

el sentido de la vida

seis lecturas de filosofía moral

derechos humanos

libertad

igualdad

persona

ética

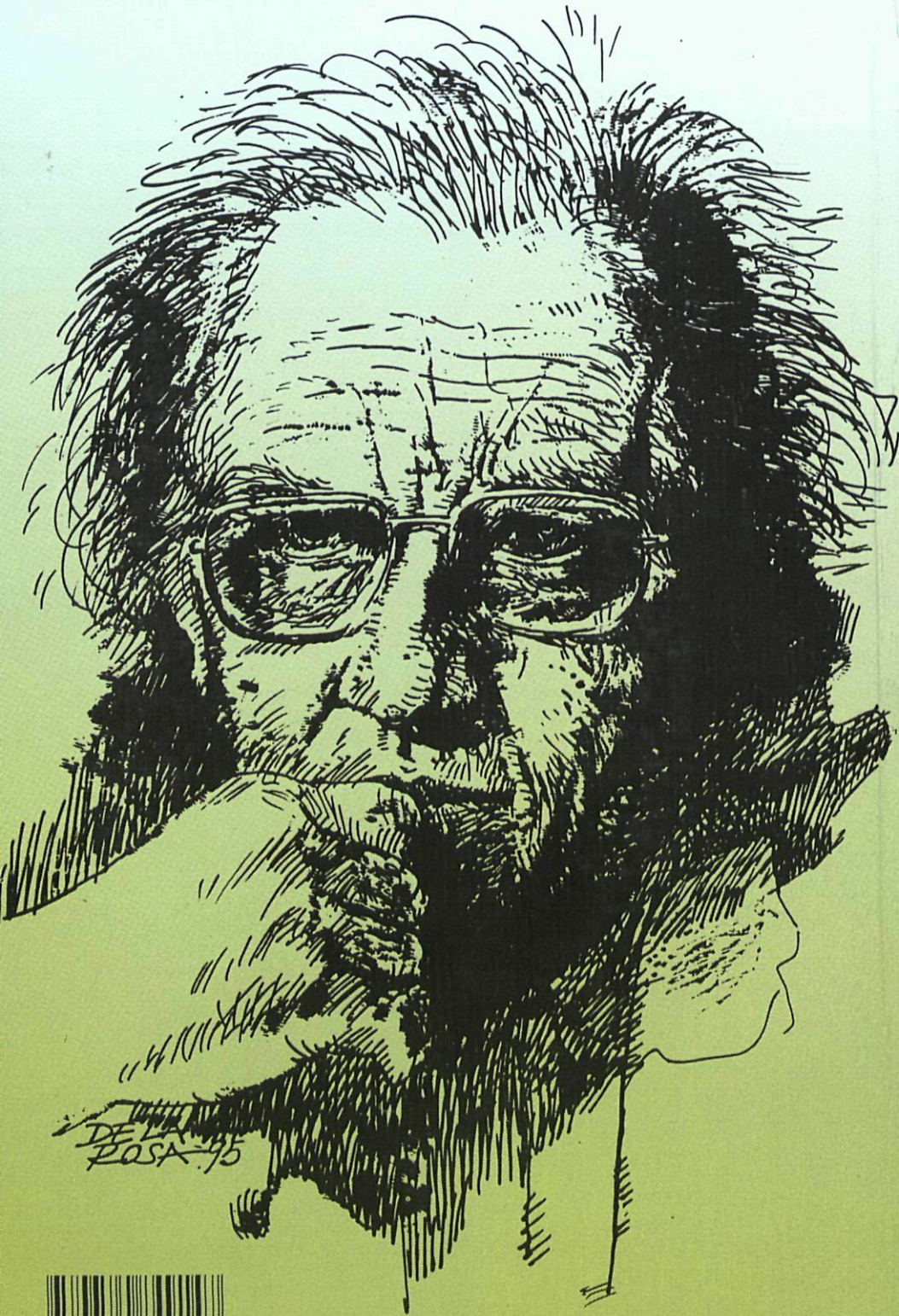
eutanasia

muerte

fraternidad

tolerancia

Gustavo Bueno



9 784784 849147

PENTALFA

ϕñ

Gustavo Bueno, El sentido de la vida, Pentalfa, Oviedo 1996

COLECCION EL BASILISCO

GUSTAVO BUENO (Santo Domingo de la Calzada, La Rioja, 1924) estudió en las Universidades de Zaragoza y Madrid. Tras realizar su tesis doctoral como becario del CSIC obtiene en 1949 una cátedra de Enseñanza Media, comenzando ese año su vida docente en el Instituto «Lucía de Medrano» de Salamanca. En 1960 pasa a ocupar la cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Oviedo, donde, en la actualidad, es catedrático emérito. Es fundador y director de la revista de filosofía *El Basilisco*.

