poder del caudillo (...) no se daba cuenta de que el poder personal del caudillo era la verdadera constitución del país, y que con leyes exóticas, pretendiendo establecer el orden sin contar con la acción directa y eficaz del *gendarme*, no hacía otra cosa que aumentar la anarquía”⁴.

Desde ese escenario, el presente trabajo constituye un enfoque del libro *El Presidente*, de Rafael Fernando Seijas, publicado por primera vez en Madrid el año 1891, con una posterior edición venezolana que data de 1940 y su inclusión correspondiente a la Colección Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX, bajo el título *Liberales y Conservadores: Textos Doctrinales*. La obra en cuestión constituye un ejercicio de filosofía política y de ética referida al papel que debe cumplir el gobernante, lo cual expresa mediante un enfoque analítico sobre la autocracia como forma y sistema de gobierno.

Desde su contexto histórico, *El Presidente* es dado a conocer dentro de los tiempos del paulatino deterioro y el definitivo derrumbe del régimen del general

2 Fermín TORO, *Ideas de la Federación en Venezuela 1811 -1900*, Caracas, Monte Ávila, 1991, p.289.

3 Arturo SOSA, *Ensayos sobre el pensamiento político venezolano*, Caracas, Centauro. 1985. p.42

4 Laureano VALLENILLA L., *Los partidos históricos*, La Doctrina Positivista, Colección Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX, Tomo I, Caracas Congreso de la República, 1983, pp. 447- 448.

Antonio Guzmán Blanco, bautizado con los títulos de *El Autócrata Civilizador* y *El Ilustre Americano*. Ya le habían antecedido en el ejercicio de la autocracia tres militares: los generales José Antonio Páez, José Tadeo Monagas y José Gregorio Monagas, cuyos gobiernos, a partir de 1830, marcaron la vida política venezolana del siglo XIX y sentaron las bases para las autocracias que también se dieron lugar en el siglo XX y a las formas neautocráticas del presente siglo XXI.

El Presidente se inicia con el testimonio de Seijas quien apunta en el prólogo lo que sigue: “A fines de 1887 empecé a escribir estas páginas y las concluí en 1890, al cesar el poder en cuyos brazos cayó ruidosamente, pero sin sangre, la larga dictadura de 1870, anonadada por el unánime consentimiento del pueblo”⁵. Se cerraba un momento histórico de veinte años de duración, por un proceso de implosión, a una década apenas del entonces promisorio e inquietante futuro siglo XX. Por consiguiente, el mencionado autor fundamentó su obra con referencias a importantes filósofos, que contextualizó con sucesos que marcaron la gestión de la autocracia y las consecuencias en el orden moral, social y político derivadas de éstos, lo cual expuso mediante el desarrollo de un cuerpo de reflexiones del que se propuso obtener “las deducciones más prácticas, purificadas en el crisol de la moral que es la fuente de la verdad”⁶, de conformidad con sus objetivos.

La primera parte de sus reflexiones las dirigió el autor hacia el tema de la política, sus virtudes y vicios, reflejando tales elementos en la ciencia y el arte de gobernar, desvirtuados por el gobernante autócrata. Así, Seijas explica que en el cargo de presidente de la república “se han juntado por corrupción de la época y fruto de la dictadura, todas las funciones del ejecutivo, asimismo tiene en su mano todas la fuerzas de mando que explota a su gusto”⁷. Tal situación ponía de relieve circunstancias en el ejercicio del gobierno que tocaban muy de cerca con la vulneración de las normas morales y jurídicas de la sociedad al no haber contrapesos políticos.

En su obra, Seijas destaca la significación de la falta de independencia en los poderes públicos y la intromisión del sistema de gobierno autocrático en la vida privada de los ciudadanos. De esta forma, manifestó lo que sigue: “En el Presidente llegaron a reunirse los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial (...) así como la libertad individual, la propiedad, el hogar, la industria, la Constitución y las leyes [las cuales] dependen de la voluntad del Presidente”⁸. Asimismo, en su enfoque, este autor exteriorizó su preocupación por el estado de las garantías de los derechos ciudadanos contenidos en la Constitución vigente para su época advirtiendo que “una a una han recibido de la dictadura muy sendos golpes, fríamente premeditados y deliberadamente dados [ya que] éstas son un claro reflejo de la esencia de los principios más elevados y profundos de la moral”⁹.

5 Rafael F. SEIJAS, *El Presidente, Liberales y Conservadores, Textos Doctrinales*, Colección Pensamiento Político Venezolano del siglo XIX, Tomo II, Caracas, Congreso de la República, 1983, p. 89.

6 *ibid.*, p. 90.

7 *ibid.*, p. 91.

8 *ibid.*, p. 92.

9 *ibid.*, p. 93.

No escapó a Seijas el problema de la vulneración de la moral pública representado por la corrupción en todos los estratos gubernamentales configurada como peculado: “La avaricia había llegado al colmo. Cada acto de administración se convirtió en un talego de monedas y cada movimiento oficial en una moneda de plata u oro”¹⁰. Los amigos, compadres y favorecidos en general del autócrata fueron poseedores de inmensas riquezas en detrimento de la mayoría de la sociedad. Hombres así, como reza el texto platónico, “reciben buena paga y honores, sobre todo, como es natural, por parte de los tiranos”¹¹.

Desde esa panorámica, Seijas se introdujo en un análisis severo y minucioso de la autocracia, la cual define, en cuanto tiranía, como un estado anormal de una nación independiente porque representa “la voluntad y el capricho individual sustituyendo el querer nacional definido en las instituciones. La tiranía se sobrepone a todo sistema de administración y deja por lo mismo de ser gobierno: es la arbitrariedad sustituida a las leyes”¹². Este enfoque coincide visiblemente con uno similar de John Locke quien apuntaba que “la tiranía es un poder que viola lo que es de derecho; y un poder así nadie puede tenerlo legalmente”¹³. De esa manera, afirmó: “La dictadura introdujo sus costumbres y sus caprichos. Nada escapó a su sed de mando”¹⁴.

En ese particular, Seijas se extendió sobre la peligrosidad de las autocracias y su justificación no solamente legal sino filosófica, ante lo cual agregó: “Ninguna tiranía es más intolerable que la que se ejerce bajo el amparo de las leyes, arbitrariamente interpretadas, ni ningún asesino es tan odioso como el juez que hiere con la espada de la injusticia”¹⁵. Lo cual reforzó con otra expresión: “La balanza de la justicia debe mantenerse por la moral en perfecto equilibrio entre los ciudadanos y, sobre todo, entre los partidos”¹⁶. Seijas fue más allá y complementó su punto de vista aproximándose al pensamiento de Locke, de quien hace varias referencias en su libro, y de cuyas ideas extrajo lo siguiente: “Así ocurre cuando el que gobierna, por mucho derecho que tenga al cargo, no se guía por la ley, sino por su voluntad propia [por lo cual] allí donde termina la ley empieza la tiranía”¹⁷.

Asimismo, Seijas hizo alusión a la violación del principio de autoridad dentro del marco de la tiranía, el cual fue interpretado viciosamente hasta el punto de que en la autocracia guzmancista, al igual que en otras, “a nadie se le sometía a juicio de responsabilidad, que es lo que manda la ley, lo que exige la razón severa e imparcial y lo que la moral social y política impone”¹⁸. Lo cual es posible

10 *ibid.*, p. 96.

11 PLATÓN, *La República*, Madrid, Gredos, 1998, 568d.

12 Rafael F. SEIJAS, *op. cit.*, p. 97.

13 John LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, 1990, p. 196.

14 Rafael F. SEIJAS, *op.cit.*, p. 98.

15 *ibid.*, p. 110.

16 *ibid.*, p. 105.

17 John LOCKE, *op.cit.*, 196.198.

18 Rafael F. SEIJAS, *op.cit.*, p.97.

conectar con un juicio moral de este autor: “Esas doctrinas son un espejo donde pueden verse de relieve los juicios que degradan a los gobernantes sin honra”¹⁹.

Dos temas relacionados con el problema moral de la autocracia tienen un puesto privilegiado en las páginas de *El Presidente*; el primero dedicado a la manipulación de la mentira y el engaño en el discurso gubernamental, sobre lo cual Seijas dijo: “Los que han hecho esto han echado por tierra la respetabilidad y el prestigio público del poder, y han caído en el desprecio general”²⁰. El segundo problema versaba sobre la adulación y en torno de tal situación opinó: “Nada conduce más directamente al extravío del gobernante que la adulación. Ella lo corrompe todo: la moral, la hombría de bien, los mejores propósitos, las intenciones más sanas”²¹.

Como contrapartida explicaría este autor que “un republicano ha de ser sencillo, austero y accesible y un buen Presidente debe tener bastante tacto, prudencia y perspicacia para no dejarse cautivar en la cárcel de la adulación”²². Continuando con sus reflexiones, Seijas le dedicó un conjunto de pensamientos a lo que podríamos denominar como la ética presidencial, en virtud de lo cual partió del siguiente razonamiento: “En los Presidentes, por el elevado puesto que ocupan, los vicios y las virtudes están más expuestos a la mirada del público que de los particulares. Colígrese de aquí que la moral debe aplicarse a la ciencia de gobierno”²³. Cuestión que reafirmó aludiendo al pensamiento de Montesquieu quien a su vez advirtió: “La moral se corrompe donde las primeras dignidades son la marca de la servidumbre. Cuando la adhesión al poderse convierte en virtud, allí se sacrifica la promoción de la dignidad o el pudor”²⁴.

Quien ejerza el cargo de Presidente, conforme a la tesis de Seijas, “debe a todos dar el ejemplo de fidelidad a las promesas, a los juramentos hechos, a las leyes que ha aceptado o dictado. Es necesario que sus actos estén de acuerdo a sus discursos; y le conviene que se le crea firme en sus designios y sincero en sus palabras”²⁵. Por tal razón, aboga en su libro por una renovación de la política “mostrándola de acuerdo con la moral para regir las sociedades según las leyes de la justicia eterna”²⁶. Animado por la esperanza de la superación del modelo autocrático y su consiguiente sustitución por un modelo democrático, pluralista y civilista, escribió: “Formemos el hábito de creer lo que se escribe, medio único de desautorizar la antigua escuela y encaminar a la nación por el rumbo que quiere seguir, a saber: el de la reacción sana a la legalidad, el respeto a los deberes y de los derechos de todos, a la buena administración de la renta pública, al buen gobierno, a la independencia de los municipios, la autonomía de los estados, y a la

19 *Ídem*.

20 *ibid.*, p. 110.

21 *ibid.*, p. 118.

22 *ibid.*, p.129.

23 *ibid.*, p. 138.

24 *Ídem*.

25 *ibid.*, p.149.

26 *ibid.*, p.139.

práctica positiva y real de la Constitución. Tal labor ha de ser muy meditada, ya que ha de sobrevivir a sus autores”²⁷.

La propuesta de Seijas aún espera en el tiempo. Los años de la década final del siglo XIX colocaron en escena a nuevos caudillos regionales que devinieron en los autócratas de la primera parte del siglo XX y enfrentaron por la vía de las armas y la violencia el proyecto civilista encarnado en la esperanza que expusiera este autor: “El legítimo deseo de la nación es el de llegar a la reforma por sendas pacíficas, y no por sendas de guerra que siempre conducen a la tiranía”²⁸. Los sucesos y situaciones políticas que marcan la historia del siglo XX en Venezuela y los países de Iberoamérica y la que va en este siglo XXI tienen mucho que decir al respecto en cuanto en que a ciento veintitrés años de la primera publicación de *El Presidente*, bien conviene volver la vista atrás para buscar en los acontecimientos el origen de las ideas expuestas y argumentadas en dicha obra y su proyección en el tiempo presente en el que se manifiestan con claridad tendencias neoautocráticas, negadoras de la democracia y la libertad.

Para Seijas, no se concibe el ejercicio de la política prescindiendo de la moral, razón por la cual “todos los actos que tiendan a estrechar esa unión son conformes a la moral porque conservan la paz y la concordia en el Estado, y a la política, porque dan a los gobiernos más estabilidad y fuerza”²⁹. Asimismo, como un punto de cierre, cabe relacionar lo anterior expresado con el valor de la libertad, al que este autor consideró convertido de un concepto a una práctica de vida, entendiendo la libertad como “el estado natural del hombre y la servidumbre es su estado forzoso. La tendencia a la libertad es permanente, razón que indica cómo la libertad termina siempre por triunfar sobre la tiranía”³⁰.

27 *ibid.*, p.91.

28 *Ídem*.

29 *ibid.*, p. 145.

30 *Ídem*.

LA ÉTICA ANTE EL MUNDO GLOBALIZADO: DE LAS FRONTERAS DEL YO A LA COMUNIDAD DEL NOSOTROS

OLGA BELMONTE GARCÍA
Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

La globalización, que se produce como resultado de la interconexión mundial de todas las áreas de la vida social¹, ha transformado la vida de los individuos y las sociedades contemporáneas, y supone para la filosofía una llamada, una interpelación. ¿Qué elementos de la globalización dejan de ser pensados cuando la consideramos meramente “inevitable”?

La visión científica del mundo es, para muchos, una nueva ideología para la que solo es verdad lo científicamente demostrable. La ciencia, concebida de esta forma, se presenta como la respuesta a todo, pues es capaz de anticipar el futuro, sin dejar que el acontecimiento irrumpa y desborde los caminos prefijados. La sociedad tecnificada y economicista permite predecir y producir deseos y el modo de satisfacerlos. De esta forma se reduce la riqueza simbólica del mundo y se pierde la capacidad de desear lo imposible, es decir, algo diferente de lo que ofrece el mercado.

La visión científico-técnica del mundo tiende a homogeneizar, a simplificar la pluralidad de cosmovisiones, señalando un camino único, al tiempo que el carácter genuino de cada individuo se desdibuja en una masa informe que todo lo iguala. Poco a poco, perdemos nuestra capacidad para abrirnos a la gracia de lo cotidiano, en la que acontece lo que a pesar de la mirada científica, se mantiene como misterio.

Autores de la filosofía judía contemporánea nos enseñan que, en la medida en que seamos capaces de atender a la llamada de la realidad, podremos ensayar una respuesta nueva, que nos permita vivir sin perdernos en la dinámica mundana y sin reducir el mundo a una mera máquina al servicio del hombre (o en el peor de los casos: poner al hombre al servicio de la técnica o del mercado). El mundo globalizado plantea nuevas preguntas, pero solo las reconoceremos si tratamos de atender a la realidad de una forma nueva.

¹ David HELD, “El debate de la globalización”, en: Ana ALIENDE URTASUN (ed.), *Para comprender las transformaciones sociales en el mundo contemporáneo. Una aproximación desde la sociología*, Navarra, Editorial Verbo divino, 2004, p. 62.

1. NUEVOS RETOS PARA LA ÉTICA.

Los cambios tecnológicos y científicos han transformado la realidad y el ámbito en el que se desarrolla la acción humana. Este nuevo escenario ha supuesto un cambio en las posibilidades y la repercusión de nuestras acciones y, por tanto, un cambio en el tipo de responsabilidad que tenemos respecto del mundo y los otros.

Como señala H. Jonas², en un principio la técnica respondía a necesidades finitas, pero actualmente responde a un impulso infinito de conocimiento, que no solo satisface necesidades, sino que las crea. ¿Tiene fin este impulso? ¿Cuál es? ¿Es imparable el avance tecnológico? ¿Qué supondría su estancamiento? Se tiende a pensar, al menos en lo que se refiere a las nuevas tecnologías, que se trata de un desarrollo imparable. Lo mismo ocurre con la globalización, que se considera ya un proceso inevitable (favorecido por los avances tecnológicos).

La técnica ha puesto a la naturaleza al servicio del hombre, o al menos esa es su tendencia. La naturaleza ha dejado de ser fuente de admiración y temor, para convertirse en el laboratorio de las investigaciones y la experimentación humana. Entiende Jonas que la naturaleza ha pasado a ser responsabilidad del ser humano, pues está en su mano la posibilidad de controlarla e incluso acabar con ella.

Pero el desarrollo del saber técnico no siempre ha ido acompañado de una reflexión sobre las consecuencias morales de nuestros actos; no siempre se plantea la pregunta fundamental de si se debe hacer todo aquello que se sabe y se puede hacer. Aun así, cada vez más nuestras acciones repercuten en otros que pueden no encontrarse cerca, sino lejos en el espacio y también en el tiempo. Por tanto, somos responsables de la naturaleza, pero también de “los otros”.

Esto desborda el ámbito de la técnica y plantea nuevos retos políticos, económicos y sociales. No podemos permanecer indiferentes ante la situación del mundo, cuando “el otro” ya no es solo el vecino o el compatriota, sino que es también el lejano o el no nacido de las generaciones futuras. Pero ¿en qué sentido es la naturaleza o alguien no nacido sujeto de derechos? Si entendemos que lo son, debemos ampliar la idea de fin o de Bien más allá de las fronteras de la existencia humana presente.

Podemos decir, con Jonas, que somos cada vez más poderosos respecto al dominio de la naturaleza, pero cada vez menos dueños de nosotros mismos. No pensamos nuestra relación con la técnica, no nos preguntamos qué sentido tiene introducir las nuevas tecnologías en nuestra vida cotidiana o cómo podemos ser responsables respecto del “otro” lejano. No nos cuestionamos seriamente si lo que creemos necesitar es una necesidad real o inducida. En este sentido, G. Marcel propone que cada avance técnico vaya siempre acompañado de una conquista interior en el nivel espiritual, que nos permita ser dueños de nosotros mismos, discernir sobre nuestras necesidades auténticas y tomar decisiones desde la responsabilidad, y no desde la mera libertad.

¿Hasta qué punto nos reconocemos responsables de nuestras palabras, nuestros actos, cuando tienen consecuencias más allá de nuestras fronteras espacio-

2 Hans JONAS, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

temporales? Los medios de comunicación difunden la información más allá de nuestras fronteras. Hemos conocido movimientos sociales que han ampliado su grado de influencia gracias a las nuevas tecnologías. Con la globalización, nuestras ideas, nuestros actos, adquieren mayor visibilidad y mayor potencial transformador; pero precisamente por eso crece nuestra responsabilidad ante lo que decimos o hacemos.

La facilidad con que podemos expresarnos libremente nos lleva en ocasiones a no ser conscientes de lo que implica esa libertad: una mayor responsabilidad, pues el otro ya no es parte de mi realidad cercana, sino que pertenece a un mundo que muchas veces desconozco o del que solo tengo prejuicios. Una nueva realidad, en la que mis acciones pueden tener un alcance global, abre necesariamente una nueva responsabilidad. La Ética tiene el reto de mostrar al hombre contemporáneo, que somos responsables antes que libres.

2. LA AUTONOMÍA MORAL: LA IDENTIDAD COMO FRONTERA.

La tradición filosófica occidental ha centrado la reflexión ética en las nociones de libertad y autonomía. Para hablar del sujeto moral en estos términos hay que suponer, por un lado, la existencia del sujeto como tal, ya constituido; y por otro, la libertad que permite optar por el bien o el mal, elegir la existencia humana o la inhumana. Pero hay autores judíos contemporáneos entre los que se encuentran F. Rosenzweig, M. Buber o E. Lévinas, que cuestionan la idea del sujeto como una realidad ya cumplida, en una identidad delimitada, autónoma y libre.

Quizá una de las descripciones más audaces del sujeto encerrado en sí la encontramos en el *Dasein*, de Heidegger, en *Ser y Tiempo*. Esta visión de lo humano da las claves para pensar cómo se vive en una sociedad burocratizada o tecnificada, en la que cada individuo “funciona” sin necesidad de encontrar sentido más allá de lo que hace. En ella, el horizonte vital se reduce al mundo finito (la totalidad) y la temporalidad³.

Para Heidegger, la vida auténtica es aquella que realiza las posibilidades de existencia propias (no las impuestas desde fuera). Vive auténticamente quien es consciente de su finitud: quien comprende que la muerte delimita lo que puede hacer y lo que no, volviendo imposibles el resto de posibilidades. Llegar al fin de la propia existencia no consiste aquí en alcanzar la plenitud, sino en dejar de tener posibilidades. Uno es lo que hace y lo que no hace, sin asumir responsabilidades que vayan más allá de las fronteras de su identidad.

Pero ¿cómo reconocer las propias posibilidades? Heidegger apela a la voz de la conciencia, la “vocación”. No cabe atender a exigencias externas ni a imperativos universales. El encuentro con otros no señala nuevas tareas, sino que es un mero coexistir en el que, en el mejor de los casos, tratamos de no interferir en las posibilidades de existencia ajenas, mientras cumplimos las propias. En este

³ Para comprender en qué sentido aludo aquí a Heidegger, se puede consultar mi artículo “Claves para recorrer *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger”, *Razón y fe*, 1363-1364 (Mayo-junio 2012) 377-390.

escenario, el encuentro con el otro se limita al cálculo de posibilidades, para ocuparme de mi vida cuidándome de que los otros no amenace mis elecciones.

Pero en el mundo globalizado, el otro no es meramente quien coexiste conmigo, sino aquél que no conozco, o no ha nacido, o que vive a miles de kilómetros. No podemos eludir la responsabilidad de nuestros actos y reducir nuestra preocupación por el otro al mero hecho de dejarle ser, sin limitar sus posibilidades y las mías. Vivimos en un mundo en el que el bienestar del otro pasa por limitar en algún sentido mi propia satisfacción. Pero estas consideraciones llevarían, según Heidegger, a un modo impropio de existencia.

La descripción de Heidegger se aproxima a la concepción que Lévinas ofrece de la dimensión natural de la existencia, entendida como la vida que es solo vida y el impulso a permanecer en ella⁴. Desde el punto de vista de la vida natural, el mundo es materia: una fuente de gozo que satisface mis necesidades. El objetivo es aquí sobrevivir y obtener materia. El hombre es el centro: vive en un mundo que puede dominar y con otros a los que puede también reducir a mera materia. Pero el deseo del hombre es insaciable, por lo que sin saberlo, acaba esclavizado por la materia.

Esto ocurre en la sociedad contemporánea, cuando se mueve en los límites de lo material, donde todo se mide, se calcula y se manipula en función de nuestras necesidades. Incluso los imperativos éticos están al servicio de las necesidades: mis principios son, en el fondo, aquellos que me permiten vivir como he decidido, de acuerdo con mis deseos y necesidades. Introducir exigencias que procedan de los otros, supondría renunciar a los principios de la vida natural: mantener la propia vida y obtener materia (ya sea en forma de dinero, éxito, poder, reconocimiento social...).

Esta descripción de la vida humana, limitada a las propias posibilidades de existencia y a la vida natural, también está presente en otros términos en Rosenzweig o Buber. En el caso de Rosenzweig, se corresponde con la existencia del hombre encerrado en sí, previa a la apertura que se produce cuando lo Otro, lo Absoluto, acontece en mi existencia, como una posibilidad que escinde la continuidad y la finitud previa e irrumpe en el presente abriendo en él promesas futuras y exigencias eternas.

Para Buber, la relación con el mundo suele darse en términos de relación yo-ello: reduzco el mundo a algo material que puedo recorrer (*fahren*) y dominar, reducir a conceptos y a mero objeto de experiencia. Otro modo de situarse ante el mundo sería la relación dialógica, que permite reconocerlo como un discurso vivo (*lebendig*), como un signo que espera ser interpretado. Esta espiritualización de la relación con el mundo, se expresa en términos de vivencia (*Erlebnis*), no de experiencia (*Erfahrung*).

Pero la relación yo-ello también puede darse en la relación con otros, cuando les percibo de forma sesgada, basándome en prejuicios, sin dejar que cada "tú" sea y se muestre como el ser único que es. En la relación yo-tú, en cambio, el otro se

⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

me presenta de un modo personal, exclusivo. Afirma por ello Buber que la violencia es el resultado de olvidar o silenciar el carácter sagrado del otro.

¿Es la vida natural el fin de nuestra existencia? ¿Es la relación yo-ello el parámetro de la existencia auténtica? En las identidades clausuradas y fronterizas (la idea del yo autosuficiente, que quiere perseverar como existente), no cabe la referencia a exigencias morales traídas por el otro, ni la apertura a la trascendencia, que me anuncia “otro modo que ser”, en palabras de Levinas. Ofrecer mi existencia a otro, situando sus posibilidades o sus necesidades por encima de las mías, o la gratuidad, serían formas impropias de existencia para Heidegger.

Pero ¿por qué considerar que la apertura al Otro o a la Trascendencia son modos inauténticos de existencia? La idea de un sujeto autosuficiente y autónomo supone que el yo no necesita del otro para ser quien es; no recibe nada del encuentro con el otro para constituirse como persona, sino que una vez conformado, libremente se relaciona con otros. Se trata de un yo fronterizo que calcula la conveniencia o no de la relación.

Partiendo de las propuestas de estos autores, mostraremos que es precisamente en la apertura al otro y en la referencia a la trascendencia, donde el ser humano puede encontrar el sentido pleno de su existencia, pues llega a ser quien es a través de la relación con la alteridad. El individuo es un yo abierto a un tú, una identidad que se construye de la mano de la alteridad.

3. LA HETERONOMÍA MORAL: LA COMUNIDAD DEL NOSOTROS.

En el núcleo de la filosofía judía encontramos el amor al prójimo como fundamento de la relación ética. Pero ¿quién es el prójimo? ¿Es mi amigo, mi amado? El prójimo es cualquiera, no se elige. Partiendo de esta concepción del prójimo, Rosenzweig, Buber o Lévinas ofrecen las bases para una nueva Ética, que no sitúe en el centro al yo o al sujeto absoluto, sino al otro, el “tú” y el tercero (“él”, “ellos”).

El yo no es originariamente autonomía, sino heteronomía: el tú es su fuente. Llego a ser yo en el encuentro con el otro. Esta relación no solo me constituye desde mi nacimiento (desde que soy nombrado por el otro), sino que me señala las tareas morales. Las posibilidades de mi vida no se limitan a mi existencia finita, sino que se abren hasta el punto de reconocer responsabilidades infinitas, en el encuentro con el otro y la atención al tercero.

Rosenzweig señala la importancia de reconocer los prójimos maduros para el amor: el prójimo es cualquiera, pero en cada momento se me presenta con un rostro nuevo. Mi responsabilidad no es una tarea inabarcable, sino una misión que se cumple en la vida cotidiana. De ahí la necesaria paciencia: esperar el tiempo oportuno, para reconocer el prójimo que debo amar en cada momento. Pero el hecho de que no se pueda amar al mundo de una vez por todas también muestra la necesidad de ampliar el horizonte del amor a través de la comunidad, en la que las visiones parciales se abren y el yo da paso al nosotros.

El nosotros excluye inicialmente a la comunidad diferente, al vosotros ¿Cómo reconocer y respetar desde mi comunidad a otras comunidades diferentes? Para pensar esta relación es interesante el término “noájida”, con el que H. Cohen alude

a quienes pertenecen a una comunidad religiosa diferente, pero comparten los mismos derechos civiles que el resto de comunidades. En el Islam también encontramos el término “dihmmí”, que designa a quienes convivían con los musulmanes, pero profesaban otra religión. Poseían los mismos derechos civiles y podían crear tribunales propios. Estas nociones permiten repensar la relación con el diferente en sociedades con una gran diversidad cultural y religiosa. Pero también permiten repensar el mundo globalizado, en el que el nosotros y el vosotros plantea siempre nuevos retos, en términos de relaciones internacionales entre países, culturas y cosmovisiones diferentes.

Para Rosenzweig, el grito de quienes sufren nos recuerda que todavía no ha sido enjugado el llanto de todos los rostros. De nosotros depende que el dolor del mundo sea redimido (sanado) con nuestras obras de amor. Buber afirma que la labor de la Ética es reconstruir la sociedad recuperando su fundamento: la relación interhumana. Hemos creado un mundo artificial que estuvo a nuestro servicio, pero que cada vez domina más nuestras relaciones. Se han disuelto las formas tradicionales de convivencia; las relaciones pasan cada vez más por las tecnologías (redes sociales) y menos por los encuentros directos, vivos, en-carnados.

Buber criticó la sociedad tecnocrática, en la que las relaciones responden a necesidades materiales, pero no dan sentido a la vida. Cada vez se crean menos vínculos y comunidades con sentido y alma. El encuentro dialógico es la base de los vínculos en los que se puede compartir la misma historia aunque no se comparta el mismo suelo; o compartir el mismo suelo aunque no se comparta la misma historia. El reto que nos plantea el mundo globalizado es cómo habitar el espacio público y encontrarnos realmente, sin renunciar a lo que somos, a nuestras diferencias.

En la relación dialógica me encuentro con el otro sin reducirle a una imagen previa (prejuicios o estereotipos); sino percibiéndole como un ser personal, exclusivo, auténtico⁵. Esta relación requiere creer y confiar en el otro y dejar que el encuentro me transforme; permitir que el acontecimiento del otro introduzca novedad en mi vida. Esto no ocurre cuando mi acercamiento al otro responde a una visión reductora del otro o a una concepción utilitarista de la relación.

Lévinas sostiene que la filosofía no puede permanecer indiferente ante el dolor del mundo. La miseria y la injusticia muestran su carácter inacabado. Pero ningún futuro justifica la injusticia presente. En la relación moral, el rostro anuncia algo que está más allá del ser, un misterio que desborda el mundo como materia. El otro no es solo mundano, sino que es lo humano en el mundo; tratarlo como materia, usarlo como un instrumento, es negar su realidad. El otro es lo Otro, que me introduce sin yo elegirlo, en el ámbito de la moralidad.

El Otro se me impone como indigencia, significando con su rostro una prohibición (“no matarás”) y una responsabilidad infinita (“harás cualquier cosa para que viva”). En la relación ética no soy el centro, sino que respondo a una llamada previa. Esto implica reconocer que soy responsable antes que libre: en la

⁵ Martin BUBER, *Diálogo y otros escritos*, Barcelona, Riopiedras ediciones, 1997, p. 107.

existencia ética, “la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del yo ajeno”⁶.

Lévinas presenta la relación ética en términos de consagración al otro, no de independencia. La relación no me niega como individuo, sino que me señala como único, ante una respuesta ineludible. Nadie puede sustituirme cuando el rostro del otro exige de mí una responsabilidad. La existencia auténtica es la que no desoye la llamada a la responsabilidad, es el amor al prójimo. La filosofía, entendida como amor a la sabiduría da paso ahora a la sabiduría del amor.

4. REFLEXIÓN FINAL.

La relación ética, así entendida, conduce de la identidad fronteriza clausurada en sí, a la identidad abierta a la alteridad. Esto supone una nueva concepción de la comunidad y el encuentro interhumano. Pero éste no se limita a la relación yo-tú, Lévinas sitúa la justicia en la relación con el tercero: soy responsable del otro, pero no solo del cercano, sino también del lejano, incluso de las generaciones futuras. La justicia es el derecho a la palabra: atender al tercero es darle voz aunque no esté presente. Esto permite hablar de justicia y responsabilidad en un Estado, pero también en las nuevas relaciones del mundo globalizado.

Podemos vivir de acuerdo con nuestra dimensión natural, reduciendo todo a materia, pero también podemos abrirnos a la existencia ética, en la que lo humano emerge en lo mundano. Pasaríamos de la perseverancia en el ser a la preocupación por la muerte del otro. Desde el yo encerrado en sí no hay ventanas al nosotros, base de una sociedad en la que el individuo no queda atomizado, en un mar de ocupaciones que no le salvan de la soledad (pues queda solo con sus intereses, sus acciones y lo que usa).

Únicamente una noción de sujeto abierta esencialmente al tú, permite pensar una relación interhumana basada en la responsabilidad y no meramente en la libertad.

La “globalización de la responsabilidad” pasa por una revisión de la antropología tradicional, que nos muestre que lo esencial no es lo que hago por mí mismo, sino lo que soy con otros, lo que logro gracias a otros⁷.

¿Es inevitable la globalización tal y como se está dando? ¿Es una amenaza o una oportunidad? ¿Debemos controlarla? Para que la globalización no domine la existencia humana, es importante abandonar el discurso de la inevitabilidad. Esto no supone condenarla, sino rescatar la dignidad del hombre, situándola por encima de los mecanismos que él mismo ha diseñado.

No hemos alcanzado el sistema perfecto, pero quienes asumen que estamos en el mejor de los mundos posibles, niegan la injusticia real y pierden la capacidad para pensar cómo alcanzar la justicia posible. Recuperar la capacidad de asombrarnos, de admirar las maravillas de la naturaleza y de lo humano, es la base

⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 10.

⁷ Desde aquí se abren nuevos caminos para pensar la dependencia o la infancia, en una clave muy diferente a la que se ha dado en la Filosofía tradicional (centrada en la autosuficiencia y la madurez del sujeto).

para ir más allá de lo dado y atender a lo nuevo que acontece en lo cotidiano. ¿Qué preguntas no nos estamos haciendo? Como afirma Z. Bauman, formular las preguntas oportunas constituye la diferencia entre someterse al destino o construir un sentido en común.

LA UTOPIA SOCIO-POLITICA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ALTERGLOBALIZACIÓN Y ANTE EL RETO DE UNA NUEVA COMUNIDAD HUMANA MUNDIAL

FRANCISCO JAVIER CRUZ LENDÍNEZ

1.- PRESENTACION

Para empezar debemos acotar el marco que vamos a analizar. Partimos de la constatación del agotamiento del modelo neoliberal y neoconservador que nos apela a las búsquedas teóricas de alternativas, teniendo presente las condiciones de la sociedad capitalista actual. Estas búsquedas teóricas alternativas plantean una nueva dimensión al uso teórico de la *utopía*.

2.- LA CONFIGURACIÓN DE UNA NUEVA UTOPIA SOCIO-POLITICA EN LA ACTUALIDAD

Donde ha tenido un calado mayor en nuestra época la *utopía socio-política* es en el llamado movimiento de movimientos o alterglobalizador. Pero ¿qué entiende este movimiento por *utopía*?

Si nos remontamos a Portoalegre en 2005, se constató en aquel encuentro, en primer lugar, que este movimiento altermundialista (Foro Social Mundial) estaba aún en construcción y necesitaba apoyarse en figuras o personas con carácter carismático. Contó con la participación de figuras de la talla de Eduardo Galeano, Frei Betto, Leonardo Boff, Saramago, Boaventura dos Santos, Mayor Zaragoza. Ese encuentro se desarrolló como un espacio de reflexión, aprendizaje, debate y con el objetivo de responder a los interrogantes que existían acerca de la propuesta alternativa al modelo neoliberal.

Entre sus conclusiones, destacamos el hecho de que la reflexión estratégica sobre el << otro mundo posible >> que se pretendía impulsar, no podía ignorar las variables políticas coyunturales que tocan y movilizan el << hoy y aquí >>.

Entre sus propuestas se señalaron las siguientes¹:

¹ Extraídas del artículo *Sobre el Movimiento de Movimientos.*, Fernández Buey, Francisco. Revista estudios de Juventud, 2007. http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/mov.pdf

1. Condonación de la deuda externa a los países empobrecidos por parte de los países ricos y de las organizaciones internacionales.

2. Dedicación del 0,7% del PIB de los países ricos a ayudar al desarrollo de los países en peor situación socioeconómica.

3. Tasar las transacciones comerciales internacionales y los flujos especulativos de capitales (mediante variantes de la Tasa Tobin) como requisito para alcanzar la equidad en las relaciones internacionales.

4. Implantar una renta básica de ciudadanía o renta básica incondicional como condición para reducir el hiato existente entre ciudadanos con trabajo y ciudadanos desempleados o en precario.

5. Sostenibilidad económico-ecológica.

6. Defensa de la biodiversidad y de la diversidad lingüística y cultural.

7. Desarrollo de la noción de soberanía alimentaria.

Recientemente se ha celebrado la Asamblea de los Movimientos Sociales en el Foro Social Mundial 2013 en Túnez y en su declaración final se ha subrayado sobre todo que la situación mundial se está agravando gracias a una << *profunda crisis del capitalismo, en la cual sus agentes (bancos, transnacionales, conglomerados mediáticos, instituciones internacionales y gobiernos con el neoliberalismo) buscan potenciar sus beneficios a costa de una política intervencionista y neocolonialista*>>². Frente a esta situación desde asamblea de movimientos se plantean:

<<Afirmamos que los pueblos no debemos seguir pagando por esta crisis sistémica y que no hay salida dentro del sistema capitalista. Aquí en Túnez, reafirmamos nuestro compromiso con la construcción de una estrategia común para derrocar el capitalismo>>³.

Tras este breve recordatorio del Foro Social Mundial, es preciso detenernos y dar un paso más para comprobar dónde se están fraguando y desarrollando actualmente estos nuevos planteamientos utópicos y, para ello, debemos señalar, como reconoce el propio Francisco Fernández Buey en su obra *Utopías e ilusiones naturales*, que << (...)

Hoy como ayer, para encontrar el espíritu de la utopía no hay que buscar en las corrientes dominantes en la filosofía política académica. Hay que buscar en otra parte>>⁴. Es cierto que para buscar este espíritu utópico debemos dirigirnos a otro lugar, como señala el propio profesor Fernández Buey, concretamente, según mi opinión, en las diversas manifestaciones y plataformas de ciudadanos y ciudadanas que plantean otro mundo posible y una alternativa a la realidad social y política actual.

Es el poder establecido, según Fernández Buey, quien, desde la década de los sesenta del siglo XX, ha llamado *utópicos* a los pensamientos críticos y alternativos de las diversas corrientes heréticas o heterodoxas de las tradiciones de liberación. El horizonte de la utopía puede perfectamente ser individual, y nada hay de malo en

2 <http://www.cubadebate.cu/especiales/2013/03/31/declaracion-de-la-asamblea-de-los-movimientos-sociales-en-el-foro-social-mundial-2013/>.

3A.c.

4 Francisco FERNÁNDEZ BUEY, *Utopías e ilusiones naturales*, p. 326.

ello, pero su raya, la raya de ese horizonte, se acercará tanto más a nosotros cuanto más social y colectiva sea la propuesta alternativa, señala Buey.

Llamar <<utópicos por sistema a todos los perdedores de la historia es negar media historia>>⁵, comenta Fernández Buey. Precisamente esta media historia la que el amigo del pueblo tiene que recuperar para que el pueblo mismo llegue a saber que los derechos que hoy tiene, un día considerados utópicos por los que mandaban entonces, se los debe principalmente a estos perdedores (momentáneos) de la historia.

Este espíritu utópico ha sido alimentado recientemente por alguien que ha influido, sigue influyendo y ha recuperado ese espíritu esperanzador, nos referimos a Stéphane Hessel. Mediante su opúsculo, *¡Indignaos!*⁶, ha propiciado, entre otros, un proceso de contestación y de protesta de miles y miles de ciudadanos y ciudadanas. Prologado por el también desaparecido José Luis Sampedro.

Hessel parte de la importancia de la educación para promover una cultura de la solidaridad y de la paz, frente a la indiferencia y el establecimiento de un Estado mínimo incapaz de hacer frente a los problemas de la sociedad y que se ha diseñado desde los planteamientos del propio sistema neoliberal. Acusa a esta sociedad de la importancia que se le atribuye al dinero y lo señala como <<un obstáculo para el desarrollo del espíritu creativo y crítico>>⁷.

Hessel nos describe en su breve libro un análisis certero de la situación que estamos padeciendo actualmente en nuestro mundo. Él señala que <<nunca ha sido tan importante la distancia entre los más pobres y los ricos, ni tan alentada la competitividad y la carrera por el dinero>>, y por lo tanto, critica que <<los responsables políticos, económicos, intelectuales y el conjunto de la sociedad no puede claudicar ni dejarse impresionar por la dictadura actual de los mercados financieros que amenaza la paz y la democracia>>⁸.

Seguidor de Sartre y de Hegel o de Benjamin, considera que la historia está hecha de conflictos sucesivos y de la aceptación de desafíos. La historia de las sociedades progresa y, al final, cuando el hombre ha conseguido su libertad completa, se consigue, según él, el Estado democrático en su forma ideal.

Hessel explica que <<la peor actitud es la indiferencia (...) Si os comportáis así, perdéis uno de los componentes esenciales que forman al hombre>>⁹. Uno de los componentes indispensables para él son la facultad de indignación y el compromiso que la sigue. De ahí que señale dos grandes desafíos:

- Recortar la inmensa distancia que existe entre los muy pobres y los muy ricos.
- Reconstituir los derechos humanos y la situación del planeta.

Es necesario, según él, rescatar *la Declaración Universal de los Derechos Humanos* y destaca, sobre todo, que ésta le debe mucho a la reacción universal

5 *Op. Cit.* p. 378.

6 Stéphane HESSEL, *¡Indignaos!*, Barcelona, Ed. Destino, 2011.

7 Stéphane HESSEL, *¡Indignaos!*, p. 24.

8 *Ibid.* p.26.

9 *Ibid.* p. 31.

contra el nazismo, el fascismo, el totalitarismo, e incluso, por otro lado, al espíritu de la Resistencia.

Pero su discurso se dirige especialmente a los jóvenes y les anima diciendo:

<<(…) mirad a vuestro alrededor, encontraréis los hechos que justifiquen vuestra indignación – el trato a los inmigrantes, a los sin papeles, a los gitanos-. Encontraréis situaciones concretas que os llevarán a emprender una acción ciudadana fuerte. ¡Buscad y encontraréis!>>¹⁰.

Se apoya sobre todo en la esperanza como resorte necesario frente a la exasperación que se vive en muchos países envueltos en diversos conflictos, como muestra, la situación de la franja de Gaza, ya que la ésta nos proporciona unos resultados a largo plazo más sólidos y menos violentos. Por eso nos advierte que

<<En la noción de exasperación, hay que comprender la violencia como una lamentable conclusión de situaciones inaceptables para aquellos que las sufren. Entonces, podría decirse que el terrorismo es una forma de exasperación, y que esta exasperación es un término negativo. No deberíamos exasperarnos, deberíamos esperanzarnos. La exasperación es una negación de la esperanza. Es algo comprensible, casi diría de natural, pero precisamente por eso no es aceptable. Porque no permite obtener los resultados que puede eventualmente producir la esperanza>>¹¹.

Contra Sartre, que justificaba la violencia como medio de detener la violencia, Hessel sostiene que la violencia no es un medio eficaz para detenerla. Hay que comprender que la violencia da la espalda a la esperanza. Hay que dotar a la esperanza de confianza, la confianza en la no violencia. De ahí que destaque a varias figuras de la historia reciente como testimonio firme de lo que él sostiene:

<<El mensaje de Mandela, de un Martin Luther King encuentra toda su pertinencia en un mundo que ha sobrepasado la confrontación de las ideologías y el totalitarismo conquistador. Es un mensaje de esperanza relativo a la capacidad de las sociedades modernas para lograr la superación de los conflictos a través de una mutua comprensión y una atenta paciencia. Para conseguirlo, hay que basarse en los derechos, cuya violación, cualquiera que sea el autor, debe provocar nuestra indignación. No cabe transigir a estos derechos>>¹².

Por último, señalamos algunas cuestiones que a Hessel le parecen importantes superar y que son un lastre en la actualidad, y como alternativa propone una insurrección pacífica. Entre ellas señala que, el pensamiento productivista de Occidente, la cultura del <<siempre más>> nos lleva al desastre; que no ha desaparecido la amenaza del nazismo y la barbarie fascista en nuestras sociedades, y frente a esto propone <<Una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas que no propone otro horizonte a nuestra juventud que el consumo de masas, el desprecio hacia los más débiles y hacia la cultura, la amnesia generalizada y la competición a ultranza de todos contra todos>>¹³.

10 *Ibíd.* p. 35.

11 *Ibíd.* p. 39.

12 *Ibíd.* p. 43.

13 *Ibíd.* p. 45.

En nuestro país podemos detenernos, finalmente, en el movimiento *15 M* o *¡Democracia Real Ya! (DRY)*. Movimiento que viene a crear conciencia y llamar la atención sobre problemas reales y sangrantes en nuestra sociedad como son: los desahucios, la realidad de las personas inmigrantes, la situación de precariedad, la ley electoral, la precariedad laboral, etc., influenciado sobre todo por la revuelta en Grecia en 2008 y en las protestas y revoluciones del mundo árabe de 2010-2011.

Este movimiento *15M – DRY* se preocupó principalmente por el panorama político, económico y social que se vive en España. Destacaban sobre todo la indignación ante la corrupción de los políticos, grandes empresarios y banqueros. Declaraban que es posible una sociedad mejor y que era urgente construir un nuevo sistema basado en la sociedad civil que se sustentara en las siguientes bases:

<<- Las prioridades de toda sociedad avanzada han de ser la igualdad, el progreso, la solidaridad, el libre acceso a la cultura, la sostenibilidad ecológica y el desarrollo, el bienestar y la felicidad de las personas.

- Nosotros los desempleados, los mal remunerados, los subcontratados, los precarios, los jóvenes... queremos un cambio y un futuro digno. Estamos hartos de reformas antisociales, de que nos dejen en el paro, de que los bancos que han provocado la crisis nos suban las hipotecas o se queden con nuestras viviendas, de que nos impongan leyes que limitan nuestra libertad en beneficio de los poderosos.

- Acusamos a los poderes políticos y económicos de nuestra precaria situación y exigimos un cambio de rumbo>>¹⁴.

Se destaca en este movimiento, en sus diversas manifestaciones, un profundo pacifismo que les impide llevar al extremo sus acciones. De hecho, rechazan la violencia y reivindican una *cultura de la paz* basada en una *democracia asamblearia y participativa*, desde un espíritu utópico y proyectado hacia un futuro mejor.

En nuestro país recientemente también ha tomado protagonismo la PAH (Plataforma de Afectados por las Hipotecas). Éstos han conseguido movilizar a cientos de miles de ciudadanos ante la grave situación de los desahucios y han propiciado una ILP que ha sido trasladada al Congreso de los Diputados, con el fin de plantear una serie de mínimos necesarios para dignificar y resolver la difícil situación que están atravesando muchas familias en nuestro país, entre ellos: la dación en pago, la paralización de los desahucios y alquiler social o la aplicación retroactiva¹⁵.

Estas propuestas van encaminadas a reducir el poder de los grandes grupos financieros y bancarios que realmente dirigen y marcan las directrices políticas que se aplican en todo el mundo. Conscientes de que el poder no puede ser entregado o diferido cada cuatro años a una clase política cada vez más cautiva de las pautas que marcan los gurús del mercado, se pertrechan para indicarnos que la democracia es sostenible si se comparte la responsabilidad entre cada uno de los ciudadanos y se parte de la participación y la voz de cada uno de ellos.

14 Comunicado de prensa de <<Democracia real YA<< (17/05/2011).

15 http://www.afectadosporlahipoteca.com/wp-content/uploads/2012/01/ilp_dacic3b3n-en-pago-retroactiva_moratoria-de-desahucios_alquiler-social.pdf

En definitiva, iniciativas que, aún incipientes, ya son un germen de otra manera de hacer efectiva y real experiencias concretas de resolución de los problemas más acuciantes, dentro del marco democrático y de participación necesarias, para vislumbrar ese nuevo humanismo al que nos referiremos en el siguiente apartado.

3.- LA NECESIDAD DE UN NUEVO HUMANISMO PARA EL SIGLO XXI. NUEVO HORIZONTE UTÓPICO

En este último apartado, previo a las conclusiones, es necesario detenerse en el texto de la Directora General de la UNESCO, Irina Bokova, titulado *Un nuevo humanismo para el siglo XXI*, como una primera contribución a esta reflexión de un nuevo humanismo. Contenido de este texto es la adaptación de un discurso que la Directora General de la UNESCO pronunció en Milán (Italia), el 7 de octubre de 2010.

Nos recuerda Bokova que, sesenta y cinco años después de la creación de la UNESCO, esta idea fundacional es más pertinente que nunca y que <<*su aplicación debe ajustarse a las nuevas exigencias de la época. La mundialización ha acelerado el mestizaje de pueblos y culturas. El rápido desarrollo de la tecnología de la información ha multiplicado las posibilidades de acercamiento e interacción social, pero también ha exacerbado los malentendidos y las manifestaciones de descontento*>>¹⁶.

Es necesario un nuevo humanismo que sea más práctico que teórico, señala Bokova y que se centre en la búsqueda <<no sólo de valores -lo que también debe ser- sino que se oriente hacia la ejecución de programas específicos con resultados concretos>>¹⁷.

Recurre en este texto a la definición del filósofo italiano Giovanni Pico Della Mirándola (1463-1494) cuando elaboró el concepto central del humanismo en su célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de 1486:

<<¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera!¹⁸>>

Este nuevo humanismo nos exige, continúa Bokova, comprender, como aspecto fundamental del mensaje humanista, tener siempre en cuenta la dimensión colectiva de toda vida humana consumada. Este carácter comunitario de ser personas nos plantea la vinculación con los demás. De ahí que sea más fuerte, según la directora general, <<*lo que nos une que lo que nos separa (...) y que las culturas del mundo entero conforman una sola civilización humana*>>¹⁹

Este reto que nos plantea se sitúa, en primer lugar, <<*en redescubrir qué es lo que mejor puede unir a la Humanidad*>>²⁰. De ahí el recurso constante a la cultura

16 <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189775s.pdf>

17 A.c.

18

http://www.ciudadseva.com/textos/otros/discurso_sobre_la_dignidad_del_hombre.htm

19 <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189775s.pdf>

20 A.c.

como medio de unidad y de profundización de nuestra identidad. Debemos construir, según Bokova, <<una comunidad humana universal y duradera, basándonos en los valores fundamentales de la humanidad, primordialmente los recursos del espíritu>>²¹. Este es el reto del nuevo humanismo, en el que la UNESCO debe desempeñar una función rectora y en el que debemos contribuir cada uno desde su propia disciplina y desde su propia experiencia.

La construcción de una comunidad humana mundial, como también señala, pasa por garantizar el acceso a la educación de calidad para todos, el fomento de redes de cooperación científica, desarrollo y difusión de las tecnologías de la información para el intercambio de ideas, usar la cultura como herramienta para el acercamiento. En definitiva, conformar un ser humano plenamente realizado, que se materializa en: <<aquél que reconoce la coexistencia y la igualdad con todos los demás, por más lejos que estén, y que se esfuerza por hallar una manera de convivir con ellos>>²².

Este nuevo humanismo requiere:

- La participación de todo ser humano en nuestro destino común.
- Una mejor gestión de nuestro entorno natural.
- Apoyar el desarrollo de los países más pobres.
- Una nueva solidaridad.

Por último, nos advierte Bokova que no debemos caer en el escepticismo y, por lo tanto, adentrarnos en la construcción de la unidad que ya se aventura imprescindible, con estas palabras:

<< Este proyecto tal vez parezca utópico, pero la historia reciente también ha mostrado la fuerza dinámica del deseo de unidad (...) Debemos, sin embargo, aprovechar esta oportunidad y no rendirnos al escepticismo>>²³.

4. - CONCLUSIONES

Esta energía emergente se encauza en un utopismo realista que vincula precisamente realidad y futuro-esperanza. Un *utopismo realista* que parte de la necesidad de los excluidos o marginados de la sociedad del supuesto y ahora denostado *estado de bienestar* y que ve cómo la única alternativa es hacerse escuchar, hacerse notar, e indicar que su opinión, su palabra, su responsabilidad, tiene que formar parte en la toma de las grandes decisiones que determinan la propia vida en sociedad y a cada individuo.

Debemos recuperar ese espíritu que debemos, pero enriqueciéndolo desde nuestra propia perspectiva histórica y vital. No sólo se consuelan con criticar y proponer una sociedad distinta, me refiero a estos movimientos sociales, sino que parten de los hechos concretos y de ahí se atreven a demostrar que otro mundo es posible.

21 A.c.

22 <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189775s.pdf>

23 A.c.

La política no puede estar sólo en manos de los políticos, sino que debe de estar en todos y cada uno de los que conformamos esta realidad social que nos ha tocado vivir.

Confío en que estas protestas y manifestaciones hagan surgir un nuevo sujeto social y político en la esfera neoliberal y neoconservadora que estamos padeciendo y que haga cambiar el rumbo de esta civilización nos lleva inexorablemente al *suicidio colectivo*.

BIBLIOGRAFÍA

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Utopías e ilusiones naturales*, Ed. El viejo topo, España. 2007.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. Discurso sobre la dignidad del hombre.
http://www.ciudadseva.com/textos/otros/discurso_sobre_la_dignidad_del_hombre.htm

HESSEL, Stéphane, *¡Indígenas!*. Ed. Destino. Barcelona, 2011

ARTÍCULOS Y DOCUMENTOS CONSULTADOS:

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Sobre el Movimiento de Movimientos*,. Revista estudios de Juventud, 2007.
http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/mov.pdf

Declaración de la asamblea de los movimientos sociales en el foro social mundial.
<http://www.cubadebate.cu/especiales/2013/03/31/declaracion-de-la-asamblea-de-los-movimientos-sociales-en-el-foro-social-mundial>

Proposición de ley de regulación de la dación en pago, de paralización de los desahucios y de alquiler social.

http://www.afectadosporlahipototeca.com/wp-content/uploads/2012/01/ilp_dacic3b3n-en-pago-retroactiva_moratoria-de-desahucios_alquiler-social.pdf

BOKOVA, Irina, texto titulado *Un nuevo humanismo para el siglo XXI*, Milán. 2010
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189775s.pdf>

REPRESENTACIÓN Y DEMOCRACIA. HACIA UNA SUPERACIÓN DE LA IDEA PRIVATISTA DE REPRESENTATIVIDAD

JOSÉ MARÍA CARABANTE

Prof. Dr. de Filosofía del Derecho. C.U. Villanueva (UCM).