Entre sus libros se pueden citar: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970), *Etnología y utopía* (1971, 1987), *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972), *Ensayos materialistas* (1972), *La metafísica presocrática* (Pentalfa 1974), *El individuo en la Historia* (1980), *El animal divino* (Pentalfa 1985, 1996), *Symploké* (en col., 1987), *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989), *Nosotros y ellos* (Pentalfa 1990), *Materia* (Pentalfa 1990), *Sobre Asturias* (Pentalfa 1991), *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias Políticas»* (1991), *Teoría del cierre categorial* (Pentalfa 1992-, 5 tomos publicados), *¿Qué es la filosofía?* (Pentalfa 1995, 2ª ed.), *¿Qué es la ciencia?* (Pentalfa 1995).




El sentido de la vida

La presente obra ha sido editada mediante ayuda de la Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura.

Reservados todos los derechos. Queda terminantemente prohibido reproducir este libro, total o parcialmente, sin la previa y expresa autorización escrita del editor. No se autoriza la utilización de este ejemplar para su alquiler o préstamo público.

© 1996 Pentalfa Ediciones (Grupo Helicón, S.A.).
Apartado 360 / 33080 Oviedo (España).
Tel [34-8] (98) 598 53 86.
Fax [34-8] (98) 598 55 12.

Diseño y composición: Piérides C&S. (Oviedo).
Edición preparada por: Meletea CJR. (Oviedo).
Montaje y filmación: riter. (Gijón).
Imprime: Simancas Ediciones, S.A. (Valladolid).
ISBN: 84-7848-491-4
Depósito legal: VA-484/96

grupo helicón 

Gustavo Bueno

El sentido de la vida

Seis Lecturas de filosofía moral



Pentalfa Ediciones
Oviedo 1996

Este libro ofrece seis «Lecturas» de prosa filosófica sobre cuestiones que podrían englobarse en el «género literario» que antiguamente se conocía como «filosofía moral». La tradición platónica, en efecto, y, después, la estoica, consideró que el «género generalísimo» constituido por la «prosa filosófica», que engloba las exposiciones en lenguaje de palabras de las cuestiones filosóficas más diversas, podía dividirse en tres grandes géneros característicos, rúbricas, clases o disciplinas: las *lógicas*, las *físicas* y las *morales*.

Aunque el criterio es demasiado simple, puede siempre utilizarse como una primera retícula. Una retícula que nos obligará con frecuencia, sin duda, a forzar las cosas de suerte que, por ejemplo, tengamos que considerar incluidas, entre las disciplinas lógicas, a la teoría de la ciencia o a la filosofía de las matemáticas; la ontología, salvo que la interpretemos como un «proemio» de los tres géneros característicos, podría ser contada entre las disciplinas físicas; mientras que la antropología filosófica o la filosofía de la historia se incluirían en la filosofía moral (la Estética pertenece, según algunos, a la Ontología; según otros a la Antropología). En cualquier caso, y sin perjuicio de su simplicidad, lo cierto es que las huellas de esta división trimembre tradicional se advierten todavía en el idealismo hegeliano (en su división ternaria de la filosofía en «Lógica», «Filosofía de la Naturaleza» y «Filosofía del Espíritu») y en el materialismo de estirpe marxista («Dialéctica general», «Dialéctica de la Naturaleza» y «Materialismo histórico»).

Es en la «escala» de estas grandes rúbricas en la que nos hemos situado al clasificar las seis Lecturas que este libro ofrece como «Lecturas de filosofía moral».

El título de la obra, *El sentido de la vida*, es una sinécdoque (*pars pro toto*) de la Lectura sexta, que es, como lo sugiere su posición ordinal, aquella en la cual desembocan las cinco Lecturas anteriores.

¿Y por qué *Lecturas* como subtítulo de la obra y denominación de sus capítulos?

Es obvio que «Lecturas» no quiere significar aquí solamente «textos para ser leídos»: ello equivaldría a una redundancia. Todos los libros se publican seguramente para que sean leídos, todos son lecturas o se ofrecen como tales.