I. INTRODUCCIÓN

La corriente de especialización científico técnica ha terminado también afectando a la filosofía y, en concreto, a la filosofía política. Esta disciplina no ha tenido gran predicamento, ni entre los cultivadores de una filosofía de corte más especulativo, ni entre quienes, tal vez sobre bases más superficiales, se han dedicado a lo que se ha dado en llamar ciencia política, orientada a estudios empíricos y descriptivos. En uno y en otro caso, se ha generalizado una alergia hacia la filosofía práctica, bien por pensar que no es filosofía, bien por considerar que no es ciencia. No estará de más, pues, que empiece reivindicando tanto el carácter filosófico de la filosofía política como su naturaleza política, sin que ello implique caer en la obviedad, pues no lo es en una situación como la de hoy aludir a su trasfondo ontológico ni tampoco a su necesaria conexión con la experiencia.

En esta comunicación me quiero referir a un fenómeno que, en el marco de la crisis económica, ha adquirido desgraciadamente mayor relevancia: la crisis de representatividad de los sistemas democráticos. Trataré de abordar este problema desde la reflexión filosófica; en concreto delimitaré primero el concepto moderno de representación política; en segundo término indicaré por qué este concepto resulta insuficiente y, en tercer lugar, haciendo referencia a la representación existencial y trascendental de Eric Voegelin, propondré algunas sugerencias para construir una alternativa.

II. LA PERSPECTIVA DE LA TEORÍA POLÍTICA

Los teóricos de la representación coinciden en afirmar que, aunque en la actualidad es un dogma democrático indiscutible, representación no es lo mismo que democracia¹. Sólo con las revoluciones liberales los sistemas representativos se

¹ Así lo reconoce, por ejemplo, la teórica más importante de la representación, H. Pitkin. Cfr. H. F. PITKIN, *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 2. La misma idea aparece en B. MANIN, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 11.

convirtieron en un instrumento indirecto necesario para posibilitar la participación en sociedades más numerosas que las polis griegas, de democracia directa. Pero a nadie se le escapa que si esto fuera así, el fin de los sistemas actuales de representación habría llegado, ya que las tecnologías de la información hacen posible ya hoy la convocatoria virtual de la ciudadanía en lo que podría denominarse un ágora cibernético.

Pero si no es la imposibilidad material lo que justifica la representación, ¿cuáles son las razones de esta institución? No existe una única respuesta. Hobbes considera que la representación es una forma de lograr unidad social, decidiendo la salida del estado de naturaleza y el inicio de la vida civil. La teoría hobbesiana es importante a nuestros propósitos, ya que con independencia de sus postulados, abre una forma de entender la política que busca instaurar o recomponer lazos sociales, si bien de una forma artificial². En otros casos, la representación se enlaza con la racionalización, en la medida en que esta forma de ejercicio político permite destilar sensata y racionalmente determinados intereses que de otro modo estarían sometidos a expresiones pasionales y sentimentales³.

Con independencia de todo ello, me gustaría resaltar el fondo individualista que, aunque no pueda decirse que está explícitamente en los autores modernos, aparece de forma latente en la mayoría de ellos. Creo, de hecho, que el peso del individualismo con la necesidad de cohesionar las acciones en un todo armónico y unitario es lo que explica las contradicciones de las teorías modernas de la representación. La posibilidad de elegir representantes nace de la propia estructura de la sociedad moderna, que diferencia lo público de lo privado. La ideología liberal ha de ser consecuente con esta diferenciación de espacios, puesto que al apreciar el ámbito privado, exige que la representación se lleve a cabo como un ejercicio profesionalizado que garantiza la acumulación privada de capital sin riesgos ni sobresaltos. Esta es la interpretación, por ejemplo, que late en la ya célebre distinción entre la libertad de los antiguos y de los modernos de Constant. A esta óptica la he calificado de privatista.

Reflexionar sobre el origen de los sistemas representativos es importante si se tiene en cuenta que en la actualidad se mantiene el mismo modelo, aunque ahora hay que contar con un factor de complejidad añadido, que son los partidos. Su institucionalización, por cierto, dará lugar a situaciones paradójicas. De un lado, se prohíbe en casi todas las constituciones el mandato imperativo, es decir, el representante no está obligado por las indicaciones del representado y además no representa a quien le elige sino al conjunto del pueblo; sin embargo, no es descabellado afirmar que se halla sometido al mandato imperativo del partido. Los partidos añaden, pues, un elemento distorsionante a la relación.

2 Al hilo de esta idea, las actuales democracias también buscan medios para asegurar, en palabras de Habermas, que la “solidaridad social no se rompa”. Esto explica el nuevo interés por el fenómeno religioso, del que nos hemos ocupado en J. M. CARABANTE, “Jürgen Habermas y el uso estratégico de las creencias religiosas”, *Cuadernos de pensamiento político*, 34 (2012).

3 Es la concepción, por ejemplo, que domina en los constitucionalistas americanos.

La modernidad termina definitivamente con esa idea tradicional –e incluso intuitiva- que la vincula con la intermediación. El representante no es en modo alguno ya un intermediario y no lo es por razones de fondo. A mi juicio, el concepto moderno de representación pivota sobre dos principios: el de inmanencia y el de autorreferencialidad. Estos principios provocan el vaciamiento de la relación representativa y su comprensión meramente formal, no normativa, causando a largo plazo la crisis que afecta al sistema. Veamos brevemente algo sobre estos dos principios.

EL PRINCIPIO DE INMANENCIA.

Según una estudiosa del concepto de representación, Hanna Pitkin el término tal y como lo estamos entendiendo es relativamente tardío⁴; ¿cuál es la razón de que los primeros parlamentos y asambleas, nacidos en el mundo medieval, no fueran representativos en sentido moderno? No hay duda de que también en ellos se asistía a una representación, pero existía una diferencia fundamental. Quienes acudían a la celebración de los parlamentos eran intermediarios, vinculados imperativamente a sus representantes, por quienes actuaban o a quienes suplían. Se trataba entonces de una relación triangular, pues la representación tenía lugar “ante alguien”. Asimismo era una representación *ad extra*, como afirma Sartori, ya que el parlamento donde se reunían representantes y monarca no era propiamente un órgano del estado, personificado sólo en la figura del rey.

En la modernidad termina la intermediación. La vinculación representativa tiene que cambiar toda vez que en los estados modernos el parlamento se convierte no en un órgano ante el soberano, sino precisamente en un órgano soberano. Es en este sentido en el que hay que comprender el calificativo de inmanencia; ya no se refiere la representación a una articulación con tres vértices y externa; no se representa ante nadie y por tanto no comunica, no hay propiamente un quién ante el que representar⁵.

EL PRINCIPIO DE AUTORREFERENCIALIDAD

Estrechamente vinculada con la inmanencia y consecuencia de ella, aparece la autorreferencialidad. La dirección de la relación representativa, al no dirigirse *ad extra*, vuelve sobre sí misma: en efecto, el pueblo es el representado y, si son justos los términos, elige a representantes que operan en un marco parlamentario que ostenta la representación del propio pueblo. Al no poder abrirse *ad extra*, a falta del tercero, la representación se reconfigura *ad intra*, remitiendo al representado de nuevo.

Estas dos características decidirán como veremos el vaciamiento de la representación, su pérdida de relevancia material, asegurando el predominio de una relación simplemente formal y vacía, deficitaria precisamente en cuanto representación.

4 Cfr. H. F. PITKIN, *o. c.*, p. 283.

5 Cfr. G. SARTORI, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 2002, p. 263-264.

Según Sartori las formas contemporáneas de representación resisten tres niveles de análisis. Se puede enjuiciar, así, la representación desde el prisma jurídico-privado, como una relación entre un individuo y otro, como hemos visto. En segundo lugar, se puede analizar desde el prisma sociológico, fijándonos en la relación de semejanza entre los implicados. En tercer lugar, puede estudiarse desde el punto de vista de la responsabilidad, bajo el cual gobierno representativo equivale a gobierno responsable⁶.

En las sociedades contemporáneas se han erosionado estos tres sentidos de representación. En lo relativo a la relación personal, la mediación obligada de los partidos ha supuesto una ruptura importante; además, la confianza, una virtud que debería inspirar las elecciones, ya no es una coordinada moral en el ámbito de la política práctica. Desde el prisma sociológico, ha perjudicado sobre todo la profesionalización de la política: se siente que el político profesional no se asemeja existencialmente a la masa de sus votantes. Tampoco puede sostenerse que los representantes hayan sido proclives a asumir sus responsabilidades.

Hasta ahora hemos tenido en cuenta sobre todo la mirada del teórico de la política. ¿Nos puede decir algo la filosofía sobre el problema de la representación? Este tema posee a mi juicio un trasfondo ontológico innegable. Por un lado, la pérdida de relevancia de la metafísica o su anunciada muerte determinó en primer lugar la imposibilidad del saber metafísico y, más tarde, la disolución de la ontología en una constelación de opiniones privadas. Justamente con ello se modificó sustancialmente la perspectiva sobre la política, cuya naturaleza había sido, en efecto, la de la verosimilitud y el ajuste (la praxis en sentido clásico). La formalización del espacio público no vino tanto a proponer unas convicciones universales cuanto a vaciarlo de lo discutible, justamente el objeto propio de la política.

III. EN BUSCA DE ALTERNATIVAS

La pregunta que hoy nos deberíamos hacer es si puede recuperarse una noción distinta, más sustantiva y normativa, de representación en un contexto como el actual. Me gustaría a este respecto y como parte final de mi intervención, enriquecer el debate sobre los tipos de representación con la teoría de Eric Voegelin. Éste, un autor poco conocido en España, escapa tanto a los prejuicios de los filósofos como a los de los científicos de la política: es un convencido filósofo político y se precia de serlo. Así pues resulta pertinente su opinión por lo que dije al principio. Voegelin reconfigura desde un punto de vista existencial y trascendental la representación y, por tanto, la dota de un contenido normativo; amplía su espectro más allá de las fronteras profesionalizadas de los partidos y, por último, propone un modelo político que, sin renunciar a la ontología, es compatible con los contextos actuales. Brevemente me gustaría tratar cada uno de estos extremos

La representación constituye para este autor el tema principal de la teoría o filosofía política ya que es el instrumento que articula la existencia de las

⁶ *Ibid.*, p. 257.

sociedades⁷. Es la forma por medio de la cual una sociedad política cobra existencia para actuar en la historia, de modo que ofrece un análisis más rico y amplio que el liberal y sobre todo de corte más filosófico.

Distingue además dos tipos de representación⁸. En primer lugar, la representación inmanente y existencial que hace referencia a la necesidad que tiene cualquier complejo social de personificarse para operar. Toda sociedad ha de contar con un representante que posee la facultad de actuar por ella, si bien este tipo de representación es interna: así el emperador fue el representante, como lo fue el rey o monarca o las instituciones parlamentarias en las sociedades occidentales.

Pero no se detiene ahí, ya que vincula la representación existencial con el complejo axiológico-cultural de cada sociedad. A su juicio la representación ha de asociarse a una verdad, de modo que el representante aparece como la realización de esa idea o verdad. Esto no implica obviar la complejidad de la sociedad democrática, puesto que no se especifica qué verdad se debe representar; asimismo, consciente de la naturaleza de la política, advierte que el representante de la verdad es quien debe intentar convencer e implicar a la ciudadanía de la misma, mediante la persuasión y la retórica, no mediante la imposición.

Esta alusión a la verdad nutre a la representación de un sentido y de un valor, frente al formalismo de las nociones de hoy, hasta el punto de que la relación puede generar confianza y también responsabilidad. Sin embargo, la representación existencial, tal y como vimos en el caso del liberalismo, se queda exclusivamente en problemas de representación interna. Según Voegelin, el complejo simbólico de una sociedad siempre remite a algo que está más allá de ella misma, a algo trascendente⁹.

¿Qué es propiamente esta representación trascendental que aparece como complemento de la existencial? Responder a esta pregunta exigiría una mayor profundización en la obra de este pensador, tema en el que estoy trabajando pero que excede el marco de esta comunicación.

Sucintamente, podríamos señalar que apunta a la existencia de un orden de lo real (dividido en inmanencia y trascendencia) y a un concepto unívoco de verdad. Puede ser que el hombre no aprehenda jamás esa verdad y a lo sumo se aproxime. Las diversas concreciones históricas de esa aproximación se sustancian en las sociedades que, por ello, son símbolos que representan un orden que las trasciende, remitiendo a algo distinto de ellas. Lo importante a los efectos de nuestra comunicación es subrayar cómo esa verdad trascendente conforma el criterio normativo con el que enjuiciar la representación inmanente. En resumidas cuentas, la representación se triangula de nuevo: de un lado el elector, de otro el representante y en el vértice más alto la sustancia normativa que da sentido y explica la representación.

La obra de Voegelin permitiría superar el monopolio partidista y la deriva burocrática y estatalizada de la representación. Si la representación está vinculada

7 Cfr. E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 14.

8 *Ibid.*, p. 97.

9 *Ibid.*, p. 71.

con la verdad, ésta no está por definición en manos de unos cuantos. La teoría política se convierte así en una teoría de la historia en la que la verdad trascendente va concretándose, nunca de un modo definitivo, en diversas sociedades. En las nuevas concreciones de la verdad trascendente trabajan también los filósofos y no exclusivamente los políticos profesionales. Tarea de quien descubre lo que Voegelin llama un nuevo nivel de verdad es persuadir, convencer y estimular para su establecimiento. Se trata de una perspectiva histórica que percibe el movimiento social como resultado de la lucha persuasiva entre verdades competitivas.

La verdad trascendente que propone Voegelin es, en esencia, una verdad con forma política y, por tanto, está sometida a discusión. Precisamente su carácter trascendente es lo que determina su estatus político-práctico: se trata de algo que hay que descubrir, siempre de forma tentativa, aproximada, adquiriendo nuevas concreciones que más que precisas resultan verosímiles. Sin embargo, son también razonables, es decir, susceptibles de argumentación, opuestas al dogma de lo irracional y a la exactitud de lo fáctico. Una verdad pues naturalmente política que, pese a sustraerse a la identificación completa, alienta el uso del diálogo, la persuasión y la posibilidad de la concordia, enriqueciendo la praxis política.

A modo de conclusión podría decirse que la representación en su sentido liberal está condenada al vacío formal y por tanto a causar problemas de legitimidad política y de desconfianza en su configuración jurídica desmoralizada. Sin embargo, los presupuestos en los que se asienta no responden solo a un diseño institucional, sino a una determinada visión metafísica que apoya la separación de lo público y lo privado. Solo revelando lo artificial de esta estructura puede hacerse frente a la crisis de la representación. La alusión a la obra de Voegelin no trata de aportar una solución definitiva, sino sólo sugerir un camino que permita dotar de sentido a este mecanismo institucional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARABANTE, J. M., "Jürgen Habermas y el uso estratégico de las creencias religiosas", *Cuadernos de Pensamiento Político*, 34 (2012).
- MANIN, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998.
- PITKIN, H. F., *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- SARTORI, G., *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 2002.
- SCHMITT, C., *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000.
- VOEGELIN, E., *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006.

LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE BIENESTAR EN UN MUNDO GLOBALIZADO

MANUEL ÁNGEL GÁMEZ GARCÍA

¿Es posible jugar un partido en el cual las reglas de juego son distintas a las que utiliza el árbitro en el terreno de juego? ¿Cómo es posible que hayamos llegado a un “juego” en el cual el árbitro se esconde en una realidad virtual? ¿Cómo es posible que eso que llamamos economía virtual domine sobre la economía productiva? ¿Y qué consecuencias tiene sobre esa parte de las reglas de juego que durante el siglo XX y lo que llevamos del XXI llamamos “Estado de Bienestar”? Este juego comenzó hace más de dos siglos, pero con otras reglas.

La obtención de una sociedad de Bienestar hunde sus raíces en el siglo XVIII, con los postulados de la Ilustración. Según estos, había que partir de la dignidad del ser humano. Pero la Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX arrinconó esta premisa. Provocó grandes bolsas de miseria en el seno de las autoconsideradas sociedades de progreso¹. A esto se le llamó “La cuestión social”. La solución de esta “cuestión” fue abordada desde distintas perspectivas: desde la Iglesia católica², hasta planteamientos políticos que iban del liberalismo al socialismo. Este socialismo, en la versión hoy denominada comunismo, iba de la mano de las luchas sindicales y obreras, y exigía a los Estados nacionales un conjunto de derechos laborales y sociales, como por ejemplo la limitación horaria de la jornada laboral. Se estaba fraguando con ello el concepto de “Estado de Bienestar”.

El concepto de “Estado de Bienestar” halla su origen en la exigencia de derechos sociales, como el derecho al empleo, al salario justo, la vivienda, la salud, la cultura. Este tipo de derechos establece condiciones laborales y de vida en igualdad para todos. Refleja reivindicaciones y objetivos de las luchas del

1 GÁMEZ GARCÍA et al.: *El siglo XVIII. Un Estudio* multidisciplinar, Madrid, Culturalibros, 2010, pp. 49-56.

2 La Encíclica *Rerum novarum* de 1891 (que denuncia la situación angustiosa en que vivía el proletariado, la lucha entre ricos y pobres); la Encíclica *Pacem in terris* de 1963, proclamando que el ser humano tiene derechos y deberes universales, inviolables que no pueden renunciarse bajo ningún concepto; y, la Encíclica *Laborem exercens* de 1981, escrita por Juan Pablo II en relación al ámbito laboral, el derecho al trabajo, la promoción de políticas de empleo para jóvenes, mujeres con cargas familiares, minusválidos, emigrantes y trabajadores agrícolas.

movimiento obrero, y requiere una política activa de los poderes públicos encaminada a garantizar su ejercicio³.

Según González Rabanal, el núcleo duro -lo fundamental- que constituye la concepción de "Estado de Bienestar" incluye: "a) Un sistema de Seguridad Social universal, b) Un sistema de cobertura para situaciones de necesidad derivadas del desempleo, la jubilación o la incapacidad, c) Un sistema de educación universal gratuita, d) Un sistema de garantía de renta mínima a todos los ciudadanos, que evite la pobreza"⁴.

En el contexto histórico de reivindicación de estos derechos sociales, el Estado prusiano gestionado por Bismarck planteó la necesidad de dar cobertura a algunos derechos sociales básicos, para evitar el crecimiento del apoyo al comunismo en el seno de la clase obrera⁵. En este modelo -aplicado en Alemania, Austria, Francia, Bélgica u Holanda, la cobertura de los servicios del Estado se fija en base al desempeño de un trabajo y el pago de un seguro social.

Asimismo, González Rabanal⁶ considera que el verdadero origen del Estado de Bienestar se halla en el primer Informe propuesto por el británico Beveridge en 1942, para proteger a la población de toda clase de contingencia. Dicho Informe propugnaba eliminar lo que Beveridge llama los cinco males que afectaban a muchos ciudadanos: miseria, enfermedad, ignorancia, desamparo y desempleo. Para ello, los ciudadanos en edad laboral deberían pagar tasas sociales semanales, con el objetivo de establecer diversas prestaciones en determinadas situaciones como el estado de enfermedad, desempleo o jubilación. Beveridge argumentaba que si el Estado asumía los gastos de estas contingencias, la industria nacional se beneficiaría de un aumento de la productividad. Tras la II Guerra Mundial, Attlee, que había ganado las elecciones a Churchill, anunció la puesta en marcha del Estado de Bienestar, tal y como había sido definido por Beveridge en su primer Informe. Además, el economista Keynes, aconsejó que el Estado no se quedara en el rol de garante externo, sino que gestionara por sí mismo aquello que el mercado no proveía. Keynes postulaba fundamentalmente que el Estado debía intervenir activamente en la economía y la sociedad, con vistas a complementar el funcionamiento del mercado, garantizando un mínimo de bienestar básico a toda la sociedad.

Paralelamente a la puesta en marcha del primer Informe de Beveridge por parte de Attlee, en el seno de la O.N.U. se estaba elaborando la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). En ella, los artículos 25 y 26 están

3 GÁMEZ GARCÍA et al.: *Tiempo de Filosofía*, Rute (Córdoba), Fuente Clara, 2012, p. 61.

4 M. C. GONZÁLEZ RABANAL, "La necesidad de repensar el Estado de Bienestar". Revista del Ministerio de Trabajo. Estudios sobre consumo, 31 (2001) 15-36, p 17.

5 La expresión "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo." es utilizada por Marx y Engels en su obra *El Manifiesto Comunista* para mostrar el miedo que el avance del comunismo siembra entre los gobernantes burgueses.

6 M.C. GONZÁLEZ RABANAL, *op. cit.*, p. 18.

considerados de forma específica una alusión⁷ a las coberturas del Estado de Bienestar.

Tras el final de la II Guerra Mundial, el mundo quedó dividido en dos bloques: capitalista y comunista. En el bloque capitalista se fueron desarrollando distintas concepciones del Estado de Bienestar, desde la centroeuropea, basada en los planteamientos de Bismarck hasta la anglosajona, basada en los planteamientos de Beveridge. Por su parte, los países nórdicos, como Suecia, Dinamarca, Finlandia y Noruega, desarrollaron su propio modelo. Éste modelo establecía una cobertura estatal lo más amplia posible, aunque en el ámbito de la economía capitalista de mercado. Para ello, los participantes en el sistema productivo debían soportar un alto nivel impositivo a cambio de una alta cobertura del riesgo social: pobreza, educación, sanidad, desempleo.

Finalmente, los países del sur de Europa fueron también incorporando en sus sistemas económicos y en su normativa elementos del Estado de Bienestar. En países como España, la implantación de estos elementos no terminó de hacerse hasta ya avanzada la década de los ochenta, cuando se aprueba (1986) la Ley sobre la cobertura sanitaria universal.

Pero en noviembre de 1989 todo lo que aparentaba ser irreversible -como la garantía de los derechos sociales en el contexto de Europa occidental- empezó a cambiar. La caída del Muro de Berlín se produjo en un sentido físico y, aún más, político y económico. Sólo dos años después, en diciembre de 1991, se desintegraba la U.R.S.S. y se iniciaba una nueva era política y económica en el conjunto del planeta: la globalización actual. Esta nueva era se caracteriza por una total flexibilidad en las reglas del juego mundial de la economía. Se suele decir que la globalización se ha dado desde la antigüedad, pero nunca a niveles tan mundializados. A finales de la década de los ochenta y principios de la década de los noventa hubo un cambio histórico radical en la humanidad: la liberalización mundial del tráfico de capitales y la irrupción de la economía virtual, si bien según Krugman, premio nobel de economía, esta liberalización había comenzado ya en la década de los setenta.

La economía virtual constituye un determinado tipo de economía financiera de carácter especulativo que desarrolla su actividad sólo en el ámbito de las operaciones de mercado que se llevan a cabo a nivel del mundo virtual creado por

⁷ *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (aprobada el 10 de diciembre de 1948): "Artículo 25.- 1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad. 2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencias especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social. ARTÍCULO 26.- 1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos. ..."

internet. Estas transacciones no necesariamente tienen una correlación en la producción de enseres materiales -economía real-. Sin embargo, estas transacciones virtuales establecen las condiciones y el desarrollo de la economía productiva.

Por su parte, la liberalización del tráfico de capitales utiliza, por un lado, un vehículo rápido y eficaz para poder operar a nivel de todo el planeta: la red virtual financiera. Por otro lado, dispone de un sistema político mundializado que da cobertura al escenario económico con una base también mundial: el liberalismo. Según González Rabanal, la globalización actual no es una situación nueva, "sino más bien una particular suerte de capitalismo, de expansión de las relaciones capitalistas tanto en extensión geográfica como en calado"⁸. Así, las grandes multinacionales se han convertido en grandes protagonistas de la economía productiva mundial. Sin embargo, la actual globalización se desarrolla tanto o más en el ámbito virtual, en internet. En este último ámbito se realizan hoy en día las grandes operaciones del capital, se pone el precio mundial a los productos de primera necesidad para el consumo humano mundial y se indica el valor de mercado de la deuda externa de todos los países. Y los encargados de poner esos precios se conocen con el nombre de "los mercados", para no llamarlos especuladores, los cuales han existido probablemente desde que apareció el comercio. Pero ahora la estrategia consiste en que los precios son virtuales y, por tanto, pueden ser virtualmente modificados. Esta modificación no tiene necesariamente que depender de la economía productiva. Se pueden ir creando "burbujas financieras", es decir, actuaciones comerciales virtuales en las cuales se van modificando los precios de los productos. Como consecuencia de ello, para los grandes inversores puede ser más rentable, aunque a la vez más arriesgado, operar en la economía virtual y dejar de lado la economía productiva real.

Al mismo tiempo, el contexto mundial es un contexto sin fronteras también para las transacciones de la economía productiva real, aunque en menor grado. Siguen pagándose aranceles, pero son muchos más los productos para el consumo humano que circulan por el mundo. Y esta circulación se produce a gran velocidad y mejor precio de coste empresarial. Además, se dan múltiples acuerdos bilaterales, regionales, etc., donde no se pagan aranceles (Unión Europea, Tratado de Libre Comercio entre EE.UU. y Canadá, etc.).

Junto a la liberalización absoluta del mercado financiero mundial, a la expansión del comercio y del transporte mundial, al avance y uso de las tecnologías de la comunicación, cabe también resaltar otros dos factores que determinan la globalización actual: las migraciones masivas de la población humana y la emergencia en la esfera económica mundial de un productor masivo a precios muy bajos: China (que en la práctica funciona como una multinacional muy peculiar y monopolizadora). Los autores de la obra *Hay alternativas* sostienen que la globalización actual no es otra cosa que el triunfo del capitalismo a escala mundial, la implantación a escala planetaria de un modelo económico donde las

8 M. C. GONZÁLEZ RABANAL, "Luces y sombras de la globalización. El futuro de los sistemas de bienestar". Revista del Ministerio de Trabajo. Estudios sobre consumo. 61. (2002): 53-62, p 73.

leyes nacionales se supeditan a las leyes de los mercados. ¿Qué garantías quedan entonces para el mantenimiento del modelo del Estado de Bienestar, un modelo que se desarrollaba en sociedades estatales?