«Lecturas» alude, en este caso, a un «género literario» que, aun dentro de la prosa filosófica, quiere ser más afín a la «lección» que, por ejemplo, al «ensayo», a la «cuestión cuodlibetal», al «diálogo», al «artículo de divulgación», al «artículo filosófico filológico» o a la «disertación doctoral». De hecho, las Lecturas contenidas en este libro proceden, casi todas ellas, de lecciones de manuales destinados en principio a los estudiantes de bachillerato (el último de ellos, publicado hace ya diez años). Por supuesto, las lecciones (o «temas») procedentes de aquellos libros de texto han sido retocadas a fondo, y muchas veces totalmente remodeladas. Sin embargo, el *género* continúa intacto.

Y sobre este «género» quiero hacer algunas precisiones que considero de la mayor importancia.

Ante todo, estas Lecturas, como reelaboración escrita de lecciones, se ofrecen a un público indefinido, desde el punto de vista profesional; a lo sumo definido sólo negativamente, en el sentido de que en él no han de figurar los «profesores universitarios de filosofía en cuanto tales». Estas Lecturas de filosofía no quisieran formar parte del género de las lecturas escritas por profesores para profesores. Ni tampoco quieren ser lecturas escritas para estudiantes universitarios que se preparan para llegar a ser profesores de filosofía. Son lecturas ofrecidas a todo aquel que quiera leerlas, cualquiera que sea su profesión (incluida la de profesor universitario de filosofía).

Esto no significa que estas Lecturas puedan ser interpretadas, sin más, como «filosofía mundana», en tanto se opone a la «filosofía académica». La «filosofía mundana» brota del tráfico propio de la vida política, científica, incluso religiosa (en ciertos estadios de su desarrollo) y, sobre todo, la filosofía mundana no se expresa por medio de «lecciones» o de «lecturas». Son «lecturas» que están más cerca, indudablemente, de la «filosofía académica», pero siempre que no se interprete este concepto (como es frecuente) como un sinónimo de la «filosofía universitaria».

Por *filosofía académica* entendemos nosotros, con todo el derecho que nos confiere la historia, la filosofía de tradición platónica. Platón fue el fundador de la Academia, y con ella, de un método característico de filosofar: el método dialéctico. Un método que comporta, entre otras cosas, la exposición del «estado de la cuestión» en el *presente* (científico, político, religioso, &c.), la determinación de las diversas alternativas (generalmente en la forma de una taxonomía de teorías, o, en general, de una «teoría de teorías» pertinente) y el análisis crítico de todas ellas, tomando partido, si es posible, por alguna, bien sea atraídos por la evidencia intrínseca de sus fundamentos positivos, bien sea huyendo de la debilidad de los fundamentos que apreciamos en las alternativas rechazadas.

Platón, en la Academia, *instituyó* el método formal de proceder de una filosofía que, hasta entonces, se había manifestado «informalmente» en la plaza pública, como «filosofía mundana». Sócrates es la encarnación más pura de este modo «mundano» de filosofar. Un modo mundano que no podía acabar con Sócrates: de hecho renace una y otra vez en cualquier tiempo. Pero también es verdad que esta misma filosofía mundana inspira, desde su propio ejercicio, la conveniencia de crear instituciones (o de reutilizar instituciones ya establecidas,

incluyendo aquí la casa de Calias) como espacios capaces de favorecer y desarrollar su propia vida. El mismo Sócrates había hablado ya, aunque irónicamente, de esta conveniencia:

«Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor, y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas.» (Platón, *Apología de Sócrates*, 36d)

Lo había dicho irónicamente, como previendo que la «institucionalización» de la filosofía abriría una dialéctica en virtud de la cual la «conveniencia» llevaría aparejada, como el reverso al anverso, una «inconveniencia» de alcance muy diverso, y, en el límite, la *de-generación* de la filosofía, a partir precisamente del «cierre sobre ella misma» (o, lo que es lo mismo, a partir de su alejamiento de la filosofía mundana del presente). A este «cierre sobre sí misma» podrá llegar la filosofía institucionalizada de muchas maneras: la primera, por la vía del dogmatismo; la segunda por la vía del engolfamiento en su propia tradición histórica. Estas dos vías permitirán hacer creer a la filosofía institucionalizada que ella, viviendo *exenta* del presente que la envuelve, puede alimentarse de sí misma, de sus principios axiomáticos o de su misma sustancia histórica.

En cualquier caso, será preciso constatar que, en muy poco tiempo, el proceso de institucionalización de la filosofía iniciado por la Academia platónica fue extendiéndose a un ritmo constante. Todo sucedió como si el propio poder político hubiese atendido a la irónica propuesta de Sócrates. En Alejandría, en Roma, en el Imperio de Oriente (sin perjuicio del paréntesis abierto por Justiniano) y, desde luego, en el ámbito de la Iglesia católica o del Islam, la filosofía fue institucionalizándose en formas cada vez más rígidas, como filosofía escolástica. Dicho de otro modo: alcanzó la situación de una «filosofía administrada» por las instituciones privadas, por las instituciones públicas o por las eclesásticas.

A diferencia de la «espontánea» y, por así decir, arbitraria o asistemática forma propia del filosofar mundano (a partir de la política, de la ciencia, de la medicina, del ejercicio de la abogacía, &c.), la filosofía fue «sometida» a una organización sistemática, a una «programación», a una *ratio studiorum*, que no tendríamos tampoco por qué descalificar *a priori*, desde el punto de vista filosófico. Por el contrario, la *filosofía administrada*, como resultado de una dialéctica propia, habrá contribuido decisivamente a alcanzar el rigor y la precisión en los análisis de las ideas que la historia nos ha arrojado, y que son inalcanzables en su vida mundana. Pero, simultáneamente, la tendencia de la filosofía administrada a aislarse de la filosofía mundana del presente (que es siempre fuente suya) y la tendencia a acogerse a los intereses de la «Administración» que la ha incorporado a sus fines propios, orientará su evolución hacia formas anquilosadas y la conver-

tirá en vehículo meramente ideológico (aun cuando tampoco se reduzca, en modo alguno, a este servicio). No puede olvidarse que esa serie de grandes filósofos que son considerados habitualmente como los fundadores de la filosofía moderna (Francisco Bacon, Descartes, Espinosa, Leibniz, &c.) actuaron al margen de la «filosofía administrada», concretamente al margen de la Universidad. Ni Bacon, ni Descartes, ni Espinosa, ni Leibniz fueron «filósofos universitarios».

Ahora bien: la misma dialéctica que determinó la constitución de la filosofía como «filosofía administrada» determina también la tendencia a una diversificación de la filosofía, en este régimen, en dos direcciones hasta cierto punto divergentes: la que conduce a su «ensimismamiento» (si puede hablarse así) en el conjunto de la sociedad que la sostiene, y la que conduce a su «apertura» constante hacia esa misma sociedad.

La «filosofía ensimismada», como institución administrada (y tendiente por cierto hacia la autoadministración), es la que cree poder nutrirse de su propia sustancia, de sus principios o de su historia; la que confía que el decurso de su desarrollo autónomo será el proceso mismo de una progresiva aproximación «a la verdad».

La «filosofía abierta» actuará, en cambio, con la voz dirigida, desde el principio, hacia el público que la rodea.

Las formas sociológicas e históricas en las que se manifiestan estas dos direcciones de la «filosofía administrada» son muy diversas; pero sólo tomaremos en cuenta aquí las formas hoy más notorias o significativas (en España y en otros muchos países europeos), a saber, la Universidad y las Instituciones (o Institutos) de Enseñanza secundaria. No se trata de establecer una correspondencia biunívoca, pero sí de subrayar que, por estructura, la filosofía administrada por la Universidad *tiende* a «ensimismarse», mientras que la filosofía administrada por las Instituciones secundarias, *tiende* a «abrirse». Y estas tendencias (decimos: tendencias) se explican muy bien desde nuestras premisas:

La filosofía universitaria, que en modo alguno debe confundirse con la filosofía académica, tiende, por estructura, a ser una filosofía «de profesores para profesores». Y ello debido a que el público que acude a sus aulas es, en su inmensa mayoría, un público formado por futuros profesores que, aun cuando no vayan a dedicarse a la Universidad, sin embargo está formándose en un ambiente en el cual las exposiciones, los análisis, los debates, las publicaciones, se mantienen en el círculo de los profesores de filosofía que conviven con otros profesores de filosofía. Es obvio que esta situación es la que hace posible el cultivo, cada vez más refinado, de un saber de *especialistas*, que es, o tiene que ser, eminentemente doxográfico-filológico, precisamente para que el «ensimismamiento» pueda mantenerse y alimentarse con las realizaciones propias (que, de otro modo, desde luego, no se producirían).