Según González Rabanal⁹, la extensión de la globalización actual ha tenido muy diversos efectos (de carácter redistributivo, económico, social, institucional y político) sobre la ciudadanía. Los cambios de carácter redistributivo aluden a que el capital se ha desplazado con mayor rapidez a los entornos de mayor beneficio y seguridad financiera, dejando sin la suficiente cobertura financiera a amplias zonas no sólo del tercer mundo sino a zonas del primer mundo menos atractivas en el aspecto económico. Los cambios de carácter económico afectan principalmente a que la producción a escala nacional carece de valor de mercado; las empresas multinacionales mueven sus productos por el mundo o los fabrican a lo largo y ancho del mismo en condiciones de difícil competencia para las pequeñas empresas. Asimismo, las producciones a menor precio y gran escala se exportan a todo el planeta, generando un alto desempleo en el llamado primer mundo. Los efectos de carácter social en el primer mundo vienen marcados por una mentalidad consumista insaciable -sobre todo en el ámbito tecnológico- difícilmente compatible con altas tasas de desempleo. Los efectos de carácter institucional vienen referidos básicamente a la dificultad de los poderes públicos para la recaudación de impuestos, pues la producción multinacional y/o a gran escala se desarrolla a niveles transfronterizos difícilmente regulables a nivel nacional-estatal. Y, finalmente, los efectos de carácter político, ante la inviabilidad de los Estados autárquicos y la debilidad de los gobiernos estatales.

El proyecto del Estado de Bienestar ha constituido un gran esfuerzo político e institucional de las sociedades democráticas contemporáneas para llevar a cabo el cumplimiento de los derechos sociales de la ciudadanía. Para González Rabanal¹⁰, el Estado de Bienestar “constituye la clave del entendimiento entre capitalismo y democracia”. De hecho, este proyecto contaba con el apoyo de las clases medias y trabajadoras y con la aceptación de las élites empresariales de carácter nacional-estatal. Ese modelo era viable en un contexto de sociedad de bienestar, es decir, de la sociedad occidental derivada del crecimiento económico posterior a la II Guerra Mundial. El período conocido como la Guerra Fría fue un período de paz interna en las sociedades europeas, lo que permitió su desarrollo en muy distintos ámbitos. Pero en este período, que terminó con los acontecimientos políticos ya referidos de comienzos de la década de los noventa del pasado siglo XX, las leyes y la economía aún tenían un elevado carácter nacional en la Europa occidental. Ahora el mundo ha cambiado, la sociedad ha cambiado, los valores han cambiado, las condiciones del escenario social, nacional, internacional, mundial, han cambiado. El Estado de Bienestar estaba diseñado para contextos geográficos limitados y controlables desde el correspondiente Estado. El dinero atravesaba con relativa dificultad las fronteras nacionales, se consideraba delito de evasión de capitales. Ahora el dinero circula legal y libremente por el mundo. Esta nueva situación afecta

⁹ *Ibid.*, pp. 77-84.

¹⁰ M. C. GONZÁLEZ RABANAL, M.C.: “La necesidad ...op.cit., p 17.

directamente al modelo de Bienestar “tradicional”: resquebraja la base de su financiación, que eran las cotizaciones en base a los ingresos de empresarios y trabajadores a escala “nacional”. A ello hay que añadir el aumento del desempleo y del porcentaje de población envejecida y, por tanto, jubilada, en la Europa occidental, lo cual es sinónimo de menos ingresos y más gastos estatales. Es en este contexto en el cual se habla en la actualidad de la crisis -e incluso de la quiebra- del modelo de Estado de Bienestar.

Esta situación puede no ser coyuntural sino estructural¹¹. El VII Informe sobre la pobreza de Cáritas (septiembre de 2012) señala que el fenómeno relativo a la carencia de coberturas sociales básicas, como la alimentación o la sanidad, se está volviendo cada año más estable en un porcentaje cada vez mayor de la población española. Cada vez hay menos población que puede contribuir a financiar servicios públicos y, a la vez, más población que los necesita.

González Rabanal¹² sostiene que hay tres posibles maneras de reformar el Estado de Bienestar para evitar que su crisis se convierta en quiebra definitiva: la obtención de más ingresos, la redistribución intrapresupuestaria de recursos, y la mejora de la eficiencia del gasto social. Probablemente la primera de ellas sea inviable debido al modelo de sociedad globalizada y neoliberal en la que vivimos.

Pero queda aún un elemento clave: los valores sociales y morales de nuestra sociedad actual. En una sociedad donde el mercado no tiene fronteras cabe analizar los valores imperantes. Esos valores tienen un nombre público: la competitividad (de las multinacionales). Se identifica la competitividad como la única forma posible de eficiencia; se potencia que hay que dejar que el mercado se auto regule sin intervención normativa para las grandes empresas, que consiguen excepciones legales¹³ para desarrollar sus actividades. Al mismo tiempo, se transmite la sensación de que no hay alternativas. Y esto último cala en la mentalidad de los ciudadanos: se han de bajar los impuestos porque así aumentará la inversión privada y, con ello, el número de puestos de trabajo. Asimismo, se “demoniza” la gestión público-estatal por su supuesta ineficiencia; se venden al sector privado empresas tradicionalmente públicas y de carácter estratégico (comunicaciones o transportes) con el argumento de la competitividad. (la cual en la escena mundial funciona de modo parecido a un oligopolio). Además, de modo paradójico, las leyes siguen haciéndose como si el escenario no hubiera

11 CÁRITAS ESPAÑOLA, VII Informe del Observatorio de la Realidad Social. Equipo de ESTUDIOS. (Septiembre de 2012), p. 6.

12 M. C. GONZÁLEZ RABANAL, “La necesidad de ...op.cit., pp. 26-28.

13 Podría ser el caso de Eurovegas, conocido también como EuroVegas Madrid o Europa Vegas, complejo de ocio, que se ubicará en Alcorcón (Madrid). Europa Vegas está explotado por la compañía estadounidense Las Vegas Sands. Desde la Plataforma Eurovegas No, sostienen que el complejo irá acompañado de precariedad y falta de derechos laborales, llegando incluso a obviar el Estatuto de los Trabajadores. También aseguran que Eurovegas incidirá negativamente en la economía española por su posible condición de paraíso fiscal convirtiéndose en un cauce para el blanqueo de capitales. Asimismo, se harán excepciones a la normativa sanitaria de España en asuntos como la regulación para fumar en locales públicos cerrados.

cambiado¹⁴: las reformas de los Estatutos de Autonomía en España tienen menos de diez años y acentúan su énfasis en los derechos sociales¹⁵ y la protección basada en el modelo del Estado de Bienestar. Pero ninguna de estas leyes implementa los mecanismos posibles para una financiación realista.

Los valores que hicieron posible el Estado de Bienestar en sus distintas aplicaciones se sustentaban en la igualdad social y en la solidaridad. Probablemente esos valores han saltado por los aires en la actualidad. Y volver atrás en la historia es negar que la flecha del tiempo sólo tiene un sentido.

Es harto atrevido dar soluciones realistas a la crisis del Estado de Bienestar. Pero sí es realista reconocer la dificultad de supervivencia de modelos nacionales de bienestar en el contexto de globalización mundial que estamos. Los responsables políticos deberían reconocer no ya la dificultad del sostenimiento del modelo -eso ya lo hacen- sino también aportar planteamientos creativos para implementar su financiación. Estos planteamientos no deberían basarse en la supresión de servicios, en detrimento de los sectores más desfavorecidos. Asimismo, no sólo los gobernantes sino sobre todo los ciudadanos deberíamos comenzar a practicar unos valores que entiendan la eficiencia como algo más que el resultado exclusivo de la competitividad sin fronteras. Estos valores se llaman cooperación, transparencia y responsabilidad. Y no tienen por qué ser incompatibles con el desarrollo económico de nuestra sociedad. Así, por ejemplo, por mucho que los gobernantes digan públicamente que apoyan a las pequeñas y medianas empresas de nuestro entorno, de nada servirá si nosotros no consumimos sus productos aún a precios más altos que los procedentes de otros lugares. No se trata de fomentar la autarquía ni el nacionalismo económico pero sí la economía productiva real y el desarrollo de la propia economía. En el trasfondo estamos hablando de un valor determinante: la solidaridad. Ésta es la base de la cooperación y del modelo de Bienestar social.

La sociedad está en constante cambio, "Hay alternativas", hay movimientos sociales reivindicativos como el llamado "movimiento 15-M", hay asociaciones como Cáritas y Cruz Roja -entre otras-, cuyos voluntarios dedican su tiempo a ayudar a los más necesitados y que se financian en parte por donaciones privadas de ciudadanos particulares.

Si no cambian los valores de los ciudadanos que formamos la sociedad actual, el modelo de protección social que hemos conocido está herido de muerte. Si en una democracia todos somos políticos en distinto grado, practiquemos como ciudadanos los valores que pedimos para los gobernantes. La sociedad global ya ha cambiado, la sociedad "nacional" aún no. La sociedad necesita de la colaboración altruista de muchos de sus ciudadanos, pero el modelo de una sociedad de Bienestar necesita de un sistema regulado y viable de protección social. Como dice

14 La Constitución Española actual es de 1978, pero algunos de los actuales Estatutos de Autonomía, como los de Castilla y León y Andalucía son de 2007.

15 Estatuto de Autonomía de Castilla y León: artículos 13. y 14. Estatuto de Autonomía de Andalucía: artículos 18., 21., 22. y 23.

José Luis Sampedro en su obra *El mercado y la globalización: "Otro mundo es posible"*¹⁶, "Otro mundo es necesario"¹⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- CÁRITAS ESPAÑOLA, *VII Informe del Observatorio de la Realidad Social*. Equipo de ESTUDIOS. (Septiembre de 2012).
- COMISIÓN EUROPEA, *Libro Verde sobre "Los Servicios de Interés General"*, Mayo 2002.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos.
- DE DIEGO, E.: *Crisis planetaria*. Madrid, Rambla, 2008.
- DEL RÍO, E.: "Valores y contradicciones de nuestro modelo cultural". *Revista de Estudios sociales y de sociología aplicada*. Enero-marzo 2012. Nº 64.
- Constitución Española de 1978.
- Estatuto de Autonomía de Andalucía (2007).
- Estatuto de Autonomía de Castilla y León (2007).
- GÁMEZ GARCÍA et al.: *El siglo XVIII. Un Estudio* multidisciplinar, Madrid, Culturalibros, 2010.
- GÁMEZ GARCÍA, M.A.: *Tiempo de Filosofía*. Rute (Córdoba), Fuente Clara, 2012.
- GONZÁLEZ RABANAL, M.C.: "La necesidad de repensar el Estado de Bienestar". *Revista del Ministerio de Trabajo. Estudios sobre consumo*, 31 (2001) 15-36.
- GONZÁLEZ RABANAL, M.C.: "La necesidad de repensar el Estado de Bienestar". *Revista del Ministerio de Trabajo. Estudios sobre consumo*. Nº 31. 2001: 15-36.
- GONZÁLEZ RABANAL, M.C.: "Luces y sombras de la globalización. El futuro de los sistemas de bienestar". *Revista del Ministerio de Trabajo. Estudios sobre consumo*. 61. (2002): 53-62.
- Instituto Nacional de Estadística (2010): Encuesta de Población Activa, en www.ine.es.
- Informe Beveridge. 1942. Disponible en pdf.
- KEYNES, J.M.: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Fondo de Cultura Económica 2006.
- NAVARRO, V., TORRES LÓPEZ, J. y GARZÓN ESPINOSA, A.: *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar en España*. Madrid, Ediciones Sequitur, 2011.
- Real Decreto-ley 16/2012, de 20 de abril, de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones. (B.O.E. 24 de abril de 2012).
- SAMPEDRO, J.L.: *El mercado y la globalización*. Destino, Barcelona, 2002.

16 J. L. SAMPEDRO, *El mercado y la globalización*. Barcelona, Destino, 2002, p. 77.
17 *ibid.*, p. 92.

LA ECUMENÉTICA EN EDITH STEIN

M^a DEL CARMEN CUESTA PÉREZ

Ecumenética, es un término que se encuadra en el marco de un hecho religioso y que designo como aquel salto de comprensión místico-experiencial entre sujetos, especialmente, sujetos de diferentes religiones que enmarca la oración contemplativa, tras un “stand by”, es decir, una ausencia, una suspensión, de prejuicios religiosos asimilándolo no sólo desde la inteligencia, la voluntad y el entendimiento sino llegando a tocar la fibra empático-espiritual de “corazón a corazón” entre sujetos que comparten un instante espacio-temporal. Las influencias filosófico-teológicas bajo las cuales me inspiro son Juan Pablo II¹, Edith Stein y Paul Ricoeur. El marco contextual y método donde nos detendremos será la fenomenología de la religión². Nos centraremos en la personalidad de Edith Stein³ para poder entender qué es verdaderamente la ecumenética, sus desafíos y aplicaciones; sus esfuerzos por el diálogo entre religiones; su papel como función social del Estado y la renovación que puede producir en el cuerpo de carismas y de la jerarquía eclesial. A voz de pronto, esta palabra, puede producir en la lógica de cualquier sujeto y de manera superficial, un razonamiento que lejos de su conceptualización, la ecumenética, vendría a considerarse una especie de ética común de las religiones o bien, una especie de ecumenismo. Nada de esto. Vamos a ver primero, que la ecumenética no se encuentra rezando de manera individual sino orando en una comunidad y no se llega a ella de manera programada o dirigida sino de manera libre y espontánea. Veamos un ejemplo en la persona de Edith Stein. En ella, se produce una simbiosis con gran solera de fuertes tradiciones: la judía y la católica. Veamos, en sus escritos filosóficos, concretamente, en su estudio segundo, en *Individuo y Comunidad*, comenta que una comunidad reúne

1 Juan Pablo II, Edith Stein, hija eminente de Israel y fiel hija de la Iglesia. *Ecclesia*, 2.917 (1998) 1636-1638.

2 Juan MARTIN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la Religión*, ed. Trotta, 2006.

3 JULEN URKIZA y F., JAVIER SANCHO, los cinco volúmenes: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Ed., Monte Carmelo, Burgos, 2002, *Obras Completas, II. Escritos filosóficos*. Etapa fenomenológica: 1915-1920. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005. *Obras Completas, III. Escritos filosóficos*. Etapa de pensamiento cristiano (1921-1936), ed.; Monte Carmelo, Burgos, 2007. *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógico*. Magisterio de vida cristiana, 1926-1933.Ed., Monte Carmelo, Burgos, 2003. *Obras Completas, V. Escritos espirituales*. En el Carmelo Teresiano: 1933-1942. Ed., Monte Carmelo, Burgos, 2004.

en sí a una pluralidad de sujetos y que es, ella misma, portadora de una vida que se realiza a través de esos sujetos. Sabemos, además, que la comunidad dispone de una energía vital de la cual se nutre su vivenciar; que los individuos contribuyen a esa fuente de energía y se nutren de ella, pero que no necesitan vivir como miembros de la comunidad con todas las energías de que ellos disponen. En el vivenciar de la comunidad se abre para ella un mundo dotado de sentido. Nuevamente son los individuos los que, con su acción espiritual, constituyen el mundo de la comunidad, y a la vez no todo aquello que pertenece a su mundo espiritual entra en el mundo de la comunidad.

Edith, cuando habla de las capacidades y de los talentos, también habla de la “ocasión” y precisamente, la ecumenética pretende perseguir las ocasiones de diálogo ínter-religioso que llegados a este siglo, todavía seguimos con un egocentrismo *religioso* de tal calibre, que nos está impidiendo ver claras ocasiones para promover la paz individual y colectiva. Edith, pone un ejemplo diciendo que para que alguien pueda llegar a poseer una capacidad artística, debe tener “el talento” necesario, pero también la energía espiritual que se precisa para la formación y tiene que darse finalmente la ocasión para que despierte el talento. Pero en lo que respecta a la energía espiritual, (yo lo llamaría *actitud ecumenetista*), dicha energía no se tiene que confundir con la fuerza de la voluntad. Un talento “se echa a perder”, cuando el que está dotado de él carece de la “energía” para imponerse los ejercicios que son necesarios para lograr su formación. Pero esa energía no puede reemplazar lo que consideramos como “energía espiritual”. Por otro lado, puede existir el *entusiasmo interior* que es necesario para la labor creadora; pero no conduce eventualmente a la actividad, porque se le oponen impulsos y tendencias, que tendrían que ser mantenidos a raya por la voluntad para que la energía espiritual pudiera afluir a la creación. Edith, claramente, va a decir que en lo que se refiere a la “ocasión” que permite al talento despertarse, se ha de pensar que la formación de una capacidad se ha de considerar como el poner a disposición una energía vital para una actividad que se desarrolla en una determinada dirección. Por ejemplo, mi talento matemático podrá permanecer siempre oculto, si los elementos de las matemáticas siguen siendo desconocidos para mí. Toda una serie de disposiciones originarias pueden atrofiarse de esta manera, si falta la ocasión para ponerlas en práctica. Lo mismo, pues, ocurre con la ecumenética, es decir, el problema radica muchas veces, en el miedo que bloquea y frena al individuo hacia lo creativo que es la apertura hacia la comprensión y respeto de otro hecho religioso diferente como si comprender éste segundo supusiera la conversión y un futuro nuevo creyente. Por poner un ejemplo, son muchas las Iglesias evangélicas que consideran que el ecumenismo, (que no ecumenética, conceptos diferentes), es una política más que tiene la Iglesia católica para ganarse más fieles. Y claro, en tantas encíclicas de Juan Pablo II como son: “*Unitatis Redintegratio*”; “*Fides et Ratio*”; “*Gadium et Spes*”; “*Tertio millennio adveniente*”; “*Redemptoris Missio*” y en “*Salvifici Doloris*”, pues, se puede observar y mal interpretar a la Iglesia católica que es ella y no otra, la que en definitiva, “*es la depositaria de la verdadera y auténtica orientación hacia un diálogo con otras religiones*”.

La ecumenética, surge de manera espontánea, sin necesidad de saber sobre símbolos, ritos, liturgias sin necesidad de aplicar o seguir algún cumplimiento de la otra religión con la que se comparte la oración puesto que se da en un entorno místico-experiencial y por tanto, regla o costumbre del credo al cual se abre la persona que hasta entonces desconoce la religión que intenta acoger, no se hace un problema o dificultad.

Juan XXIII, en los documentos pontificios de *Mater et Magistra*, nos enseña la esencia de la Iglesia católica con respecto a la doctrina social: “La Iglesia, como es sabido, es universal por derecho divino y lo es también históricamente por el hecho de estar presente, o de tender a estarlo en todos los pueblos. El establecimiento de la Iglesia en un pueblo tiene siempre consecuencias positivas en el campo económico-social, como lo demuestran la historia y la experiencia. La razón es que los seres humanos, al hacerse cristianos, no pueden menos de sentirse obligados a mejorar las instituciones y los ambientes del orden temporal: ya para que en ellos no sufra la dignidad humana, ya para que se eliminen o reduzcan los obstáculos del bien y aumenten los incentivos y las invitaciones al mismo. Además la Iglesia, al penetrar en la vida de los pueblos, no es ni se siente jamás como una institución impuesta desde fuera. Esto se debe al hecho que su presencia se concreta en el renacer o resucitar de cada uno de los seres humanos en Cristo; y quien renace o resucita en Cristo no se siente nunca coaccionado por el exterior; al contrario, se siente libre en lo más profundo de su ser y encaminado hacia Dios; se consolida y ennoblece cuanto en él representa un calor, de cualquiera naturaleza que sea.”

Volviendo al tema que nos ocupa, Edith Stein, en su estudio segundo de *Individuo y Comunidad*, añade de H. Conrad- Martius⁴ desde el ámbito de la sensibilidad, elemento esencial para comprender qué es la ecumenética, que existe una diferencia entre lo que aparece sensiblemente, que se ofrece, siempre desde sí, que se manifiesta siempre en clave objetiva y a distancia, y presupone, por otro lado, una apertura del espíritu, “los sentidos espirituales”, con lo que viene dado por la sensación. Para que se de la ecumenética que en mi opinión, Edith, la descubre sin poder darle todavía un término concreto pero que en sus escritos se entrevé completamente tanto en su *Excursus sobre el contagio psíquico* como en sus *Contribuciones a la fundamentación filosófica de Individuo y comunidad*: “Cuando la influencia animadora del amigo me arrastra a una actividad, de la que yo no me sentía capaz por mí mismo, ¿se tratará entonces realmente de que su energía me sustenta, o lo único que ha sabido hacer mi amigo es movilizar mi propia energía?; tal vez se me descubra lo “seductora” que es la solución de ese problema, y de ahí que fluya la energía impulsiva que ponga en movimiento mi actividad espiritual. Tal vez, el deseo de ayudar al amigo a superar las dificultades me conduzca a la decisión de seguir trabajando con él, a pesar de mi cansancio, mientras que yo había decidido antes meterme en reposo. Esa transmisión de energía sólo es posible, en contraste con el simple “contagio”, cuando existe una “apertura” mutua

4 H. Conrad- Martius, Véase, en su libro *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 3 (1916).

entre los individuos, apertura que es una función específicamente espiritual". Y esto mismo conceptualiza la ecumenética, es decir, el "yo" es un "tú" en la *oikos* universal recordando la etimología de este nuevo término de ecumenética: οἶκος = casa; ἥθος = costumbre. Sin duda, es un beneficio más para la mística esta ampliación de la terminología: "ecumenética", que traduce una notable evolución de la mentalidad puesto que en cada religión observo que existe un "ego-religiosismo"; es decir, una deformación de la actitud religiosa también llamada "actitud religio-céntrica", que ha de ser anulada por el único medio que es la oración para que pueda existir la ecumenética. La oración contemplativa está contra un egocentrismo religioso y es contrario a la mística⁵ puesto que la misma mística es uno de los caminos más directos que hay para llegar a la ecumenética puesto que la ecumenética es pues, poner sobre la mesa en modo contemplativo y de manera activa, *los rasgos comunes espirituales* de todo hecho religioso, cuyo principal objetivo sea la fraternidad universal puesta en práctica a través de la oración universal entre religiones, y ello ayudará a la aceptación del prójimo. El reconocimiento de la fraternidad no es la consecuencia de un filantropismo liberal o de un vago espíritu de familia. De hecho, la ecumenética desafía de manera esencial a: las éticas que no ayudan en la edificación del diálogo entre diferentes credos; a las religiones; a los teólogos; a los filósofos; a las instituciones civiles y de manera especial, las eclesiásticas; al estado y a las nuevas tecnologías como son las redes sociales puesto que siempre hay un "yo egoísta" que hay que superar por un "tú generoso" y esto nos lo recuerda muy bien, Jesús de Nazaret.



5 JUAN MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística*, ed., Trotta. Ávila, 2004, p. 35.

6 Ejemplo: el S 1 (sujeto1 – cristiano) y S 2 (sujeto 2- judío) oran contemplativamente. Se da un salto místico-experiencial entre ambos con un *stand by* de ausencia de prejuicios y

Pero ahora no vamos a entrar en cada campo y el papel que tiene la ecumenética en cada esfera porque se haría muy extenso pero la ecumenética no sólo desafía sino que puede aplicarse y de manera urgente: entre los sacerdotes, congregaciones de vida consagrada y laica; personas que representen los diversos carismas del cuerpo de la Iglesia católica, donde se habla mucho y se conoce poco. Donde carismas tan maravillosos que están todavía por conocer entre los mismos creyentes se rechazan por el miedo, por prejuicios, incluso por “competitividad”, en ciertos momentos, y tristemente, estos carismas se van muriendo quedando en el olvido y entre las paredes de monasterios abandonados por falta de vocaciones y derruidos por las inclemencias del indiferentismo actual; o bien, esos carismas quedan como recuerdo en un libro de actas o en un diario de alguna monja o fundador.

La *ecumenética*, es la esperanza para que el mundo monástico, místico y religioso llegue a cualquier persona creyente o no creyente, sea puente para el resto de creyentes y no se quede hermético sino que sea conocido cada estilo de vida. Son sus representantes los que nos tienen que enseñar a orar⁷. Los signos de los tiempos son evidentes y nos hablan con gran actualidad ... Algo positivo sería, la *ecumenética aplicada*, un educar espiritualmente, ya sea a nuestros políticos como a nuestros alumnos de la educación secundaria obligatoria así como también en las universidades, parroquias, entre sacerdotes y en la jerarquía eclesiástica y en el resto de las religiones así como en la organización política del estado.

Analizando la sociedad está clara la falta de humanización espiritual. Si viendo esta realidad como cierta me pregunto si es posible crear organismos donde se educaran a las personas espiritualmente o se les re-educara. Me cuestiono si es o no de legitimidad estatal y cómo se realizaría en lo concreto una educación en espiritualidad ante la diversidad cultural y religiosa de nuestro tiempo. La respuesta que doy es que creo que es posible, justo y necesario. Por supuesto, con legitimidad estatal. Creo, por mis años de experiencia en la docencia, que hay un auténtico vacío espiritual en las escuelas públicas y no seamos ingenuos que también en los centros concertados y privados. Esta *deshumanización espiritual* ya se comienza a vislumbrar desde hace años y creo que lo que hace falta es un gran tsunami, una gran ola que invada cada corazón. A esta ola le llamo *humanización espiritual*. Otro autor, lo llama *el poder humanizador de la mística*⁸. A través de la ecumenética, se puede llegar a cada corazón por poco o muy espiritual que sea.

P. Ricoeur, nos enseña que no es la igualdad la que mueve sino la fragilidad humana, la vulnerabilidad que la considera como estructura de la filosofía moral. Es decir, la estructura de la fragilidad del “otro” es lo que hace movilizar y que exista reacción en el sujeto. Ricoeur, también nos recuerda que las instituciones no pueden amar; que él entiende la política y su lucha, que es una guerra por la lucha de reconocer derechos pero rompe con todo esto diciendo que la vida política no

los métodos para la obtención de textos como resultados acerca de la experiencia de este hecho religioso lo han de elaborar estas tres disciplinas “cogidas de la mano”.

⁷ Juan MARTIN VELASCO, *Orar para Vivir, Invitación a la práctica de la oración*. Ed., PPC, 2008.

⁸ Juan MARTIN VELASCO, *Mística y Humanismo*. Ed., PPC, 2008, p. 180.

puede ser el enfrentamiento permanente. Vuelve a la economía del don, a los estados de paz, llegando a hacer una gran aportación: que la donación genera actitudes que no son legales. Y es que hay que tener presente estas dos características importantes: dar y saber recibir. Comentaré en su libro⁹, que el origen de la obligación está en la donación. Los racionalistas hegelianos, la escuela de Frankfurt, se olvidan del “regalo” y la “fiesta” y esto mismo es lo que él llama, *mutualidad*. Y también esto es lo que persigue la ecumenética: *la mutualidad, el reconocimiento y el amor*.