La filosofía administrada por las Instituciones consagradas a la enseñanza secundaria, en cambio, se dirige a un público en principio no definido profesionalmente. Esto significa que el público de los Institutos representa en realidad «a toda la nación», simbolizada en los jóvenes que todavía no se han profesionalizado. La enseñanza secundaria obligatoria así lo reconoce de hecho: el Instituto

es un fractal de la Nación. En él, el «profesor de filosofía» no puede vivir *ensimismado* en el círculo de los profesores de filosofía, sino que se ve obligado a con-vivir con profesores de otras disciplinas científicas o literarias. Y sus alumnos no son futuros profesores de filosofía, sino futuros electricistas, sacerdotes, médicos, políticos, aviadores, militares, empresarios... o desempleados.

La gran dificultad estriba en acertar con fórmulas capaces de representar el sentido exacto de las diferencias entre estas dos formas de la filosofía administrada, porque los peligros de aplicar al caso fórmulas inadecuadas, que todo lo confunden, son muy grandes. Subrayamos los dos siguientes:

El primer peligro es el utilizar la distinción entre los conceptos de filosofía académica y filosofía mundana para expresar la diferencia entre los dos modos de comportarse la filosofía administrada, como si la «filosofía universitaria» fuese precisamente la filosofía académica, mientras que la «filosofía abierta» debiera entenderse como una filosofía mundana. Sin duda, así lo entienden algunos profesores de filosofía, que tratan a sus alumnos como si fueran las fuentes de la verdadera sabiduría ética o metafísica. Pero, según lo que hemos dicho, no hay ninguna razón para que la «filosofía abierta» no sea, y no deba ser también, filosofía académica.

El segundo peligro es acaso todavía mayor. Procede de la utilización de la distinción, común en la «administración de las disciplinas científicas», entre un nivel universitario (el propiamente científico, al menos en teoría) y un nivel medio (en el que la ciencia deja paso a la divulgación y, a lo sumo, a la formación general de los futuros investigadores).

De acuerdo con este criterio es frecuente sobrentender que la filosofía universitaria representa el «nivel superior» (auténticamente filosófico o, acaso, incluso científico) mientras que a la filosofía del Instituto le corresponderá sólo el nivel propio de la divulgación de los estudios superiores.

La confusión que este modo de entender las relaciones entre las dos formas de la filosofía administrada que hemos distinguido es fatal. El profesor de filosofía de Instituto que se guíe por este modo de entender, tenderá a condensar los contenidos universitarios (prácticamente: su doxografía) y verá cómo fracasa en el intento una y otra vez. Y lo que es peor: si dice tener, como es frecuente, «vocación filosófica», verá sus tareas en la enseñanza media como una simple pérdida de tiempo: su «vocación» o «misión» de filósofo no tiene que ver nada, pensará, con la «cura de almas adolescentes», sino con la «investigación»; y ésta ha de hacerla en la Universidad o, por lo menos, fuera del Instituto. Muchos profesores de filosofía se consideran fracasados como filósofos precisamente por tener que permanecer ligados al Instituto.

Es necesario destruir por completo semejantes esquemas confusionarios. La filosofía no es una ciencia: por consiguiente, no cabe distinguir en ella un nivel de «investigación» y un nivel de «divulgación». Cuando la filosofía se hace «ciencia» es precisamente cuando deja de ser filosofía, convirtiéndose en filología o en doxografía (una especialidad, por otro lado, imprescindible). Y deja de ser filosofía en virtud de la dialéctica interna de la que ya hemos hablado: su necesario alejamiento de las fuentes mundanas, elementales; alejamiento simultáneo al pro-

ceso de com-posición o análisis de unas ideas o sistemas, dadas por la tradición, con otras ideas o sistemas. Por tanto, por su tendencia al alejamiento de los principios «elementales» a medida que ella se interna en las construcciones ya formadas sobre tales elementos.

Pero ocurre que la filosofía no puede jamás alejarse de sus «elementos», de los orígenes que alientan siempre en su «presente». A estos elementos regresa una y otra vez la filosofía mundana que desde el presente percibe el proceso de constitución de Ideas «originales» actuales (es decir, determinadas por el presente, sean nuevas, sean idénticas a otras Ideas del pretérito). Y, en régimen de filosofía administrada, la situación más favorable para este *regressus* a los elementos, que nada tiene que ver en principio con una «divulgación», es precisamente la situación en la que, por institución, ella se orienta «hacia la nación», y no hacia los otros profesores de filosofía.