LA ESPIRITUALIDAD DE LA ECUMENÉTICA: ELEMENTO INTRA-COMÚN

En Edith Stein, encontramos la justificación de la ecumenética en *Individuo y Comunidad*¹⁰ cuando comenta la estructura de la vivencia comunitaria. Es decir, precisamente ese yo, que no necesita ninguna condición material para deslindarse de todo lo demás en cuanto a su ser-yo, es lo que ella designa como *yo puro*. De él brota continuamente la vida de la conciencia actual, que remontándose al pasado, se convierte en “vida vivida”, y se reúne en la unidad de la corriente de la conciencia constituida. Lo que fluye de un solo yo, eso pertenece a una sola corriente de la conciencia, que está cerrada en sí y se halla deslindada de cualquier otra, al igual que lo está el yo mismo. Pues bien, es sumamente asombroso cómo ese yo, a pesar de su condición de único y de su insuprimible soledad, puede entrar en una comunión de vida con otros sujetos, cómo el sujeto individual se convierte en miembro de un sujeto supraindividual, y cómo en la vida actual de semejante comunidad de sujetos o de un sujeto comunitario se constituye una corriente de vivencias supraindividuales.

Las vivencias de la comunidad, como las individuales, tienen en último término su origen en los yos individuales que pertenecen a la comunidad. Piensa ella, poniendo un ejemplo, que un “pensar matemático” específico, que no está regulado únicamente por las leyes de los contenidos del pensar, sino que posee una particular característica noética, es decir, una particular agudeza y tensión del razonamiento, una marcada espontaneidad en el procedimiento mental, un juego libre con todas las posibilidades, etc., semejante *habitus* espiritual, propio de una particular comunidad de sujetos, está determinado por la naturaleza y el modo en que los individuos que participan en él actúan espiritualmente en los respectivos ámbitos, mientras que, por otro lado, el vivenciar espiritual se halla determinado conjuntamente por el vivenciar comunitario en el que aquél participa.

Y ella dirá que es esencial este “*fiat*”, es decir, el impulso con el que se inicia toda acción libre. En este *fiat* se concentra la espontaneidad sin la cual no hay ninguna acción, y que está enraizada en el yo individual. Lo que surja en virtud de tal espontaneidad (es decir, todos los actos libres), podrá ser una vivencia comunitaria y esto es, a saber, la ecumenética.

9 P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, ed. Trotta, Madrid, 2005.

10 EDITH STEIN, *Individuo y Comunidad*. Vol II. Escritos filosóficos, pp. 347-348.

EL SUEÑO LÚCIDO DE UNA DEMOCRACIA MARCO

NATÀLIA PLÁ VIDAL

Hablar de la democracia —en concreto de una democracia marco— en clave de sueño lúcido, tiene que ver con considerar que parte de la tarea de la filosofía es saber mirar, leer e interpretar la realidad, para así ordenarla —según un criterio que aúne belleza y lucidez, rigor y emoción— de modo que se haga prácticamente evidente lo que es mejor, más conveniente, más acorde a la dignidad del ser humano.

Al atender la realidad que atañe a la praxis política, da la impresión de que es imprescindible trascender muchos aspectos fenoménicos, no con afán de ignorarlos, sino para no perder de vista que son solo algunos de los posibles —bien cierto que no los mejores posibles—, en la concreción de los principios que sostienen la democracia.

1. CONVENIENCIA Y HASTA NECESIDAD DEL SUEÑO LÚCIDO

Atraviesa esta reflexión —vaya por delante a modo de vacuna que inocule su descarte acusada de idealismo—, la convicción de que el sueño lúcido es una de las mejores opciones contra la desidia y hasta un acto de justicia con respecto a la dignidad del ser humano, dado que lo que estamos logrando articular en lo que a sistemas democráticos se refiere, se queda muy corto con respecto a lo que debería de ser desde un profundo respeto al ser humano como tal.

Me adhiero, pues, a la posición de Sartori cuando advierte que la desilusión realista nace de la ilusión, del idealismo, no del realismo¹. Este tipo de desilusión tiende a provocar reacciones antidemocráticas bajo la argumentación de que la realidad contradice las aspiraciones de la democracia.

Dichas posturas tienen algo de mezquindad: escatiman el esfuerzo y la nobleza de espíritu que el reto de construir y articular la vida compartida requiere. Claro que, también es cierto que esta reacción hubiera sido evitable si, en los casos necesarios, el realismo hubiera precedido al idealismo, salvándolo de sus delirios.

La relación entre sueño y realismo viene por vía del reconocimiento de la evidencia. Reconocer la evidencia es, a menudo, una cuestión de ejercitar lo que Esquirol define como una «mirada atenta» y que deriva en una ética del respeto².

1 V. Giovanni SARTORI, *Teoría de la democracia, vol. I*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, pp. 67; 74; 77.

2 Josep M. ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona, Gedisa, 2006.

Cuando los sueños son lúcidos, muestran su carácter constructivo, pues respetan la realidad y la aprecian hasta tal punto que logran desarrollarla en lo que tiene de potencialidad.

Este tipo de mirada es el que se espera de la filosofía por parte de algunas áreas profesionales relativas a la política. El analista y asesor político Antoni Gutiérrez-Rubí considera que lo que «una política digna de tal nombre requiere es más meditación, más trascendencia, más espiritualidad, y, en definitiva, más ideas». De ahí que él hable de «filopolítica» cuando se refiere a dotar de filosofía la política³.

Así que lo que algunos demandan de la filosofía política es que sea capaz de detenerse y mirar el presente en su dimensión política con toda la proyección que se intuye en sus entrañas, para tener claro adónde queremos ir, amén de advertir de adónde terminaremos si seguimos por donde vamos.

Hablaba A. Rubio de Castarlenas de soñar lo real y posible, sin que ello implique en absoluto que sea de fácil realización. Y en nuestro caso, hacerlo como motor para la acción política; acción que implica la libertad del ser humano, según la caracterización de la vida activa de Hannah Arendt⁴. Es por ello que hablamos de acción creativa y no de inercias continuistas. Es por ello que hablamos de un realismo capaz de esperanza y no de un retrato desalmado de la realidad.

El espejo con el que deben confrontarse los sueños, incluso los ideales antes de que deriven en idealismos, es la realidad entendida dinámicamente, esto es, como aquello que es y lo que puede llegar a ser. Pero siempre en base a sus posibilidades reales, no a quimeras que llevan al desánimo y el quietismo. No está de más recordar con Bobbio, que hay algo en el propio seno de la democracia — probablemente su dimensión ética y axiológica—, que hace que esta deba «... ser propuesta como objetivo constante y proceso siempre abierto en el tiempo»⁵.

Hablar de la democracia en clave de sueño lúcido es un modo de permanecer firmes en la exigencia de lo que ha de ser nuestro sistema político si queremos respetar la dignidad del ser humano. Cómo no evocar el *I have a dream* de Martin Luther King... un sueño que se mostró lleno de lucidez y de realizabilidad pese a los ataques escépticos de los imposibilistas.

Cierto que de entrada hay que enfrentar una dificultad, y es que no es sencillo consensuar cuáles son los objetivos realistas por los que valga la pena trabajar. En lo que atañe a la realizabilidad o no de dichos objetivos, por supuesto que, de antemano, nunca se puede afirmar con rotundidad que sean alcanzables con

3 Antoni GUTIÉRREZ-RUBÍ, “Filopolítica: Filosofía para la política”, en *Revista de la Fundació Rafael Campalans*, Barcelona, octubre 2010. «¿Dónde están, hoy, los filósofos en la política? Estamos huérfanos sin José Luis Aranguren y Alfonso Comín, añoramos a Victoria Camps, mal leemos a Daniel Innerarity y desconocemos a Adela Cortina. La ignorancia de buena parte de la política se maquilla por el ejercicio del poder, la prepotencia ideológica y la banalidad de la mayoría de sus presencias y retóricas públicas.» Antoni GUTIÉRREZ-RUBÍ, “El espíritu de la política”, en *Revista de la Fundació Rafael Campalans*, Barcelona, julio de 2010.

4 Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

5 Norberto BOBBIO, *El futuro de la democracia*, Madrid, Plaza y Janés, 1985, p. 9.

seguridad. La cuestión es que existan grados suficientes de razonabilidad que validen el intento, contando siempre con el esfuerzo imprescindible para intentar su viabilidad.

Asimismo, siendo que compartir sueños es una experiencia de lo más gratificante, hay que ser conscientes que no todos soñamos en la misma dirección. No obstante, la falta de unanimidad no puede suponer una atadura de manos para quienes estén dispuestos a trabajar por alcanzarlos.

Sitos, pues, en ese ejercicio saludable del soñar con lucidez como parte de nuestro quehacer filosófico, entremos ya en algún contenido de este sueño en concreto.

2. DEMOCRACIA MARCO

Al hablar de «democracia marco», ¿a qué nos estamos refiriendo? Desde nuestra perspectiva, y dicho escuetamente, nos referimos a la propuesta de un sistema político democrático dentro del que, a su vez, puedan implementarse diversas propuestas de organización política al mismo tiempo.

Este tipo de propuesta puede leerse, de algún modo, paralelamente a la ampliación de los derechos políticos del hombre ya reconocidos, como son el de pensar, expresarse, agruparse, etc. para plantear el derecho de cada individuo a vivir, realmente, como piensa en conciencia, siempre que respete las opciones ajenas⁶.

Pensemos que tanto desde una perspectiva ética de la política como desde su comprensión más procedimental y estructural, la consideración de una democracia marco está llena de implicaciones y aplicaciones. La respuesta a la demanda de más democracia, de una democracia radical pasa no solo por opciones participacionistas sino también por la posibilidad de una pluralidad de democracias convivientes.

Cómo no recordar la utopía marco de utopías de Nozick, a la hora de plantear una democracia marco que garantice la posibilidad de que las personas se agrupen para implementar sus propuestas de vida buena. En su propuesta, afirma Nozick que «... cada criatura racional tiene el mismo derecho de imaginar, para sí, un mundo posible para vivir en él, y de emigrar a habitar en él»⁷.

El planteamiento de Nozick era desde una perspectiva libertaria y de *laissez faire*⁸. Pero bajo una misma apariencia de cierto estado mínimo, habría diferencias

6 V. Juan Miguel GONZÁLEZ FERIA, *Comentarios a la Carta de la Paz dirigida a la ONU*, Barcelona, Institutos de la Paz; Edimurtra, 1999, pp. 12-13.

7 V. Robert NOZICK, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988, p. 288. Claro que hay que enmarcar la propuesta de Nozick dentro de una preocupación por reforzar el liberalismo frente a un estado de bienestar más extenso de lo que considera respetuoso de la libertad. Por eso no hay que olvidar que la utopía que propone es el marco donde desarrollar esa libertad y experimentar, y que guarda muchas semejanzas con un estado mínimo de tipo libertario. V. David HELD, *La democracia y el orden global: del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Alianza Editorial, 1991, pp. 295; 297.

8 Acerca de la posible convivencia de varios modelos diferentes al mismo tiempo, ver las advertencias que hace Nozick al contrastar los modelos ideales con el mundo real. V. NOZICK, *op.cit.*, pp. 295-297.

entre su propuesta, la de un estado mínimo liberal, la de un estado mínimo participacionista, la de ciertas propuestas pluralistas, o la que algunos denominan como «democracia en libertad». En lo que ahora nos ocupa, lo significativo radica en que las respectivas bases legitimadoras difieren; la antropología —y también la antropología política— subyacente es muy diferente. Y al respecto, no está de más recordar lo que autores como Macpherson apuntan, y es que todo sistema político debe contener dos ingredientes, aunque no sean visibles: un modelo de hombre y una teoría éticamente justificativa⁹.

1.1. DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

El concepto de ser humano y de vida humana que subyace a la propuesta de una democracia marco incorpora como elemento crucial la diversidad connatural a su condición. Es el reconocimiento y consiguiente respeto a la diversidad del ser humano, lo que lleva a soñar una estructura política que la albergue adecuadamente, de modo que pueda desplegarse. No basta con concebir un único modelo ni de democracia ni de instituciones que pase por encima de la natural diversidad de seres humanos; las instituciones deberían de configurarse en función de las personas, y no al revés, como es demasiado habitual en la teoría política.

Solo sobre esta valoración positiva de la existencia humana, solo desde este escrupuloso respeto y aprecio del ser único e irrepetible de cada quien, cabe considerar la propuesta de un sistema democrático donde la diversidad halle espacio no solo para ser tolerada, sino para ser reconocida de hecho y en todas las áreas de la vida humana. Ese es el fundamento para lo que algunos denominan una *democracia en libertad*¹⁰.

Como apunta A. Domingo Moratalla, es bueno admitir cierta «concordancia discordante» que afirme la diversidad y el disenso como valores enriquecedores del individuo y su comunidad política. Y es que como bien señala, la unanimidad no es un signo claro de democracia y, de hecho, resulta algo más bien extraño a las relaciones humanas¹¹. Así que de lo que se trata es de consensuar cómo poder vivir la diversidad.

Cierto que la democracia ha de tener herramientas que la defiendan de quienes no están dispuestos a respetar el acuerdo de convivencia en la diversidad.

9 Todo sistema político «a) para ser viable no debe alejarse demasiado de los deseos y las capacidades de los seres humanos que deben hacerla funcionar; de ahí que el modelo de democracia deba contener (o dar por descontado) un modelo de hombre; y b) como para ser viable necesita contar con el asentimiento y el apoyo generales, el modelo debe contener, explícita o implícitamente, una teoría éticamente justificativa» Crawford Brough MACPHERSON, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza editorial, 1991 reimpr², pp. 16; 19.

10 V. Juan Miguel GONZÁLEZ FERIA, “El salto cualitativo de las democracias”, en Hugo MONTES *et al.*, *Educación para la democracia y la paz*, Barcelona, Ámbito María Corral y Edimurtra, 1996.

11 V. Agustín DOMINGO MORATALLA, “Ciudadanía multicultural y filosofía política: un desafío cultural al pluralismo”, en: Adela CORTINA, Jesús CONILL (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 82.

Esa es una de las cuestiones prácticas que deben abordarse a la hora de intentar implementar esta propuesta.

Obviamente, el pluralismo de propuestas políticas que representan los distintos partidos refleja la realidad de una ciudadanía con distintas maneras de pensar y actuar. Todas deben ser legítimamente democráticas, pero se concretarán en sistemas de gobierno y administración diversos. Las posibilidades de estructuración interna desde esta perspectiva son múltiples. Lo único imprescindible es que se acepte el marco conjunto y que los ciudadanos a quienes afecta el gobierno de cada estadio estén de acuerdo con el formato adoptado en cada caso.

Hablar de democracia marco podría sugerir quedarse en una concepción formal o procedimental de la democracia. Sin embargo, y manteniendo esta, también se trata de una concepción substantiva, en tanto que subyace a ella una concepción antropológica, una consideración ética: la persona tiene derecho a vivir su vida de acuerdo a como piensa, siempre que respete las opciones de otros.

Sintetizando los puntales de esta perspectiva más antropológica subyacente a la propuesta de una democracia marco o democracia en libertad:

- Responde a una razón limitada y humilde: hacemos aquello que creemos mejor, conscientes de que no tenemos garantía de que lo sea. La única forma de confirmar las ideas y propuestas políticas es llevarlas a la práctica.

- Además de lo objetivo, lo subjetivo existe y ha de ser atendido. Lo que para uno es lo mejor para vivir bien –para una vida buena-, para otro no lo es. Y ello, sin necesidad de poner en cuestión lo que, objetivamente, cada opción proporciona. Simplemente, no satisface la subjetiva percepción de bienestar, plenitud, felicidad...

- Las formas de vida políticas responden a distintas priorizaciones: cada una de ellas puede satisfacer a distintos perfiles de personalidad, psique y hasta convicciones. Hay quien necesita tenerlo todo previsto del mismo modo que hay quien necesita sentir que hay riesgo. Y eso tiene su traducción en las maneras de gestionar la economía, las necesidades básicas, las relaciones sociales...

- La diversidad, el pluralismo que percibimos en la vida cotidiana, en los distintos entornos humanos, necesita tener su reflejo en las estructuras y hasta los principios políticos. No hay «un» sistema que responda adecuadamente a todos los lugares, contextos o momentos históricos. Como Dahl defiende, «ninguna forma única de autoridad es la más deseable en todas las sociedades [...] las combinaciones posibles de las diversas formas en cualquier sociedad concreta deben ser inagotables»¹².

- Todo ello no obsta para reconocer que la diversidad de formas de gestión de lo común conlleva un grado de conflictividad, a menudo no menor. El conflicto, siendo ineludible en la convivencia, es legítimo y puede desarrollarse por vías pacíficas. La comprensión darwiniana de la sociedad no es la única posible. También son viables las que remiten a criterios de cooperación y cohesión social¹³.

12 Robert Dahl, *¿Después de la revolución?*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1996, p. 72.

13 V. Carlos Eduardo MALDONADO, *Filosofía de la sociedad civil*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Libre, 2002, pp. 87; 88; 164-165.

Pensemos que la dependencia del criterio numérico de obtención de una mayoría para intentar implementar una propuesta de vida compartida, nos lleva al esquema de ganadores-perdedores, gobierno-oposición, poder-sometimiento que subyace a la actual concreción de la democracia.

Un sistema democrático apoyado sobre el principio de la mayoría, respetando los derechos de las minorías, implica la condena a que las denominadas «minorías perennes» no accedan jamás a la confrontación de sus ideas y convicciones políticas con la práctica: jamás tendrán, de hecho, la posibilidad de ser ellos en todas sus dimensiones. Ser minoritario no tiene por qué ser una condena a vivir siempre sojuzgado según criterios que, por el hecho de ser mayoritarios, no garantizan la felicidad de todos. Como bien señala Cortina, «los números crean poder, no derecho, la cantidad no crea calidad»¹⁴.

En el debate de fondo, pues, se halla el equilibrio entre los derechos individuales y las responsabilidades sociales; así como el papel que deben jugar las instituciones. Estas han de ser tanto el marco que permita la libertad real —no solo formal— en su seno, como los entes que propicien esos valores de fondo que constituyen el tipo de ciudadanía adecuado para esta forma de convivencia.

CONCLUSIÓN

Como bien dice Rodríguez Adrados: «Crear modelos es algo excepcional, lo habitual es seguirlos.»¹⁵ Necesitamos hacer intentos de excepcionalidad si no queremos caer en bajos niveles de calidad democrática.

La implementación de una democracia marco no es sencilla, obviamente. Hay dificultades claras. Convendría plantear campos de experimentación en distintas áreas y de modo sucesivo. Indudablemente, hay un tema educativo de fondo: de educación humana y de educación política. El orgullo y el poder son dos temas cruciales a abordar.

Asimismo, hablar de democracia marco implica afrontar un problema de complejidad en la administración. Pero estamos en un mundo que se maneja con altos grados de complejidad cuando los intereses parecen suficientemente importantes. Algunos apuntan que el verdadero interés responde al *inter-esse*, al ser entre otros: los otros nos interesan, porque forman parte de nuestro ser.

Este es un sueño lúcido que apela a razones diligentes, en afortunada expresión de Cortina; porque son estas las que hacen que se amplíe «de manera increíble el ámbito de lo posible»¹⁶. Este sueño compartido puede ser acicate para un trabajo, necesariamente interdisciplinar, en bien de la ciudadanía contemporánea y futura.

14 Adela CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, p. 76.

15 Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS, *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Madrid, Temas de Hoy, 1997, p. 55.

16 V. Adela CORTINA, *Contracte i aliança. Ètica, política i religió*, Barcelona, Cruïlla, 2001, p. 65. Cortina afirma que muchos de quienes cuestionan la realizabilidad de ciertos objetivos lo hacen en base a que su «razón perezosa, sin alma y sin corazón, ve imposibilidades por todas partes». Frente a ella, propugna Cortina una «razón diligente, que "aprecia, estima y considera desde la reflexión"».

DEMOCRACIA Y RELIGIÓN EN LA OBRA DE JÜRGEN HABERMAS

DAVID LANA TUÑÓN

Departamento de Filosofía Moral y Política. Universidad de Valencia

La obra de J. Habermas puede entenderse, y así lo hace él mismo, como una permanente reflexión entre lo público y lo privado¹, siendo sin lugar a dudas uno de los pensadores que con más énfasis y empeño ha estudiado estos principios de organización social, sobre todo en la dinámica histórica en la que se presenta².

El giro que representó la Modernidad, en su proceso de secularización, acentuó la separación entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado, siendo las teorías liberales burguesas las que acentuaron el movimiento de privatización provocando la inversión de la valoración colectiva, o lo que es lo mismo, el “declive del hombre público” en palabras de Sennett³. A partir de este momento la dialéctica público-privado se ve perturbada por la aparición de un espacio en el que se entrecruzan, en una especie de síntesis confusa: lo social⁴.

Sin embargo, desde los comienzos del siglo XX, se ha generalizado un cierto interés desmedido por lo público y por la delimitación del espacio privado. Tal vez una explicación adecuada sea concebir este nuevo interés como una consecuencia de la reivindicación de la política en respuesta a la interpretación cientificista del mundo. En efecto, la reivindicación de espacios públicos participativos, como una constante de la Filosofía práctica del último tercio del siglo XX, se ha empeñado en profundizar sobre los fundamentos teóricos de la democracia, toda vez que los ciudadanos han cambiado la apatía liberal por la intervención en los núcleos decisorios de poder.

1 Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 20.

2 Véase como su trabajo de habilitación en la universidad alemana, se encuentra dedicado a estudiar y analizar los cambios estructurales que provocaron el nacimiento y la posterior transformación de la opinión pública burguesa. Cf. Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, México, Editorial G. Pili, 2002.

3 Ricahrd SENNETT, *El declive del hombre público*, Barcelona, Crítica, 2002.

4 La esfera social, para H. Arendt, no es ni un espacio estrictamente público ni privado, Cf. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 41. Así mismo para Habermas, Cf. Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. México, Editorial G. Pili, 2002.

En la actualidad, lo público y lo privado tiene un nuevo campo de batalla: las creencias religiosas⁵. Hasta hace un par de años, Habermas no había respondido explícitamente a la pregunta por el papel de las religiones en la esfera pública, aunque de manera implícita cabía concluir un cierto distanciamiento. En relación con la desobediencia civil Habermas suscribió, aunque de pasada, los planteamientos propuestos por el liberalismo: la neutralidad frente a las convicciones, neutralidad que en última instancia, no era más que indiferencia. Una postura que ha cambiado para admitir, finalmente, una influencia positiva de las creencias en el ámbito público.

Es en la tarde del 19 de enero de 2004 cuando Jürgen Habermas y el entonces Cardenal Joseph Ratzinger se encontraron en la Academia Católica de Baviera, acompañados de intelectuales de la cultura alemana como el filósofo Robert Spaemann y el teólogo Johann Baptist Metz, y mantuvieron un fructífero diálogo que sorprendió a laicos y creyentes, aunque en realidad, tan sólo fue la expresión más visible de los múltiples intentos realizados por Habermas desde hacía tiempo con el objeto de tender puentes entre la teoría discursiva y la religión en sentido amplio.

A continuación vamos a analizar el pensamiento de Habermas preguntándonos si en los últimos posicionamientos sobre el papel de las religiones en las sociedades democráticas no significa una traición a la modernidad ilustrada o, por el contrario, supone una forma de fomentar el esclarecimiento de los límites de la razón⁶.

Podría pensarse que Habermas reivindica el discurso religioso porque en realidad reivindica la forma paradójica y brillante de mesianismo ateo que practicaron los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Creo que ello sería un error, ya que creo que Habermas toma pie en los peculiarísimos aspectos religiosos de la muy peculiar filosofía de Benjamin, Adorno o Horkheimer para reivindicar la importancia cultural del discurso religioso como tal, o al menos el de las grandes

⁵ Es a finales del siglo XX y los primeros del presente, donde en torno a la obra de Rawls surgen los primeros críticos a favor de la participación de las diferentes religiones en la esfera de deliberación de lo público, autores como Amy Gutmann, Joshua Cohen, Dennis Thompson y Henry Richardson. De forma inmediata se sumarán a dicho debate Habermas y los autores representativos del republicanismo. Cf. Jesús PÉREZ ZAFRILLA, *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas en la perspectiva de John Rawls*. (Tesis doctoral, Valencia, 2009).

⁶ En países con fuerte tradición católica, como lo es Italia y España, donde la Iglesia dispone de un considerable poder terrenal, resulta comprensible que las aproximaciones habermasianas se aprecien con una cierta dosis de desconfianza y se consideren como concesiones inadmisibles para una conciencia laica. Para mayor información cf. Rafael DÍAZ-SALAZAR, *España Laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa, 2008, pp. 15-156. Así mismo, una muestra de esta actitud crítica es el artículo del filósofo italiano Paolo FLORES D'ARCAIS, "Once tesis contra Habermas", *Claves de Razón Práctica*, 179 (2007) 56-60. Artículo al que replicó el propio filósofo germano: Jürgen HABERMAS, "La voz publica de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais", *Claves de Razón Práctica*, 180 (2007) 4-6.

religiones universales⁷. Ello nos hace ver una clara diferencia respecto a sus predecesores frankfurtianos quienes tenían la creencia que estas grandes religiones estaban culturalmente muertas, debido, en buena medida, a su connivencia con la barbarie de los poderes seculares⁸.

Habermas sostiene que la religión en los momentos actuales, tras su pervivencia tenaz, tras largos y beligerantes procesos de Ilustración secularizadora de los últimos doscientos años, constituye un “desafío cognitivo” que la filosofía no puede despachar considerándolo un mero atavismo cultural en vías de extinción. La religión exige de la filosofía no sólo una actitud de respeto o de tolerancia, sino una disposición al aprendizaje. La conciencia secular e ilustrada puede y debe aprender de la religión. Y estas afirmaciones no deben interpretarse como expresiones de una actitud de “corrección política” hacia las religiones o las iglesias. La idea de que la conciencia secular y la Ilustración tienen mucho que aprender de las religiones significa que el laicismo no puede considerarse como una posición cognitiva o filosóficamente superior (es decir, más racional) que la conciencia religiosa. Para Habermas, nuestra cultura ya no viene a representar una cultura secular, sino más bien una *cultura postsecular*. El pensamiento postmetafísico se presenta ahora como un pensamiento postsecular, y lo expresa de la siguiente manera: “La conciencia secular de vivir en una sociedad postsecular se refleja filosóficamente en la figura del pensamiento postmetafísico”⁹. Ahora bien, no se comprende de entrada en qué sentido entiende Habermas una filosofía que no quiera recaer en alguna forma de filosofía religiosa, es decir, una filosofía que no quiera aceptar como premisa ningún dogma religioso (o como apuntará el propio Habermas, que se mantenga “agnóstica en relación con la religión”¹⁰) tendría que concebirse a sí misma como una filosofía “postsecular”. Se concebiría como una filosofía secular, a no ser que se quiera introducir en el secularismo algún núcleo dogmático del que habría que desprenderse “postsecularmente”.

En cierta medida, hemos de decir, que esto es justamente lo que Habermas hace. Habermas no interpreta el secularismo como un mero racionalismo, sino más bien como la variante positivista o naturalista de la Ilustración. Ello logra que Habermas se alinee de entrada con aquel discurso que identifica la Ilustración con el “materialismo”, el “naturalismo”, el “cientificismo”, el “antihumanismo”, etc.,

7 Jürgen HABERMAS, p. 14. A esta categoría pertenecen, además, del cristianismo y el islam, las grandes religiones surgidas en el periodo que Karl Jaspers denominó “época axial” (800-200 a. C.), es decir: hinduismo, budismo, taoísmo, confucionismo y judaísmo.

8 Cf. por ejemplo Max HORKHEIMER, “Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. 7. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985. En este escrito, Horkheimer compara a las “religiones establecidas” (p. 234) con el socialismo real: tanto aquéllas como éste habrían traicionado sus propios ideales de emancipación de la humanidad.

9 Jürgen HABERMAS, Entre naturalismo y religión, p. 148.

10 Ibid., p.151. Resulta interesante cómo Habermas en este lugar apela al término “agnosticismo”, cuando más bien nos tiene acostumbrados a “ateísmo metodológico” como modo de caracterizar su actitud filosófica hacia la religión. Cf. por ejemplo “Excurso: trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá”, en: *Texto y contexto*. Barcelona, Ariel, 1996, p. 151

como ha venido siendo el caso del propio devenir del pensamiento católico¹¹. Para poder exigir a la filosofía este particular giro postsecular, Habermas tiene que identificar más o menos tácitamente el secularismo y el cientificismo, entendido como una ideología que “desdibuja la frontera entre, por un lado, los conocimientos teóricos de las ciencias naturales que son relevantes para la interpretación que hacen los hombres de sí mismo y de su posición en el conjunto de la naturaleza y, por otro lado, una imagen del mundo confeccionada a partir de una síntesis procedente de las ciencias naturales”¹². Así, por extraño que parezca, en la propia argumentación que realiza Habermas acerca del secularismo, éste parece confundirlo con las ideologías científicas. Significativo es el texto en el que parece que Habermas disocia expresamente el secularismo de los fundamentos normativos del Estado liberal:

“La neutralidad del poder estatal en lo que respecta a las cosmovisiones, neutralidad que garantiza iguales libertades éticas a todos los ciudadanos, no es compatible con la generalización política de una visión del mundo secularista. En principio, los ciudadanos secularizados, en la medida en que actúen en su papel de ciudadanos de un Estado, no deben negarles a las imágenes del mundo religiosas un potencial de verdad, ni deben cuestionarles a los conciudadanos creyentes el derecho a hacer aportaciones en el lenguaje religioso a las discusiones públicas”¹³.

Lo que Habermas nos está queriendo señalar es que el secularismo se identifica en último término con el cientificismo. Ahora bien, el cientificismo es una ideología no menos cargada de supuestos, o prejuicios, que las doctrinas religiosas¹⁴. Es, para decirlo con Rawls, una más entre las muchas “doctrinas comprensivas” que compiten en el espacio cultural contemporáneo. Como consecuencia, debemos renunciar al secularismo en favor de una conciencia filosófica “postsecular”. Las consecuencias lógicas del cambio que supone pasar de un pensamiento “secular” a un pensamiento “postsecular” nos llevan a abandonar el privatismo religioso, que ha venido caracterizando las sociedades liberales, para llevarnos a una *esfera pública* donde también caben los argumentos religiosos. Y a todo ello debemos añadir un valor más, a saber, el Estado, a juicio de Habermas, no será verdaderamente neutral hacia las diversas cosmovisiones, si el pensamiento religioso no tiene cabida en el ámbito de la esfera pública. Es más: de lo contrario el Estado no será, según Habermas, verdaderamente neutral hacia las diversas cosmovisiones.

11 Una versión moderada, pero inequívoca, de este discurso, puede leerse en la contribución de Ratzinger a su discurso con Habermas, cf. Joseph RATZINGER, “Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, en: Joseph RATZINGER, / Jürgen HABERMAS: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, pp. 51-68.

12 HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, p. 149.

13 Ibid., p. 119.

14 Ibid., p. 151: “el rol de la ciudadanía democrática supone en los ciudadanos seculares una mentalidad que no es más pobre en cuanto a sus presuposiciones que la mentalidad de las comunidades religiosas ilustradas. Y por esta razón las cargas cognitivas que le impone a ambas partes la adquisición de las apropiadas actitudes epistémicas no están en absoluto distribuidas asimétricamente”.

Desde lo anteriormente mencionado podemos decir que la religión ha quedado resituada en la teoría habermasiana, a la par que queda definida la función que aquella cumple en el ámbito de lo social. Estamos nuevamente ante una idea de la religión donde tiene una importancia más de carácter sociológico que cultural. Habermas mantiene aún hoy que la religión, la metafísica o la teología no son necesarias para fundamentar la legitimidad del derecho o del poder político. El Estado democrático de derecho *no* necesita de ninguna tradición religiosa para fundamentarse normativamente. Basta la racionalidad inmanente al lenguaje, o los “supuestos débiles acerca del contenido normativo de la constitución comunicativa de las formas socioculturales de vida”¹⁵ para construir un procedimiento de legitimación de normas que puede hacerse extensivo desde la moral hasta el ámbito del derecho y la política. Sólo así, el Estado liberal y democrático moderno “puede cubrir su necesidad de legitimación de manera autosuficiente”, es decir, independiente de “tradiciones religiosas y metafísicas”¹⁶. Tampoco es necesario recurrir a una socialización religiosa de los ciudadanos para implantar una forma de vida, el *ethos* liberal y democrático que este Estado requiere. Más bien al contrario, Habermas piensa que la formación de identidades políticas liberales y democráticas depende ante todo del ejercicio de los derechos de ciudadanía y de la participación en la vía política, sin que sea necesario ni conveniente un adoctrinamiento específico de la población, y muchos menos un adoctrinamiento religioso (por ejemplo, en la forma de una religión de Estado)¹⁷. Sin embargo, y de un modo muy paradójico, Habermas mantiene que el laicismo en los fundamentos del Estado de derecho no es incompatible en modo alguno con la intervención *pública* de los discursos religiosos. Con esta actitud Habermas logra oponerse a las tesis típicamente liberales, por ejemplo las de Rawls¹⁸.

Habermas rechaza el principio rawlsiano de justificación secular con el argumento de que los creyentes probablemente serán incapaces de traducir sus creencias religiosas a un lenguaje secular: “(...) muchos ciudadanos religiosos no podrían proceder a ese desdoblamiento tan artificial de su propia conciencia sin poner en peligro sus existencias como personas piadosas”¹⁹. De esta forma, la actitud distanciada, reflexiva y crítica que se exige de cualquiera hacia su concepción particular del bien o hacia sus decisiones existenciales últimas, acaso no compartidas con sus interlocutores en el *debate público*, no es exigible igualmente al creyente en una religión, puesto que, como dice Habermas en palabras que no parecen suyas, “la verdadera fe no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, son una fuente de energía de la que se

15 *Ibid.*, p. 108.

16 *Ibid.*, p. 110.

17 *Ibid.*, p. 110ss. Sobre la formación de identidades a través del propio ejercicio de los derechos políticos, cf. también Jürgen HABERMAS, “El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”, en: *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Barcelona, Paidós, 1999.

18 John RAWLS, *El liberalismo político*. Barcelona, 2004, pp. 247ss; cf. John RAWLS, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

19 Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*. p. 134.

alimenta performativamente la vida entera del creyente”²⁰. Otra manera, quizás menos complaciente, de decir esto mismo sería decir que la fe religiosa tiene un carácter particularmente *dogmático* que impide la actitud distanciada hacia las propias creencias que se exige, en general, a los ciudadanos de las sociedades secularizadas²¹. Sea como fuere, Habermas piensa que el principio rawlsiano de justificación secular sólo es aplicable en las instituciones del Estado o en los *espacios públicos fuertes*, frente a los *espacios públicos débiles* o *informales*. En estos espacios informales, las razones religiosas tienen todo el derecho a hacerse oír, también cuando se discuten asuntos de interés público.

Estas ideas tienen implicaciones problemáticas. Es evidente que cualquiera que tiene derecho a expresar su opinión en las deliberaciones del espacio público informal, y que no hay razón para excluir las opiniones articuladas en un lenguaje religioso, sobre todo si se supone, como hace Habermas, que los creyentes tampoco podrían expresarlas de otro modo. Sin embargo, cabe preguntarse si esta combinación de laicismo en las instituciones y religión en la esfera pública no provocaría fricciones entre ambos espacios, además de las fricciones que, en la propia esfera pública informal, se producirían entre el laicismo y los discursos religiosos.

Como ya habíamos enunciado con anterioridad, la razón por la cual encontramos en Habermas una rehabilitación de la religión en la esfera pública se debe, no tanto a la importancia cultural de sus “potenciales semánticos”, sino en cuanto a su capacidad de generar vínculos sociales²². Es más, es capital su importancia funcional como fuente de *solidaridad* en sociedades en las que la expansión de la diferenciación y la integración sistémica es imparable, y en las que la alternativa de una integración social basada en procesos de entendimiento pacere cada vez más utópica. Este último giro en la teoría social de Habermas nos sitúa en el desplazamiento de un Marx a Durkheim.

El primer paso de este desplazamiento puede reconocerse ya en el pasaje de *Facticidad y validez* en el que Habermas atribuye a las asociaciones informales de la sociedad civil la tarea de hacerse eco de los efectos negativos que tiene los sistemas funcionales sobre el mundo de la vida, y por tanto sobre las experiencias personales de los individuos. La sociedad civil traslada a la esfera pública “fuerte” (institucional) las exigencias normativas derivadas de esta erosión sistémica del mundo de la vida. Habermas atribuye a la religión, de igual forma que a otras

20 Ibid., p. 135.

21 El propio Ratzinger, en el mencionado encuentro con el filósofo alemán, admitidas ya las limitaciones mutuas dentro de la polaridad occidental, requiere de la urgente necesidad de un acuerdo ético y jurídico universal que ponga bajo control el poder global, desde donde debe abrirse al mutuo reconocimiento con las demás culturas, cosmovisiones y religiones del mundo, partiendo del mutuo respeto, en relación de simetría y, cognitivamente, de la esencial correlacionalidad entre la razón y la fe. Cf. Joseph RATZINGER, “Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado”, p. 68.

22 Cf. David LANA, “Con-pasión cordial. Del pensamiento atribulado a una razón esperanzada”, *Ciencia Tomista*, 139 (2012) 219-225.

manifestaciones culturales, una función importante en la tematización de esos problemas individuales de origen social:

“Aparte de la religión, el arte y la literatura, sólo los ámbitos de la vida ‘privada’ disponen de un lenguaje existencial en el que poder hacer un balance biográfico de los problemas generados socialmente, los problemas que se expresan en la esfera pública política (...) [son] el reflejo de una presión social generadora de sufrimiento”.

Habermas atribuye a la religión la capacidad de articular no ya sólo, como venía haciendo anteriormente, las experiencias de pérdida, el “sufrimiento inevitable”, o “la soledad, la enfermedad y la muerte”²³. Más allá de esto, Habermas admite ahora la capacidad de la religión para dar expresión a problemas individuales cuyo origen es específicamente *social*, es decir, problemas relacionados con la colonización sistémica del mundo de la vida. Así cobra la religión una relevancia social que se confirma en los escritos posteriores de Habermas. Es significativo que en su libro *Entre naturalismo y religión*, Habermas esté hablando de *sociedad postsecular*, y no de *cultura postsecular*, como si su rehabilitación de la religión no viniese tanto a suplir algunas carencias del pensamiento o la cultura “postmetafísica”, cuanto más bien mitigar ciertos problemas *sociales*. Así podemos decir, que en este último Habermas la religión aparece como *fuerza de integración social normativa*, fuerza que parece irrenunciable ante la erosión creciente de la integración en un proceso de “modernización descarrilada”²⁴ que, tras la desaparición del socialismo soviético e incluso del Estado social europeo, ya no amenaza con una burocratización masiva, pero sí con una despiadada mercantilización del mundo de la vida.

En conclusión, la valoración pública del significado de las religiones, en cuanto religiones abiertas, se hace necesaria para la consolidación del diálogo intercultural, condición indispensable para la construcción de la democracia deliberativa.

23 Jürgen HABERMAS, *Texto y contexto*, p. 147.

24 Jürgen HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, p. 112.

PENSAR EXTENSIVO [*ERWEITERTE DENKUNGSART*], MINORÍA Y DELIBERACIÓN. UN DESAFÍO ÉTICO PARA LA DEMOCRACIA

ALICIA M^a DE MINGO RODRÍGUEZ
Universidad de Sevilla

Con vistas a comprender algunas de las polémicas que nos ha legado el debate, en el horizonte de teorías de la racionalidad y, más concretamente, de la racionalidad ético-política, entre modelos monológicos y dialógicos, trascendentalistas y discursivos, y de cara a comprender la relevancia de la crítica procedente de la defensa de la minoría –o quizás sería mejor decir “minoridad”– frente a un modelo de democracia representativo-*mayoritarista* crecientemente insuficiente (lo que ha propiciado debates intensos con el modelo –no unívoco– de democracia deliberativa), pienso que el escueto pero muy relevante modelo de argumentación que propuso Immanuel Kant en torno al *sensus communis logicus* en el § 40 de su *Crítica del Juicio* puede resultar muy esclarecedor¹. Dejemos de lado, en principio, la pertinencia de la designación utilizada por Kant (“*sensus communis*”)², prestando atención, sobre todo, a las máximas que integran su procesualidad. Las recordaré brevísimamente, para luego entrar en mayores detalles: a) el *pensar por sí mismo* libre de prejuicios; b) el *pensar en lugar de Otro*

1 Ni que decir tiene que podría ser objeto de detenido estudio –y no constituiría un tema novedoso propiamente de investigación– la lectura de Hannah Arendt del *sensus communis* como aportación específica de Kant a lo que sería su filosofía política. La interpretación de Arendt está presente en muchos de sus escritos, especialmente en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (intr. y ed. de R. Beiner), Barcelona, Paidós, 2003. Vid., p. ej., pp. 10 y 35-36. Cfr. también la parte final, inacabada, de *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 517-536, dedicada a el *juicio*. También –tal como citaré luego– es interesante a este respecto «La crisis en la cultura: su significado político y social», en: Hannah ARENDT, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003, pp. 303-345.

2 Sobre todo por los equívocos que podría suscitar tal denominación, de los cuales el propio Kant advierte, al contrastarlo con el sentido común vulgar, Cfr. Immanuel KANT, *Kritik der Urtheilskraft [Crítica del Juicio]* (en adelante, *KU*), en *Kants-Werke*, Akademie-Textausgabe, Band V, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 293 (ed. cast. a cargo de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1977, p. 198.

(pensar extensivo) y c) el *pensar de acuerdo consigo mismo* (pensar consecuente). Como se recordará, para Kant, «por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos* [*eines gemeinschaftlichen Sinnes*], es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana». Añadía Kant que

«esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro [*in die Stelle jedes andern versetzt*], haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación»³.

La primera máxima es, así pues, la del *Selbstdenken* (pensar por sí mismo). De ella dice Kant que es la propia del pensar libre de prejuicios, lejos de una razón pasiva o heterónoma. La Ilustración coincide con el ejercicio de librarse de la superstición y de ser guiado por otros (y podríamos preguntarnos ya, adelantándonos al tema que luego desarrollaremos: ¿y de ser *representado por otros*?). Cualquier lector de Kant reconoce de inmediato la coincidencia con aquella máxima del *atreverse a pensar por sí mismo* a que se refirió en su opúsculo sobre *¿Qué es la Ilustración?* de 1784. En la *Crítica del Juicio* (1790) volvemos a encontrar el famoso lema ilustrado del *sapere aude*⁴, pero en esta versión concisa del *sensus communis*. Kant, como buen ilustrado, apostaba por ese pensar por sí mismo –no poco ilusamente, se dirá hoy, después de que las filosofías de la sospecha y las hermenéuticas de finales del siglo XIX y sobre todo del siglo XX, entre otras opciones críticas respecto al *Selbstdenken* y su viabilidad efectiva, hayan en buena medida desanimado de aquella autonomía en la que aún confiaba Kant, por más que, paradójicamente, al mismo tiempo nos resulte imposible desecharla⁵. Al menos ya estimamos casi imposible pensar en términos de un *super-sujeto* autónomo-racional. Si tomado en su sentido más fuerte no es posible, pero tampoco podemos rechazarlo en todos los sentidos (debiendo preservar al menos su versión más autocrítica respecto a cualquier ensoberbecimiento subjetivo o ilusa ingenuidad), en alguna medida habría de asumirse el *Selbstdenken*, no contando ante todo con su resultado exitoso, sino más bien apreciándolo como un proceso abierto, un esfuerzo o disciplina continuos precisamente en línea con el sentido de

3 *Ibid.*, pp. 293-294 (ed. cast., pp. 198-199).

4 Immanuel KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* [¿Qué es la Ilustración?], en *Kants-Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VIII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, pp. 35-36 (ed. cast. a cargo de E. Imaz, en Immanuel KANT, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, pp. 25-27).

5 En este sentido es muy ilustrativo el artículo de Javier MUGUERZA, «De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas», en: J.A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 63-110.

resistencia crítica en el que Kant parece que en cierto grado estaba pensando: en un sentido *regulativo*.

En cualquier caso, aunque sólo fuese como proceso, es cierto que Kant confía en ese *Selbstdenken*, pero no es menos cierto que, de inmediato, es el propio Kant quien denuncia el riesgo de subjetivismo, reconocido desde muy antiguo y siempre “a la orden del día”. Como decía Machado, «en mi soledad he visto claras muchas cosas que no son verdad»⁶. Las objeciones de Kant, sin embargo, se orientan no, por supuesto, a la negación del *Selbstdenken*, sino a una cierta práctica deficiente del mismo, que le hiciera caer en el subjetivismo. En el *Sí mismo* kantiano hay una especie de exigencia que obliga a la autonomía, una autonomía, sin embargo, que en la medida en que fuese racional no podría prescindir de cuestionar que los logros del propio esfuerzo del pensar pudieran *no ser compartidos*. Por ello, en el segundo momento se trata tanto de *extender* o expandir el juicio como, en ese intento, de *controlarlo*. Si el *pensar por sí mismo* pone en cuestión la aceptación acrítica e irreflexiva de lo que no hubiese sido admitido por el propio pensar, y se opone, por tanto (de aquí las apelaciones a la dimensión *crítica* de la Filosofía), a una Sociedad que tendiese a neutralizar el potencial crítico individual, pero también frente a prejuicios, tradiciones, etc., ahora (en el paso de la primera a la segunda máxima) el conflicto, por así decirlo, se torna “civil”, dentro del individuo mismo. Y si antes era el individuo *frente a* una especie de masa informe de “Otros” el que estaba en juego, ahora es el individuo *con* los Otros, buscando su acuerdo, o su mediación en un espacio, como diría Arendt, “público”, aunque fuese sólo en la imaginación⁷. Sin embargo, la situación que propone Kant es tan “gimnástica”, tan “experimental” y de condiciones *mínimas*, como si el individuo estuviese “en una isla desierta”, que pide que el sujeto se enfrente con su propio subjetivismo apelando a los juicios de Otros *sobre todo posibles*, confiando en que el propio sujeto fuese capaz de generar interlocutores como posibles contrincantes que cuestionasen sus propuestas. Se trataría de lo que, si se me permite la expresión, podríamos llamar el efecto del *ajedrez-solitario*. Lo que importa sobre todo es el “atreverse” a pensar por uno mismo, el enfrentarse consigo mismo contando con Otros incluso si no hubiese Otros en la proximidad a quienes recurrir, como si uno tuviera que duplicarse, triplicarse, hacerse múltiple, *poniéndose en el lugar de muchos Otros*. Desde la soledad autónoma ganada a pulso del *pensar por sí mismo*, frente a Otros a los que se da por sentado, hay que pasar a un pensar *extensivo*, que debe tensionarse anti-egocéntricamente –en una franja de “combate” que abarcaría desde el delirio patológico a la tentación de despotismo subjetivo. Sin embargo, el propio segundo momento se revela pronto en su fragilidad potencial, pues con la interlocución hipotética con Otros ante todo meramente *posibles*, con independencia de que pudieran ser Otros *reales*, es decir, sólo con esa interlocución al borde de lo imaginario, ¿podría garantizarse que no fuese más

6 Antonio MACHADO, «Proverbios y cantares, XVII», en *Nuevas canciones* (1917-1930), *Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980, p. 270.

7 Cfr. Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., pp. 80-81, por ejemplo.

arriesgado el erigirse del yo en un *Nosotros sin control* que el simple mantenerse el yo en el primer momento con todo el lastre de subjetivismo, pero –al menos- sin creerse un “Nosotros”? Es decir, ¿no entraña más riesgo, casi diría que en un sentido ético-político, un segundo momento mal orientado, insano, con tendencias dictatoriales-“iluminadas”⁸, que un primer momento reducido al subjetivismo, pero sin engaño ni autoengaño? ¿No es más peligroso reivindicar que *Yo soy un Nosotros* y dar alas al delirio de un despotismo ilustrado?

En la anterior argumentación me he adelantado precipitadamente sin citar al propio Kant, para quien

«en lo que toca a la segunda máxima del modo de pensar [Denkungsart], bien acostumbrados estamos a llamar limitado (estrecho, lo contrario de amplio) [eingeschränkt (borniert, das Gegenteil con erweitert)] a aquel cuyos talentos no se aplican a ningún uso considerable (sobre todo, intensivo). Pero aquí no se trata de la facultad del conocimiento, sino del modo del pensar, para hacer de éste un uso conforme a fin; por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre amplio en el modo de pensar [einen Mann von erweiterter Denkungsart], cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están como encerrados [wie eingeklammert sind], y reflexiona sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás [in den Standpunkt anderer versetzt])»⁹.

Podríamos discutir si habría sido más adecuado que Kant explorase la extensibilidad del Juicio, su *Erweiterung*, sin comprometerse tanto con la posibilidad –tan afín al Kant más trascendental- de la *universalización*. Por decirlo de otro modo: que el sujeto que se esfuerza en *pensar por sí mismo* y en *ponerse en lugar de otros* simplemente pudiese –más laxamente- “encontrar partidarios”¹⁰.

Como ha sido reconocido por la crítica, Hannah Arendt fue una de las intérpretes de Kant que con más ahínco reivindicó la segunda máxima del *sensus communis*. A una de sus defensas de dicha máxima le precede el recuerdo de la autenticidad del juicio socrático. Tras citar el pasaje del *Gorgias* platónico (482 b/483 c) en que se argumentaba a favor de la autenticidad y coherencia del juicio individual frente a la mayoría, sostenía Arendt que

8 La expresión de “dictadura iluminada” la utiliza Carlos NINO en *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 154 y ss., dedicadas a «Los fundamentos de la concepción deliberativa de la democracia». En concreto, alude a la importancia pero también a la insuficiencia de la excesiva valoración positiva de la autonomía reflexiva en Rawls, porque las dudas que lanzaría el sujeto autónomo sobre la autoridad (y como aquí diremos, sobre la representatividad), dichas dudas, dice Nino, «contienen las raíces de un anarquismo filosófico o de una dictadura iluminada» (*ibid.*, p. 164).

9 Immanuel KANT, *KU*, p. 295 (ed. cast., p. 200).

10 Así traduce Gaos *der keinen Anhang findet*. Se trata, sencillamente, de encontrar “adhesión”. Cfr. Immanuel KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [*Antropología en sentido pragmático*], en *Kants-Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VII, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 129 (ed. cast. a cargo de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 18).

«Sin embargo, en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en lugar de los demás” y que, por tanto, él llamó “modo de pensar amplio” [eine erweiterte Denkungsart]. El poder del Juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las “condiciones privadas subjetivas”, es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ámbito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros “en cuyo lugar” debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. La lógica, para ser sólida, depende de la presencia del yo; de igual modo, para ser válido, el juicio depende de la presencia del otro; es decir, que está dotado de cierta validez específica que jamás es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones. El juicio, dice Kant, es válido “para todo el que juzga en general”, pero el énfasis de la frase recae sobre “que juzga”, pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio.

La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal, sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común. Estos criterios son casi tan viejos como la experiencia política articulado»¹¹

No es contra la autonomía del pensar contra lo que se dirige la segunda máxima, así pues, sino contra su mala interpretación egocéntrica o su abuso egoísta. La apelación a los “Otros posibles”, más que reales, es arriesgada –me referiré luego a ello- pero al mismo tiempo podría entenderse que hace aumentar la exigencia de confrontación con los Otros en un espacio hipotéticamente público,

11 Hannah ARENDT, «La crisis en la cultura: su significado político y social», art. cit. supra, pp. 336-338. Es interesante que Arendt, en esta ocasión, haya desviado la atención respecto a la circunstancia, para nosotros muy importante, de que tras la segunda máxima el “círculo” debe cerrarse, según lo piensa Kant, con el *pensar consecuente*, con lo que Kant volvería a reivindicar, a la altura de finales del XVIII, la autenticidad del sabio socrático y su inconformismo y rebeldía, sólo que –de aquí la importancia de la formulación kantiana- tras haber experimentado el paso por las máximas primera y segunda.

pues podría aspirarse a una superación de formas diversas de argumentación *endogámica* que justificasen el que pudiera repetirse el mismo reproche lanzado al *pensar por sí mismo* no autocrítico, sólo que ahora reconvertido en un *pensar por Nosotros mismos* demasiado apegado a las condiciones privadas (fácticas) en que se desenvuelve un acrítico pensar por sí mismo. Y, sin embargo –volvamos a ello–, lo que parece más inquietante en la apelación al ponerse en lugar de Otros *posibles*, y a lo que Kant parece no conceder demasiada importancia, es que podría ser una argucia de un perezoso o interesado y sagaz pensar por sí mismo, sabedor de su probable limitación, cuyo resultado podría ser la suplantación –incluso bienintencionada o inconsciente– de los Otros reales. El “*con los Otros Posibles*” pero “*sin (o no tanto con) los Otros Reales*” puede avalar que el paso del primer momento al segundo no garantice la prueba del sujeto delirante o dictatorial. Volveré sobre esta cuestión.