Según esto, el profesor de filosofía que se enfrenta con jóvenes que ya han alcanzado «la edad de la razón», no tiene por qué pensar que está apartándose de la investigación filosófica, abrumado por unas obligaciones de humilde divulgación «para principiantes». Porque los principiantes que tiene delante son precisamente los que le obligan a él a regresar continuamente a los elementos, y, por tanto, a filosofar en el sentido más genuino. Al «formar» el juicio de los jóvenes, reforma sus propios juicios filosóficos, los cambia o los corrobora. Otra cosa es que pueda llevar adelante una misión de semejante importancia; más fácil es atribuirse la misión de divulgador de unos saberes especializados que, cuando el divulgador tiene deseos de trabajar, incrementará cada día, a la vez que comprobará la imposibilidad de transmitirlos, ahora sí, por falta de tiempo, y porque está tratando con principiantes.

Es ahora cuando se hace posible definir mejor el significado que hemos querido dar a las lecturas filosóficas (como género característico de prosa filosófica) contenidas en este libro. Estas Lecturas, en cuanto proceden de lecciones, están redactadas desde la perspectiva de una filosofía administrada, pero no propiamente desde aquella que está orientada a la in-formación de futuros profesores de filosofía, sino la que se orienta a la con-formación del público en general. No son, por tanto, lecturas de divulgación; no tienden sólo a reexponer ideas ya conocidas (en ocasiones incluso se presentan como ideas «nuevas»). Pretenden plantear las cuestiones titulares en toda su amplitud, del modo más elemental (es decir, por tanto, más profundo) posible, siguiendo el método dialéctico de la Academia platónica al que los siglos han ido confiriendo una intensa coloración escolástica.

Si nos hemos decidido a publicar estas Lecturas filosóficas es porque creemos que el público democrático de la España del presente, dado en exceso a expresar sus opiniones propias y a exigir respeto a su expresión por el hecho mismo de haberla formulado, necesita una disciplina académica (que no tiene por qué ser universitaria) que le permita transformar sus opiniones en *teorías abstractas*, más o menos organizadas. Y esto es imposible sin el ejercicio del «pensamiento abstracto». Un público democrático que se alimenta de opiniones, reforzadas por ensayos radiados, televisados o expuestos en las columnas de los periódicos, y que

complementa su formación con el cultivo de la lectura masiva de novelas y cuentos (de «cultura literaria») no es un público que pueda considerarse preparado para formar juicios fundados (precisamente en teorías). Y la democracia resultante de un público que opina sin cesar y que, en el mejor caso, se engolfa en las figuras concretas que le proponen sus escritores preferidos de novelas y cuentos, no puede ser la misma democracia que la que contenga, al menos, minorías influyentes acostumbres no ya sólo a «opinar», sino a «teorizar».