Por otra parte, «la tercera máxima, a saber: la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertido ya en destreza [*Fertigkeit*]»¹². El paso al tercer momento es decisivo porque *puede significar que el segundo no haya culminado felizmente en un acuerdo*, reclamando Kant que se retorne al pensar por sí mismo, esta vez bajo la forma de la *coherencia*. Una coherencia que, por cierto, desharía la duda acerca de si la segunda máxima no podría engendrar a un “*dictadorzuelo*” *ilustrado*, si se me permite la expresión, dispuesto a metamorfosearse ilegítimamente en un “Nosotros”. He aquí la fuerza de la alianza kantiana entre individuo y razón.

Así se entiende –y es importante reconocerlo– que el tercer momento acredite que lo decisivo del segundo no es el resultado exitoso, sino, sobre todo, el *esfuerzo* que implica. También así se comprende que si el pensar extensivo lo es, no será porque abarque cuantitativamente a *muchos*, sino porque sobre todo procure al individuo, desde su singularidad, un ejercicio que le haga probarse y ejercitarse en las “*amplias miras*” y en la lucidez de que hubiese “Otros” que pudieran disentir de él. Una posible excusa para justificar el que en su desafío el sujeto racional no pidiese tanto “colaboradores” reales (diría Habermas), sería la que argumentase que ya incluso en compañía de Otros reales, el Yo debería poder esforzarse en la dinámica de la extensibilidad “hipotética” antes incluso de entrar en un diálogo o interlocución *reales*. Sin embargo, tampoco ello podría justificar el desinterés por el encuentro con Otros reales cuando éstos estuviesen interlocutivamente “al alcance”. Lo cierto es que la propia exigencia de coherencia se torna eficaz, en cuanto exigencia, en la medida en que el sujeto que piensa por sí mismo, tras el esfuerzo de ponerse en lugar de Otros, debiera mantenerse en una posición *minoritaria*, sin apoyo de esos Otros (posibles o reales) en cuyo lugar ha intentado ponerse y se ha puesto, sin llegar a un acuerdo. La minoridad estaría asumida de entrada como la posibilidad más legítima –más que cualquier comportamiento gregario o adocenado–, siempre y cuando se hubiese realizado el esfuerzo de contrastarse con los Otros posibles en un horizonte de deliberación hipotética. Si la

12 Immanuel KANT, *KU*, p. 295 (ed. cast., p. 200).

primera máxima es irrenunciablemente minoritaria por completo, la tercera debe arriesgarse a serlo¹³. El consenso no puede afirmarse jamás, para un sujeto racional y ético, a cambio de la *inautenticidad* que implicaría que no se exigiera la tercera máxima.

2

No cabe duda de que para Kant estas ideas eran, por así decirlo, usuales, cotidianas. Sin embargo, en un texto como *Antropología desde un punto de vista pragmático*, parece rebajar las expectativas. La cuestión de la superación del egoísmo siempre fue decisiva, y gana terreno en 1798¹⁴, cuando Kant reconoce las figuras del *egoísta lógico, estético y práctico*, correspondientes a las arrogancias del entendimiento, el gusto y el interés práctico. «El egoísta lógico –decía Kant– tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás, exactamente como si no necesitase para nada de esta piedra de toque»¹⁵. Y señalaba que

*«es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestros juicios, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la libertad de imprenta; porque cuando se rehúsa ésta, se nos sustrae al par un gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios y quedamos entregados al error»*¹⁶.

En algunos casos, sólo podemos resolver nuestras dudas preguntando a otras personas. Y añade Kant que «si bien al filosofar no debemos precisamente apelar al juicio de los demás en confirmación del propio, como hacen los juristas con los juicios de los expertos en Derecho, todo escritor que no encontrase partidarios y se quedase solo con su opinión públicamente declarada [...], vendría a ser sospechoso de error por este mero hecho»¹⁷. La figura del egoísta estético es fácilmente intuible, y de él dice Kant que al empeñarse en su propia opinión «se priva a sí mismo de progresar y mejorar, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y

13 Aunque un tanto anecdótico, no deja de resultar interesante, al menos a título simplemente psicológico, la descripción que hace Kant del carácter melancólico, de la que Arendt consideraba que lo describía a él mismo bastante bien. Según tal descripción, el hombre melancólico «se preocupa poco de los juicios ajenos, de lo que otros tienen por bueno o verdadero; se apoya sólo en su propia opinión [*Selbstdenken*] [...] La veracidad es sublime, y él odia mentiras y fingimientos. Siente con viveza la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y tiene a un hombre por una criatura que merece respeto. No sufre sumisión abyecta, y su noble pecho respira libertad. Toda suerte de cadenas le son odiosas, desde las doradas que en la corte se arrastran hasta los pesados hierros del galeote. Es un rígido juez de sí mismo y de los demás, y a menudo siente disgusto de sí mismo y del mundo [...]. Está en peligro de convertirse en un fantástico o en un chiflado» (Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., p. 54).

14 Immanuel KANT, *Anthropologie...* (cit. supra), pp. 128-130 (ed. cast., pp. 17-19).

15 *Ibid.*, p. 128 (ed. cast., p. 17).

16 *Ibid.*, 128-129 (ed. cast., p. 17). Cfr. Hannah ARENDT, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., pp. 78-79.

17 *Ibid.*, p. 129 (ed. cast., p. 18).

buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte»¹⁸. Finalmente, continúa diciendo que

«el egoísta moral es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. [...] Al egoísmo sólo puede oponerse el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo [in seinem Selbst] el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo [als einen blossen Weltbürger]»¹⁹.

Parece que a la altura de 1798 Kant fuese más sensible frente a los rigores monológico-trascendentales intersubjetivos del *sensus communis* de la *Kritik der Urteilskraft*, que a su vez suavizan los de la *Kritik der reinen Vernunft*. Apela a la exigencia de contrastar, pero no poniéndose en el lugar de otros posibles, sino por medio de la *libertad de imprenta*. Por otra parte, introduce la instancia dialógica del preguntar y, finalmente, considera que la soledad sería un mal indicio.

En el fondo, sin embargo, es comprensible esta especie de *debilitamiento* del monologismo trascendental mediante la *mundanización* que sugiere la apelación a la libertad de imprenta, los partidarios, la estrechez y las incertidumbres de la soledad. Curiosamente –lo apunto tan sólo–, el texto en que recurre más fervorosamente al *pensar por sí mismo* es pre-revolucionario (1784), el de la *Kritik der Urteilskraft* aparece en 1790, y el de la *Antropología* es de una época mucho más, digamos, sosegada²⁰.

3

Entrando de lleno en al asunto de nuestra incumbencia, quisiera destacar el papel que Kant concede en *KU* al requerimiento de autonomía –el cual enlaza con el *factum* de la *necesidad* de la conciencia moral *in foro interno*²¹- y a los *desiderata* de *extensibilidad* (que parecen aminorar el criterio de estricta universalidad) y *coherencia*, que dejan espacio a la posibilidad de la *mayoridad* pero no menos (sino quizás incluso más) de la *minoridad*, sólo bajo la condición hipotética, pero también real, de una *deliberación* sin la que parece ser difícilmente concebible –lo adelanto ya, casi precipitadamente- una *democracia ética*.

18 *Ibid.*, pp. 129-130 (ed. cast., p. 19).

19 *Ibid.*, p. 130 (ed. cast., p. 19).

20 Sobre esta cuestión Hannah ARENDT, Conferencias sobre la filosofía política de Kant, op. cit., pp. 86-87.

21 A este respecto, el *factum* es, en su expresión más básica, la exigencia de la conciencia moral individual. Vid. Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten* [*Metafísica de las costumbres*], en *Kants-Werke*, Akademie-Textausgabe, Band VI, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 438 (ed. cast. con estudio preliminar de A. Cortina y trad. y notas de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994, p. 303).

Es esencial a la *verdad de la democracia*²² que la *mayoría* no excluya el medio –y el fin en sí mismo– de la *deliberación* (en sus diversas expresiones o modalidades). Sigue vigente por completo, y es todo un reto –sea dicho a favor de, entre otros, la crítica habermasiana al monologismo trascendental-, *que la apelación a los Otros posibles no sea suficiente, debiendo dejarse paso a la deliberación con Otros reales*²³. El juego, planteado por Rawls²⁴, entre lo racional y lo razonable cobra una vigencia digna por completo de ser tenida en cuenta, en tanto lo razonable señala el paso a la practicidad de lo dialógico-discursivo apuntando al encuentro entre el *Otro generalizado*²⁵ al que apela el *pensar extendido* y los Otros concretos, biográfica y circunstancialmente situados²⁶. Como decía Habermas, «las tareas que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo»²⁷, «una argumentación “real” en la que participen de modo cooperativo los afectados. Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces, pueden

22 Cfr. Alicia M^a de MINGO, «La democracia por sí misma», *Esbozos* 12 (curso 2009/10), Villafranca de los Barros (Badajoz), Departamento de Filosofía del IES Meléndez Valdés, págs. 39-47.

23 Para Habermas, John Rawls «considera asegurada la atención imparcial de todos los intereses afectados por el hecho de que quien formula el juicio moral se sitúa en una posición ficticia, que excluye las diferencias de poder, garantiza la igualdad de libertades de todos, y permite que cada uno ignore las posiciones que habrá de tener en un orden social futuro, que puede estar organizado de cualquier manera. Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales» (Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 89). Realmente, la posición kantiana se desenvuelve de tal modo (trascendental) que no podría asegurarse que ni siquiera el tomar en consideración a los Otros, o el ponerse en lugar de Otros, no implicase (¿cómo podría hacerlo?) la negación o siquiera el cuestionamiento del pensar por sí mismo. Por tanto, de lo que se trata no es de cuestionar el *Selbstdenken* como tal, sino su ensobrecimiento, y protegerlo frente a sus abusos, tergiversaciones y derivas nefastas.

24 John RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 79-85.

25 Son muy interesantes los textos de S. Benhabib donde se aborda el debate entre el “Otro generalizado” y el “Otro concreto”, pero no puedo ocuparme ahora de ello. Cfr., por ejemplo, la interesante reflexión de Sayla BENGHABIB, «El Otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría moral», en Sayla BENGHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 176.

26 Cfr. C. SÁNCHEZ MUÑOZ, «Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad», en *Democracia, deliberación y diferencia*, ed. al cuidado de Mariano C. Melero, *Cuaderno Gris*, Época III, núm. 9 (2007), Madrid, UAM, p. 229.

27 Jürgen HABERMAS, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991, p. 87. Nino lo explica con enorme claridad: «Habermas critica en forma explícita a Rawls por suponer que el postulado de imparcialidad se satisface cuando la persona que formula los juicios morales asume en forma ficticia la posición de cada uno de los involucrados. Mientras Rawls cree que cualquiera, incluso un filósofo moral como él, puede emprender la tarea de justificar normas fundamentales, Habermas sostiene que la tarea de la argumentación moral no puede desarrollarse monológicamente, sino que requiere de un esfuerzo cooperativo» (C. S. NINO, *op. cit.*, p. 158).

saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo»²⁸. Y retomaba la reformulación del imperativo categórico propuesta por Thomas McCarthy en el sentido de exigir que las propuestas del sujeto singular se presenten a los Otros «para que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración a la universalidad»²⁹. Es fácil reconocer que no es banal la diferencia entre Otros posibles y reales, como sí podría serlo, al menos en cierta argumentación *more kantiano*, la diferencia entre cien táleros posibles y cien táleros reales respecto al contenido esencial. En el fondo, no sólo se trataría de que estuviese en juego el mayor enriquecimiento con Otros reales, sino que también se trataría con ello de evitar que el momento segundo del *sensus communis* pudiese promover la figura de un déspota, como ya he dicho anteriormente. Kant no ignoraba –valga para completar la figura del dictador trascendental– que el pluralismo pudiese encubrir retóricamente una dictadura. A ello se refirió Kant en su *Antropología* en una “Nota” *Sobre las fórmulas del lenguaje egoísta*, donde dice que

«El lenguaje en que el Jefe del Estado se dirige al pueblo, es en nuestros tiempos, habitualmente pluralista (Nos, N., por la gracia de Dios, etc.). Cabe preguntar si el sentido no es, empero, más bien egoísta, esto es, si no denuncia la propia autoridad soberana y no significa exactamente lo mismo que el Rey de España dice con su Yo, el Rey»³⁰.

Como comenta Lebrun, muy críticamente, «cuanto más profunda es mi soledad, tanto más urgente es la necesidad de forjar fantasmas de seres racionales con los que *debo* ser solidario»³¹. Si la figura del Dictador en su contexto histórico remite a una exigencia digamos ultrapragmática³², en su versión *trascendental* combina el monologismo y la deliberación racional que podría ser capaz de llevar a cabo uno solo –por lo que podría estar necesitada de un reequilibrio entre deliberación pura y *negociación*³³, siquiera a título, también ésta, hipotético.

Si la apelación dialógico-discursiva a los Otros es importante, y en tal sentido debería complementarse la segunda máxima del *sensus communis*, ello no obsta para que aún siga dando que pensar, y no poco, en nuestra actualidad, la importancia que Kant concedió (si se me permite decirlo con términos diferentes a los suyos, y que de algún modo podrían reactualizar su propuesta) al *reducto minoritario*, como tal e incluso –como prueba máxima de su mérito– a su poder potencialmente *convinciente*. No me estoy refiriendo ahora, obviamente, tanto a la

28 Jürgen HABERMAS, *op. cit.*, pp. 87-88.

29 *Ibid.*, p. 88.

30 Immanuel KANT, *Anthropologie...*, p. 130 (ed. cast., p. 20).

31 Gérard LEBRUN, Kant y el final de la metafísica: ensayo sobre la “Crítica del juicio”, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 368.

32 Cfr. Carl SCHMITT, C., *La dictadura*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, P. 37 y Nicolas MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 115-116.

33 Lo explica perfectamente Félix OVEJERO, «Deliberación», en: Aurelio ARTETA (ed.), *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Madrid, Alianza Editorial 2008, p. 199.

semiverdad fáctica de la democracia³⁴, en que ésta se torna extremadamente vulnerable y fácilmente corruptible, en muchos aspectos, sino a su verdad más íntima. Aunque se puedan rastrear otras génesis posibles, lo que conocemos como *democracia deliberativa* nació de sucesivas crisis de la teoría y práctica de la democracia, y especialmente –al menos así lo consideran algunos autores- de la necesidad de que la democracia no se asentara sobre el criterio de la mayoría sin más (mayoría-“rodillo”). En su verdad, la democracia exige la tensión de la deliberación, y ésta, los desafíos de sujetos que comunitariamente no desechen la aspiración a la autonomía y a ponerse en lugar de Otros. Pero la deliberación, y con ella los Otros reales, sólo tendrá verdaderamente contenido y merecerá el esfuerzo que requiere si no sólo no se desprecia ni reprime el *factum de la minoría*, a la que se debe reservar sus espacios, sino que también se reconoce y potencia el *derecho a la minoría* como un *deber* (a título siquiera “regulativo”) de *autenticación de la autonomía político-moral*, realmente insoslayable y *conditio sine qua non* de una *política libre y no vacía de contenido*. Por esto, tan decisiva es la segunda máxima del *sensus communis* kantiano como la primera y, especialmente (por la lucidez que implica), la tercera máxima, que no rehúye la diferencia ni el disenso. Acepto que se vincule esta propuesta con la de un –siempre que se lo entienda bien- “individualismo ético”, en el sentido en que Mugerza, por ejemplo, criticaba el excesivo énfasis habermasiano en el resultado del Consenso³⁵.

El primer momento es casi una exigencia de mínimos, pero también, según se mire, de máximos, porque el *Selbstdenken* no parece que pudiera favorecer o consentir con demasiado acuerdo la delegación *representativa* en Otro, especialmente si el representante –caso maléfico donde los hubiere- se arroga la apropiación injusta o malversadora del pensar por sí mismo y pensar coherente del sujeto individual³⁶. La apelación a la minoría no es asunto menor, y forma parte, no menos que la apelación a la mayoría, de la *verdad de una Democracia* que no fuese una democracia simplemente *gestionaria*³⁷, amparada en mecanismos fácilmente devaluables y con potenciales graves deficiencias, de entre las que quién sabe si no pudiera ser la mayor de todas (aunque suene muy políticamente incorrecto formularla así) la devaluación, no sólo de la representatividad de los representantes, sino también de la cualificación de los representados, una crítica usual en la primera mitad del siglo XX³⁸.

34 Recomiendo la lectura de A. GREPPI, «Representación política y deliberación democrática», en: Mariano C. MELERO (ed.), *Democracia, deliberación y diferencia, Cuaderno Gris*, Epoca III, n-um. 9 (2007), Madrid, UAM, pp. 147-170.

35 Cfr. Javier MUGUERZA, art. cit. supra.

36 Cfr. la clara argumentación en tal sentido de Félix Ovejero (*art. cit.*), p. 199.

37 Cfr., en tal sentido, Jean-Luc NANCY., *La verdad de la democracia*, Buenos Aires, Amorrotu, 2009.

38 Remito a A. GREPPI, *op. cit.*, pp. 152-153, donde recuerda el desprecio de Schumpeter por la cualificación de los representados por sí mismos y por lo que se refiere a su “calidad” como sujetos autónomos y racionales.

En este sentido, no es sobre todo el primer momento, sino el tercero, el del *pensar consecuente*, el que se presenta como decisivo, porque implica poder pensar y valorar que la minoría puede ser indicio de aquellos ciudadanos que *en verdad* pueden hacer y dar a valer su coherencia minoritaria y que, sobre todo, no buscarán adocenarse en consensos demasiado frágiles o incluso falsos, y no cederán “representativamente” su palabra a cambio de cualquier acomodo en una masa o mayoría deseosa de, cuanto antes, *delegar responsabilidad*. En este sentido, sería muy didáctico para percatarse de la exigencia de articular deliberación, encuentro con el Otro y minoridad³⁹, si los potenciales miembros de la mayoría fuesen capaces de reconocer que también en algún sentido pueden ser minoría, cada uno a título particular, y que la propia mayoría puede ser, en un nivel superior, minoritaria. Podría comprobarse, entonces, un extraño giro en la problemática que sugiere el criterio extremo de la *unanimidad* (o de la *universalidad*). Lo decisivo no sería tanto que *todos-estuviesen-de-acuerdo* cuanto, más bien, que se requiriese *que hubiera que convencer hasta al último*, porque este “último” podría tener razón⁴⁰ -argumento que es decisivo en la crítica esgrimida desde la democracia deliberativa contra el absolutismo de la mayoría. Junto a la autonomía de los individuos, el cuestionamiento político de la *incondicionada validez de la mayoría* por el mero hecho formal de ser mayoría, se acompasa con la demanda ideal de unanimidad, pero no por un criterio cuantitativo, sino más bien por el requerimiento implícito, extremadamente exigente de cara a la depuración del ideal de una democracia ética (aunque quién sabe si quizás también utópica – aspiremos al menos a la idea regulativa), de tener que convencer a todos, de modo que –y ésta es la lectura más interesante– *cualquier individuo* podría aportar en un momento dado sus propios argumentos. En lo que se diferencia el modelo de la democracia deliberativa de otros es en que cuenta con la confianza en el poder racional y razonable de *uno solo* para poder animar el debate democrático. No tiene por qué ser *de hecho* sólo uno, pero puede que fuese *sólo uno* el que haga escuchar su argumento, y el que resulte convincente frente a esa mayoría cuya voluntad se presume usualmente con que sea correcta, sin necesariamente tener

39 Cfr. Alicia M^a de MINGO, «Una jornada de reflexión. Consideraciones sobre la minoría de la mayoría de edad y la cultura democrática», en: Alfonso CASTRO y otros (eds.), *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el Bicentenario de su muerte*, Sevilla, Innovación Editorial Lagares (CJL, 4, CEF, 1), 2003, cap. 7, pp. 133-148; y «Noviolencia, desobediencia civil y ejemplaridad. Una aproximación al pensamiento ético-político de M. Gandhi», *Revista de paz y conflictos* 3 (2010), Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, pp. 62-75.

40 Un ejemplo excelente, y muy conocido, del juego entre autonomía, deliberación, minoridad y unanimidad lo ofrece el film *Twelve Angry Men (Doce hombres sin piedad)* que en 1957 dirigió Sidney Lumet. A efectos de abreviar, no comento el film, suficientemente conocido y de fácil acceso para cualquier lector. Sólo señalaré que el hecho de que la deliberación dispusiera de referencias acerca de cuestiones “objetivas” facilitó la tarea al miembro jurado inicialmente disidente de la mayoría. A título anecdótico, señalaré que este film fue elegido en 2012-2013 por los abogados españoles (en una encuesta convocada por la revista *Abogados* entre internautas, lectores y un comité de diecisiete expertos), como el mejor film de la historia de temática jurídica (<http://www.abc.es/cultura/cine/20130115/abci-doce-hombres-piedad-mejor-201301151259.html>) (14-IV-2013).

que serlo (éticamente)⁴¹. La minoría extrema podría tener, entonces, tanto poder como la mayoría absoluta.

En consecuencia, cabría suscribir el lema: «Ninguna efectiva democracia sin auténticos individuos –esto es, sin sujetos morales autónomos- y sin que dentro de la misma corresponda a la *voluntad de cada uno* la última palabra»⁴². Sólo entonces la representatividad podría estar llena de contenido. Otra cuestión –que habría que aplazar para ocasión más propicia, y habida cuenta de que aquí he tratado sobre todo de los representados- sería la de la calidad de los representantes.

Por otra parte, no quisiera dejar de subrayar que tan decisiva como la segunda máxima es la tercera, en la medida en que prosigue a la segunda, retomando, sin embargo, la exigencia del *Selbstdenken*, con su vigencia plena en el terreno de la moral *autorreferencia*⁴³, individual, no ya simplemente (si se prosigue la secuencia propuesta por Kant) previa al espacio público (segunda máxima), sino “posterior” a éste, dejando entrever una renovada exigencia de *Selbstdenken* en el pensar consecuente. Aquí se anuncia que un *espacio público democrático* podría quedar potencialmente muy devaluado o perjudicado, respecto a la grandeza que la democracia exige, si no fuese integrado por individuos capaces de un *Selbst* que pudiera y debiera sostenerse en una conciencia moral exigente, es decir, *aún* en un *reducto* de conciencia personal, en la que ya no sería suficiente el dinamismo de la

41 Cfr. C.S. NINO, *op. cit.*, p. 157.

42 Cfr. Javier MUGUERZA, art. cit., p. 95.

43 Resulta muy provechosa la reflexión de Matías PARMIGIANI, «Intersubjetividad y autorreferencialidad en la teoría ética de C.S. Nino», *Diánoia* LVI, 66 (2011), pp. 105-139, respecto a esta problemática, si bien Parmigiani se centra en Nino, uno de los grandes defensores de la democracia deliberativa. Para Parmigiani, «el valor que representa preservar las acciones autorreferentes en la tarea de velar por la autorrealización ética de cada uno de los miembros de una comunidad en general resultará de importancia crucial para un Estado, independientemente de cuán reducido sea el universo constituido por tales acciones. Tal cosa, vale la pena destacar, es lo que tanto Nino como Mill habrían alcanzado a vislumbrar más allá de las sombras que por momentos se proyectan sobre sus planteamientos» (*ibid.*, p. 123). Aun así, y como suele decirse, para “rizar más el rizo”, habría que señalar que incluso situándonos en la autenticidad del pensar consecuente kantiano, como dice Parmigiani, lo que «Nino debería admitir es que ni siquiera los preceptos de la moral personal están exentos de la obligación de validarse en el ámbito público. Aunque yo pueda vivir mi vida eligiendo mantener en la oscuridad ciertos aspectos de mi personalidad que no quiero dar a conocer, esto no desestima el cargo de que cuando, por las circunstancias que fueran, dichos aspectos hubieran de salir a la luz, yo haya de verme en la necesidad de tener que justificarlos públicamente. En palabras de Charles Taylor: “Algunas cosas no dichas o llevadas con discreción pueden tolerarse, pero al hacerse públicas, hay que responder de ellas. El paso del para-ti-y-para-mí al para-nosotros, el paso al espacio público”» (*ibid.*, p. 129). Esta problemática nos conduciría muy lejos. Lo interesante de la tercera máxima, tal como la concibe Kant, es que ya habría transitado por el espacio público –si “corregimos” el énfasis kantiano en los Otros meramente “posibles” y apelamos también a los Otros “reales”. En todo caso, me adhiero a los esfuerzos desplegados por Javier GOMÁ en algunos de sus textos (especialmente *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009), de cara a reivindicar la urgente necesidad de atender a la moral de la vida privada (el problema estibaría en la dificultad práctica para abordar este desafío) con vistas a una democracia genuina, madura y emancipada.

segunda máxima, justamente porque el pensar consecuente implica un retorno a sí mismo como gesto de autenticidad *privado*.

* * *

Quizás una de las cuestiones más interesantes de cara a la filosofía de la democracia en los próximos años vaya a ser la de la importancia creciente de Internet, en muchos de sus aspectos, de los que aquí no puedo ocuparme, de cara a la nueva relevancia de lo social, la participación, las demandas de representatividad y de creatividad en el terreno de la intervención social, así como los crecientes desafíos para la vida pública y privada... Las minorías serán decisivas a título de contenidos y también desde un punto de vista meramente formal. Podrían convertirse en espacios reducidos, "electivos"⁴⁴, no tan condicionados por el yo individual ni por la mera mayoría (a la que disolverán, tornando mucho más compleja la representatividad –lo que ya está sucediendo), disponiendo no sólo de los espacios tradicionales (calle, foros sociales, parlamento) sino justamente de espacios nuevos de *expresión* y, sobre todo (tal sería la genuina novedad), de *repercusión*, con capacidad de intervención democrática muy potencialmente eficaz.

44 Cfr. Alicia M^a de MINGO, «Minorías electivas y humanismo en la galaxia Internet. Una contribución a la pregunta por la verdad de la democracia», Argumentos de razón técnica. Revista española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología 14 (2011), Sevilla, Universidad de Sevilla, págs. 87-111.

COOPERACIÓN, CAMBIO CLIMÁTICO Y CRÍTICA AL INDIVIDUALISMO RADICAL

CARMEN VELAYOS CASTELO
Universidad de Salamanca

1. INDIVIDUALISMO Y CAMBIO CLIMÁTICO

Uno de los prejuicios que parece impregnar el quehacer de la ética climática es su carácter estrictamente individualista. El presente trabajo propone algunas consideraciones críticas acerca del *individualismo ecoético*. Naturalmente, con ello no estamos renunciando a enfatizar el valor moral de lo individual, o el derecho de los sujetos individuales a la libertad o a la autorrealización. Mostraremos, sin embargo, dos problemas metodológicos comunes a la ética actual (a pesar de que hay otros tantos que no podremos tratar en este breve ensayo) y que repercuten en la forma de hacer de la ética climática. El primero es que los intereses o bienes individuales pueden chocar con la protección de bienes difusos y colectivos (que son al mismo tiempo individuales), como son los ambientales. De hecho, los intereses colectivos sólo muy raramente influyen en las motivaciones de los agentes o en las políticas públicas.

Segundo, la ética parte usualmente de la asunción según la cual los efectos de nuestros actos lo son de actos particulares. Sin embargo, los daños climáticos pueden ser el resultado de la suma de actos. Solemos establecer relaciones causales entre los agentes morales y los efectos dañinos de sus acciones.

Creo que el cambio climático constituye un daño moral. Pero los agentes no vemos fácilmente nuestra implicación en los resultados antropogénicos del mismo. Y si llegamos a verlos, nos cuesta justificar nuestra contribución, pues no sabemos si los demás van –a su vez– a cambiar su conducta.

La dificultad que subyace a mi planteamiento fue señalada ya por Derek Parfit a pesar de que él mismo no se refiriera al caso que nos ocupa, por supuesto. Denominó a la dificultad de tener en cuenta daños agregados como un tipo de “error en las matemáticas morales.” (PARFIT, 1984, 70). El error consiste en asumir que “si un acto es correcto o incorrecto *por sus efectos*, los únicos efectos relevantes son los derivados de este acto particular. Pero, en su opinión, esto resultaba equivocado en distintos casos:

1. Cuando los efectos están *sobredeterminados*: porque “incluso si un acto no llegara a dañar a nadie” (sirva como ejemplo conducir un coche de camino al trabajo), este acto pudiera ser incorrecto porque

fuera parte de un aparato de actos que –en conjunto- sí dañara a otros” (emisiones de CO₂). Los responsables de los daños climáticos infligidos a las personas, animales no humanos y a la vida conjunta en la Tierra en general, somos todos. Se trata de daños procedentes de una colaboración masiva.

2. Cuando se ignoran los efectos pequeños o imperceptibles (PARFIT, 1984, 75). Por ejemplo, los pequeños beneficios (para la población en su conjunto) de disminuir mi consumo de electricidad (i.e. dejando de escuchar música de siete a ocho cada tarde), podría ser entendido, en consecuencia, como algo carente de relevancia moral. Por lo tanto, no se derivaría ninguna obligación de abandonar esta práctica musical diaria.

Según Parfit, sin embargo, “incluso si cada acto no beneficiara a nadie, nosotros en conjunto sí beneficiamos mucho”, y, en consecuencia, los efectos de nuestros actos son siempre perceptibles (PARFIT, 1984, 77). Y aquí es cuando debemos apelar a *lo que hacemos juntos*.

El cambio climático nos plantea una pregunta fundamental sobre el carácter colectivo de nuestra responsabilidad. Pero no necesitamos referirnos a una figura de lo universal, tal como “la humanidad”, como si ésta constituyera una identidad reconocible. Recordemos que para autores como Wilson, el concepto de especie humana juega un papel relevante, que habría consumido y transformado recursos irremplazables de la Tierra (WILSON, 2008, xii).

Sin embargo, como objeta Chakrabarty, “persisten las dudas sobre el uso de la idea de especie en el contexto del cambio climático (...) ¿A quién nos referimos con esta categoría, a los pobres del mundo, cuya huella de carbón es muy baja?, ¿o a los ciudadanos de los países ricos en primer lugar y a las clases más ricas de los países pobres en segundo lugar? ¿Quién es esa humanidad responsable? (CHAKRABARTY, 2009, 216).

En relación con el cambio climático, tenemos responsabilidades comunes, pero diferenciadas. Nuestro objetivo es situarnos entre un holismo y un individualismo extremos. Creo en una responsabilidad colectiva y cooperativa como la única forma de responsabilidad agregada, y que se adscribe a individuos responsables conjuntamente con otros.

2. COOPERACIÓN

2.1. LA ECOLOGIZACIÓN DE LA ÉTICA

¿Cómo repensar la responsabilidad moral para afrontar el cambio climático? Según Leopold, toda ética parte de la premisa siguiente según la cual el individuo es un miembro de una comunidad de partes interdependientes: “la política y la economía son, de acuerdo con este autor, simbiosis desarrolladas en las que la libre competencia original de todos contra todos, ha sido, en parte, reemplazada por mecanismos de cooperación con un contenido ético” (LEOPOLD, 1949, 240).

En la sociedad humana, los sacrificios van más allá de los que reproducen entre padres e hijos. Se refieren a parientes colaterales e, incluso, a individuos no emparentados genéticamente. La intencionalidad común es la habilidad para crear

intenciones comunes junto a otros, compromisos comunes en empresas cooperativas. Y ése es el escenario de la moralidad (TOMASSELLO, 2010).

Posiblemente, la lectura de Leopold esté cerca del llamado darwinismo holista (CORNING, 2008) que se centra fundamentalmente en las relaciones funcionales entre las unidades en los distintos niveles de la organización biológica (de los genes a los ecosistemas). El éxito reproductivo diferencial de los seres vivos es el resultado de una compleja combinación de interacciones competitivas y cooperativas en el seno y entre unidades interdependientes de interacción ecológica (CORNING, 2008, 26).

La cooperación es, pues, común en la naturaleza. Desde los años veinte, es común el debate acerca de cuál de las dos, la competencia o la cooperación, devino crucial en la naturaleza. Durante años, predominó la explicación competitiva. Según esto, las “interacciones bióticas fuertes”, como la depredación, serían las principales responsables de la estructuración y funcionamiento de los sistemas ecológicos. Coincide con el triunfo del darwinismo social, cuando, en realidad, lo que la teoría de Darwin predecía era la supervivencia de los más eficaces y esta eficacia puede asentarse en la cooperación.

En los últimos treinta años, se ha empezado a poner de manifiesto cómo otras interacciones bióticas, como el parasitismo o el mutualismo, tenían tanta importancia en la conformación del mundo vivo real, al menos, como la competencia. De hecho, en los ecosistemas más maduros, estables, biodiversos y complejos, el porcentaje de interacciones fuertes como la competencia, frente a las otras, disminuye. De todos modos, en estas asociaciones suele haber un mutualista más beneficiado que otro. El balance neutro, al cincuenta por ciento, es muy raro.

Aunque la visión de Corning es muy sugerente, y así también una lectura ecológica general sobre la simbiosis en la evolución, el término cooperación deviene quizás algo excesivo en este contexto, siendo quizás más adecuados otros para el ámbito de la naturaleza no humana, como “mutualismo” o “simbiosis”.

En la naturaleza no- humana, hay muy pocos ejemplos de mutualismo entre animales de la misma especie. La mayor parte se producen entre especies distintas. Cuando se producen en la misma especie, responden a la necesidad de una cría cooperativa, como en el caso de los perros montaraces o de los tífes. Pero casi siempre son parientes cercanos, cuyos intereses individuales no difieren mucho de los grupales (en TOMASSELLO, 2010, 133).

Entre las especies que Wilson llama “eusociales” (WILSON, 2012, 133) las de insectos como hormigas son sólo el 2% de los insectos conocidos. La eusocialidad es una de las principales innovaciones en la historia de la vida. Y constituye una rareza.

Desde luego, la eusocialidad humana responde a factores distintos. No se trata de la extensión robótica del genoma de la madre, como en los insectos sociales. Pero ningún modelo natural puede explicar en sí misma la cooperación humana, por ejemplo, la necesaria ante un problema como el cambio climático, que incluye a las generaciones futuras y a seres lejanos y desconocidos. De hecho, nuestra racionalidad abstracta que nos permite prever el futuro, o las emociones prosociales que manifestamos, como la empatía, constituyen parte de la base biológica de la capacidad ética. Y hoy deberían jugar al servicio de nuestro compromiso con la

supervivencia y el bienestar de humanos y no humanos. Esto no es lo que la naturaleza nos dicta, sino lo que nos “permite” por ser seres con un éxito evolutivo inmenso que podemos aprovechar o malgastar.

Como resultado de este apartado, si seguimos considerando el problema del cambio climático desde la perspectiva de una ética no interactiva y, por lo tanto, no ecológica, no seremos capaces de afrontar ni éste ni otros problemas de carácter global. Creo que la responsabilidad debe ser reconcebida en términos de cooperación. Muy contrariamente a esto, el individualismo teórico predominante en la actualidad corre el riesgo de degenerar en egoísmo; o, en palabras de Mary Midgley- en una “prolongada insistencia en las doctrinas ilustradas del atomismo social, en la absoluta separación de cada individuo, (lo que) habría deformado sistemáticamente no sólo el modo en que pensamos, sino el modo en que vivimos” (MIDGLEY, 1996).

2.2. LA CIENCIA DE LA COOPERACIÓN ENTRE HUMANOS

¿Podemos cooperar realmente? Según Tomasello, evolutivamente tendemos a cooperar. Hay, pues, una naturaleza humana altruista y previa a la socialización. Las hazañas cognitivas más formidables de nuestra especie, sin excepción, no son producto de individuos que obraron solos, sino de individuos que interactuaban entre sí (TOMASELLO, 2010, 17).

Tomasello, con todo, distingue entre *altruismo* y *colaboración*. En el primero, el individuo se sacrifica por otro de alguna manera. La colaboración, en cambio, supone que varios individuos trabajan para beneficio mutuo.

Según este científico, a partir del primer año, cuando empiezan a caminar, los niños muestran ya una inclinación importante a cooperar. Por ejemplo, acercan objetos caídos a quienes se les han caído (*Ibíd.*, 26). Para Tomassello, este *modelo* explicativo para la primera infancia es el *de Spelke*.

A continuación, Tomasello se basa en el *modelo de Dweck*. Según éste, y a medida que los niños crecen, la inclinación cooperativa se ve afectada por los juicios de los demás sobre la probable reciprocidad y por la opinión de los otros miembros del grupo. Es entonces cuando las convenciones aparecen y la cooperación se va a sustentar en varias fuentes distintas.

¿Por qué cooperaríamos? Según Tomasello, porque (a) somos capaces de coordinarnos y de comunicarnos, (b) porque hay tolerancia y confianza y (c) porque somos capaces de crear normas e instituciones.

Sabemos que evolutivamente nos conviene cooperar si queremos permanecer en el planeta Tierra. Por eso, la cooperación no es lo antinatural e impuesto, sino una forma en que puede actuar la naturaleza humana en sociedad. A esta cooperación la denominó Leopold “ética”, porque los humanos somos los únicos animales que creamos este tipo de razonamientos colectivos –de intencionalidades compartidas- que llamamos ética.

Silk afirma que sólo los seres humanos pueden organizar la cooperación en grupos numerosos de individuos con inclinaciones que no siempre son concomitantes. Obviamente, la cooperación predominaría en el mundo social –aventura Silk- si las circunstancias se asemejasen al escenario de la caza del venado

donde todos los cooperadores salen ganando. Otra cosa sucede en las empresas cooperativas en las cuales los intereses no son perfectamente concomitantes. A estas las denomina Silk “trabajo en comisiones” (TOMASSELLO, 2010, 130) y empezarían en la escuela primaria, por ejemplo con los trabajos colectivos. (SILK, en *Ibíd.* 130). Aquí es cuando entra la justicia.

La cooperación humana es naturalmente posible, necesaria y culturalmente mediada. Aprendemos a cooperar. Por ejemplo, como señala Julie Nelson, “podría ser considerado más ‘femenino’ afrontar un problema en términos de cooperación que de conflicto o competencia” (NELSON, 1992, 121). Lo cual abunda en la necesidad de reconocer positivamente modelos culturales femeninos y de extrapolarlos al ámbito social e institucional.

2.3. EL HOMO RECIPROCANS Y LA COOPERACIÓN CLIMÁTICA

El comportamiento humano es a veces autointeresado y a veces altruista. Quizás, con todo, la motivación humana más usual sea la reciprocidad.

El propio Charles Darwin era bien consciente del rol de la reciprocidad en la evolución, enfatizando en su *The Descent of Man* (1871) que fue la fuerza y la velocidad limitada lo que llevaría al ser humano a dar y a recibir de sus congéneres.

En el mundo del *homo economicus*, yo cooperaré si tú cooperas y las relaciones sociales no dirán mucho sobre la predisposición a cooperar o a no hacerlo. Sin embargo, el homo economicus está siendo destronado en los últimos tiempos. Lo hemos visto con la tesis de Silk sobre el “trabajo humano en comisiones” donde unos ponen siempre más que otros. También Kahan, por ejemplo, propone que los sujetos no sólo cooperan para conseguir incentivos, sino que son más emocionales y recíprocos que lo que la literatura clásica ha concebido.

Convencionalmente, una forma de garantizar la cooperación de otro sujeto es la promesa de una futura cooperación. Según Kahan, esta sería una cooperación débil. El famoso estudio de Robert Axelrod (1984) para analizar la reciprocidad mostraba que la estrategia cooperativa que podemos llamar *quid pro quo* resulta más efectiva que el cooperar siempre o que el actuar en todos los casos como un estratega autointeresado. Se trataba de un experimento en el que, si alguien cooperaba contigo una primera vez, en la siguiente debías actuar en reciprocidad cooperando tú también. Pero si no fuera así y alguien no cooperase, se le castigaría la ronda siguiente negándole la cooperación.

Claro que, si nos encontramos con un egoísta que no coopera (free-rider o gorrón) y que ya ha sacado provecho engañando, y con alguien dispuesto a cooperar, posiblemente el egoísta esté en mejor posición evolutiva que el segundo jugador, cuyos genes y él mismo quedarían condenados.

Pero también existe la posibilidad de otro tipo de cooperadores, a los que Kahan denomina como cooperadores “fuertes”. Es decir, existe también el altruismo. En este caso, sus contribuciones al bien colectivo no dependen estrictamente de la consecución de un bien particular o del conocimiento o trato con los demás componentes del grupo. Diversos experimentos sociales están dando

la vuelta a la presuposición generalizada a favor del autointerés como única motivación de la interacción social.

Se trata de construcciones de laboratorio que muestran que los individuos tienden a hacer costosas contribuciones al bien colectivo cuando esperan que otros hagan lo mismo. Y esto sucedería incluso en los mercados. Respecto al engaño, la teoría convencional autointeresada destaca que lo normal es defraudar y no cooperar. Por lo tanto, el equilibrio es la no-cooperación universal. Pero estos nuevos experimentos constatan que no existe esa única motivación. Se ve que los individuos contribuyen si creen que los demás van a contribuir.

La teoría convencional trataría entonces de solucionar la generalizada ausencia de cooperación mediante incentivos o penalizaciones, como por ejemplo, los destinados a pagar impuestos. Es más, la evasión de nuestra responsabilidad parecería menos grave que importante la contribución.

Sin embargo, la teoría de la reciprocidad propone en su lugar – o al mismo tiempo- la promoción de la confianza o el contrato entre las partes. En un estudio del Departamento de *Revenue de Minnesota*, los investigadores enviaron cartas a un grupo de individuos explicándoles que la conformidad de la gente con los impuestos era mucho mayor que lo que decían algunas encuestas de opinión pública. Curiosamente, los que recibieron la carta declararon más ingresos y pidieron menos deducciones que el grupo control. El fenómeno de reciprocidad predeciría este fenómeno con facilidad: cuando aprenden que los demás están dispuestos a contribuir con sus impuestos de manera justa, los contribuyentes individuales responden de modo cooperativo. Los individuos con estas cartas contribuían con más interés que los que fueron avisados respecto a sanciones y a posibles auditorías.

¿Era, pues, realista concebir siempre a los individuos como maximizadores autointeresados e irrealista hacerlo siempre como dispuestos a la reciprocidad? No lo parece. Y eso nos lleva a tener que replantearnos las maneras de diseñar políticas públicas de cooperación. Algunas reformas podrían ser interesantes, en concreto las que facilitarían visiones positivas hacia la ley y una visión más holista respecto a lo que harán los demás. Y es aquí cuando se necesitan los sancionadores. Los cooperadores se conectan con otros para generar más; y los defraudadores se conectan para engañar a los cooperadores. Pero los sancionadores se conectan para quitarse de encima a los gorriones. De ahí la importancia de que cada uno conozca los planes de los demás y tenga la convicción que los demás conocen los suyos (RICO LOMELÍ, 2006, 43).

Algo parece claro para diversos autores. Las interacciones reiteradas pueden generar confianza y convertirse en estables siempre que los participantes sigan colaborando.

2.4. COOPERACIÓN Y EL GOBIERNO DEL COMÚN CLIMÁTICO

2.4.1. La Tragedia de los comunes

La atmósfera es un recurso común y de libre acceso. Uno de los problemas más conocidos de racionalidad colectiva ha sido aplicado a la gestión de este común. Se requeriría una sólida cooperación para evitar la tragedia ¿Por qué?

Porque aunque los ciudadanos quieren evitar el problema, a nivel individual prefieren defraudar.

Hardin emplea la alegoría de los pastores y del campo común abierto a todos. Después inspecciona la situación desde el enfoque de un pastor racional: cada pastor recibe un provecho directo de sus animales y sólo padece de forma aplazada los costes de la degradación de los pastos. Cada pastor está, pues, motivado a añadir más y más animales porque recibe el beneficio directo y soporta únicamente una parte de los costes a largo plazo de la sobreexplotación. Hardin concluye que esto genera una tragedia (HARDIN, 1968, 1244).

Pareciera como si la metáfora antropológica que ha impregnado la mayoría de los estudios sobre bienes comunales fuera hobbesiana. De hecho, prospera sobre todo la idea de individuos autointeresados y que no se comunican entre sí en forma de tragedia de los comunes/dilema del prisionero. Y esto conduce a la inevitabilidad de la tragedia o, como defendiera Hardin, al rígido control estatal o la privatización.

Pero la economista Eleanor Ostrom advierte que ni el Estado (en forma de relación arriba /abajo) ni el mercado han tenido éxito promoviendo que los individuos desarrollen prácticas duraderas de gestión racional de la naturaleza. Y destaca que las comunidades de individuos han solido confiar en instituciones que no se parecían mucho a éstas para gobernar determinados sistemas naturales.

Uno de los méritos fundamentales del trabajo de Ostrom consiste en mostrar ejemplos empíricos de distintos esfuerzos –exitosos unos y frustrados otros- para gobernar y gestionar los recursos. Un ejemplo exitoso es la gestión de los regadíos en el este español durante siglos. La huerta valenciana ha logrado sobrevivir en un lugar semiárido gracias a la estricta cooperación entre los huertanos. A cada huerta le corresponde una cantidad de agua del canal proporcional a su tamaño. El Tribunal de las Aguas se reúne desde hace siglos durante las mañanas del jueves fuera de la puerta de los Apóstoles de la Catedral de Valencia. No necesitan abogados, pero sí convenciones eficientes. La estrategia básica consiste en identificar aquellos aspectos del contexto físico, cultural e institucional que con cierta probabilidad influyen en la determinación de quienes participarán en una situación, las acciones que pueden llevar a cabo y sus costos etc.

Ostrom (2008) propuso en su libro un nuevo mecanismo según el cual se defiende la existencia de grupos capaces de organizar con éxito su comportamiento cuando éste se rige por unos principios básicos:

- Los límites del grupo están claramente definidos.
- Las normas que rigen el uso de los bienes colectivos están bien adaptadas a las necesidades y condiciones locales.
- La mayoría de las personas afectadas por estas reglas pueden participar en la modificación de las reglas.
- Se reconocen los derechos de los miembros de la comunidad a diseñar sus propias reglas y a su vez estos derechos son respetados por las autoridades externas.
- Existe un sistema de vigilancia de comportamiento de los miembros y los miembros de la comunidad en sí pueden llevar a cabo esta vigilancia.

- Existe un sistema gradual de sanciones.
- Los miembros de la comunidad tienen acceso a mecanismos de bajo costo de resolución de conflictos.

En relación con el cambio climático, no se cumplirían varias condiciones, especialmente por el tamaño global del bien común y su lejanía intrínseca. Pero en esta dirección, muchos autores han insistido en la necesidad de confiar en mecanismos menos controlados por abogados y burocracias internacionales. Así, David G. Víctor afirma que las negociaciones nunca triunfarán si las comisiones son demasiado inclusivas y propone que no alcancen a más de doce miembros (nunca más de veinte) (VÍCTOR, 2006, 95).

Mi impresión es que los acuerdos deben responder a las exigencias de la sociedad civil informada (el abajo) que demanda ya una respuesta justa y efectiva al cambio climático. Pero que no bastará con el consenso de la sociedad civil, o de parte de ella, si no se llega a acuerdos vinculantes que, porque nosotros mismos lo queramos, podamos establecer como obligatorios. Todo ello es compatible con una democracia global y ecológica que no requiera del uso de la fuerza para imponer principios de colaboración y de cuidado.

3. CONCLUSIONES

Se ha dicho que nunca se desencadenará una acción colectiva de este tipo con éxito porque, como Monbiot afirma “nunca nadie se ha rebelado por la austeridad” (en GARVEY, 2010, 183). Pero, como el mismo Garvey afirma, “una acción colectiva contra el cambio climático puede basarse en exigir menos cosas, pero también en pedir algo más: quizás justicia o bondad o lo que sea que nos haga mejores. No hay nada irracional en reclamar un mundo más humano (*Ibíd.*, 183).”

Respecto a la necesidad de nuestra responsabilidad individual, la mayor dificultad estriba en que hemos entendido este concepto en términos exageradamente individualistas, mientras que la responsabilidad climática es una responsabilidad en la cooperación. Y esta responsabilidad requiere una visión del sujeto moral menos atomista y desgajada de su entorno social y natural.

La visión predominante del liberalismo económico que presenta al sujeto como un individuo autosuficiente que busca sus intereses y beneficio particular (*homo economicus*), choca con la realidad tal y como se perfila en las ciencias evolutivas y en diversos experimentos sociológicos; y, por supuesto, choca con la construcción de una ética para la supervivencia que requiere aprovechar nuestra razón y nuestros sentimientos a favor de un justicia global.

Edgard Wilson menciona en su último libro, titulado precisamente *La conquista social de la Tierra*, que necesitamos una nueva Ilustración que nos haga aprovechar nuestros conocimientos y razón para conseguir una vida en paz sobre nuestro planeta. Ese es el reto. Hemos de pensar quién es ese ser al que denominamos “*sapiens*” y cómo quiere decidir vivir: si cooperando en la justificación de una justicia para todos que haga habitable su planeta y perdurable la vida, así como fomentando el cuidado colectivo de nuestro mundo y no su destrucción progresiva, o, por otro lado, luchando unos con otros con el resultado previsible de acabar –entre otras cosas– con la propia especie.

Cómo combinar los intereses globales con los locales y los terrestres con los sociales, es, quizás, el reto fundamental de nuestra época. En la cooperación necesaria en forma de ética de la supervivencia, la confianza en que los demás actores políticos también van a colaborar, deviene fundamental a la hora de conseguir acuerdos prácticos. No se trata de esperar a ver quién mueve antes la ficha, sino de crear lazos de confianza institucional, así como sanciones consensuadas para los que, pudiendo, cooperar, defrauden.

La cooperación necesaria para afrontar la crisis climática no es tan sencilla como la de la caza colectiva del venado. Ni tan siquiera es semejante a la que surge espontáneamente entre copartícipes en la gestión de un bien comunal más o menos reducido.

No todos tendremos los mismos costes. No colaboraremos frente a otros, pero sí junto a todos. La cooperación necesaria resulta, así, inédita, nueva, difícil. La cooperación irá más allá de la reciprocidad. Exigirá justicia. Pero la ética (global) es un sistema racional que puede hacernos el camino mucho más fácil “a todos” que la improvisación y el nacionalismo político, climático o energético. Las soluciones atomistas en lo micro y en lo macro no serían soluciones, sino mecanismos temporales de defensa. Degenerarían en la guerra de todos contra todos y, lo que es peor, en un destino colectivo nefasto para unos y otros.

“Nacimos para cooperar”, enunciaba el estoico Marco Aurelio. Este ensayo pretende ser un mínimo tributo a esta idea cuando observamos que su concepción de una ciudadanía terrestre ha conseguido con las reuniones climáticas internacionales algunos pasos tímidos hacia su génesis y fundamentación.

4. REFERENCIAS:

- BOWLES, S. and GINTIS, H.: “Homo reciprocans”, in *Nature* 415, 125–127, 2002.
- CHAKRABARTY, D.: “The Climate of History: Four Theses”, en *Critical Inquiry* 35, 2009, 197-222.
- CORNING, P. A.: “Holistic Darwinism. The new evolutionary paradigm and some implications for political science”, en *Politics and the life sciences*, 26, 2008, vol. 27, nº. 1, 22-54.
- DARWIN, Ch. R.: *The Descent of Man and Selection in relation to sex*, New York, J. A. Hill and Company, 1904.
- HARDIN, G.: “The Tragedy of the Commons”, *Science*, 162(1968), 1243-1248.
- _____: “Political requirements for preserving our common heritage en BROKAW, H. (ed.): *Wildlife and America. Council on Environmental Quality*, Washington, D.C., 1978, 310-317.
- LEOPOLD, A.: “The Ethics of Land”, in *A Sand County Almanac*, New York, Oxford University Press, 1987.
- KAHAN, D.M.: “The logic of reciprocity: trust, collective action and law”, in *Michigan Law Review*, 102, 2003, 71-103.
- MIDGLEY, M.: *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*, United Kingdom, Acumen Publishing Ltd, 2010.
- NELSON, J. A.: “Gender, Metaphor, and the Definition of Economies”, in *Economics and Philosophy*, 1992, 8(1), 103-125.

- OSTROM E.: *Governing the Commons, The evolution of institutions for collective action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- PARFIT, D.: "Five mistakes in moral mathematics", en *Reasons and persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- TOMASELLO, T.: *Why we cooperate?*, The MIT Press, 2009.
- VÍCTOR, David G.: "Toward Effective International Cooperation on Climate Change: Numbers, Interests and Institutions", en *Global Environmental Politics* 6:3, August 2006, 90-103.
- VILELA MENDES, R.: "Network dependence of strong reciprocity", in *Advances in White Paper on the Ethical Dimensions of Climate Change*, Rock Ethics Institute, Secretariat, Penn State University.
- WILSON, E.O.: foreword to SACHS, J. D.: *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet Common Wealth*, Penguin Press, 2008, p. xii.