En el presente, cada individuo particular, cuando se mantiene en el ámbito de su vida privada, o en su oficio, o en su parroquia, o en su arte, o en su ciencia, puede, sin duda, «bastarse» con las ideas recibidas, que «flotan en el ambiente», para conformar su filosofía propia. Como individuo puede encontrar en la «novela ética o moral» (tan en boga en los días de nuestra democracia, perdidas las referencias de la enseñanza de la Iglesia o de la Unión Soviética, como sustitutiva de la anterior «novela psicológica») un repertorio nuevo e inagotable de modelos, ejemplos y contraejemplos suficientes para ir ejercitando el juicio ético o moral, contrastándolo con el de sus amigos; como practicante de una religión positiva, se verá asistido por predicadores o teólogos de vanguardia de su misma confesión; como juez, o como artista, podrá recurrir a las ideas más confortables que envuelven a su corporación o a su partido político y como «hombre de ciencia» dispondrá de provisión ideológica abundante para fabricarse a su gusto (al gusto de su propia especialidad científica) los mapas del mundo que le parezcan más cómodos o más audaces. Para el desempeño de las obligaciones cotidianas, para el cultivo del propio oficio, arte o ciencia, no le serán necesarias lecturas de «filosofía abstracta»; y sería ridículo que el «filósofo abstracto», por su parte, llegase a pensar que puede caberle una gran parte de responsabilidad en la «marcha de la vida», como si ella no se abriese camino por sí misma en el primer grado de sus múltiples corrientes, que tienen su ritmo interno y se rigen por criterios propios. La situación cambia por completo cuando esos individuos particulares (en la particularidad de su vida privada, de su oficio, de su parroquia, de su arte o de su ciencia) entran en relación mutua, aunque no sea más que a través, por ejemplo, de una tertulia radiofónica; cuando entran en relación con otros individuos particulares ajenos a su círculo; cuando los cultivadores de un oficio, religión, arte o ciencia se disponen a «hablar en público», es decir, a hablar con gentes que practican otros oficios, religiones, artes o ciencias. Es ahora cuando la filosofía «abstracta» se hace imprescindible, aunque no sea más que como disciplina catártica capaz de mitigar el cúmulo creciente de necedades o tautologías que habrán de ser proferidas por quienes se ven obligados a tratar espontáneamente con «ideas abstractas» tales como «ciencia», «cultura», «religión», «libertad», «Dios» o «sentido de la vida». Sabemos que la gran mayoría de la sociedad no está en condiciones de practicar el análisis abstracto de la realidad. Pero también creemos saber que sin la acción de una minoría dispersa (¿un 1%?, un ¿0,5%?) capaz de enfrentarse a estas ideas con la disciplina característica de la teoría filosófica abstracta, la sociedad, en su conjunto, falta de toda crítica interna, descendería hacia los niveles más bajos del infantilismo en el plano público.

Ahora bien: consta que el público español que cotidianamente está utilizando las ideas de *ética, libertad, persona, arrepentimiento, derechos humanos, tolerancia* o *sentido de la vida* (u otras análogas) no dispone de ninguna exposición *doctrinal* que pueda servirle, no ya como guía, sino como referencia, aunque sea para determinarle a dirigirse en sentido contrario. Las obras que puede encontrar en las librerías, escritas en español o traducidas de otras lenguas, o bien son puramente metafísicas o teológicas, o bien meramente retóricas o declamatorias (¡la libertad! ¡la ética! ¡la dignidad de la persona! ¡la paz! ¡la no violencia!), o bien meramente doxográficas («Kant dijo que la conciencia moral es autónoma», «Habermas dice que la ética del discurso...»). Las Lecturas contenidas en este libro están destinadas a ofrecer al periodista, al médico, al ingeniero, al abogado o al fontanero la posibilidad de enfrentarse con unas exposiciones doctrinales completas, sin perjuicio de su esquematismo. Si ha leído detenidamente estas lecturas podrá indignarse y disponerse a refutarme, pero no podrá decir que no ha tenido a mano una exposición doctrinal de las ideas de ética, de libertad, de persona, &c.

Una última observación: hemos omitido toda información bibliográfica o erudita con objeto, no sólo de aligerar el texto, sino también de mantenernos fieles a su planteamiento, que no es «universitario» ni «doxográfico» sino doctrinal o sistemático, dentro del estilo propio de una lección o de una «conferencia» dirigida a un público general, en la que no tendría sentido cotejar páginas e interpretaciones. Es obvio que una exposición doctrinal no puede sustraerse de la necesidad de citar otras doctrinas; tiene que suscitar obligadamente la discusión con otras posiciones, y así se hace aquí continuamente. Pero en el momento en que, al discutir, entrásemos en el terreno de la «discusión textual», el género de la exposición cambiaría por completo de naturaleza. Con los recursos actuales de que puede disponer todo el mundo podrá el lector fácilmente hacerse con los libros que le interesen en relación con los asuntos tratados en estas Lecturas, que no tienen, por tanto, la intención de «reexponer» tales libros, sino, por el contrario, ofrecer criterios que puedan tener utilidad para leerlos e interpretarlos.

Oviedo, 1º de Mayo de 1996

Lectura Primera
Ética y moral y derecho

I. El conocimiento mundano de la moralidad y su alcance.

1. Todo hombre que no sea débil mental hace constantemente juicios éticos o morales.

«Todo el mundo» (es decir: todo aquel miembro de nuestra sociedad que ha rebasado la primera infancia y que no es un *débil mental* o un *retrasado mental*) sabe muchas cosas sobre moral, de la misma manera a como todo el mundo sabe muchas cosas de medicina, de gramática o de arquitectura. En efecto, todo el mundo utiliza ideas, tiene opiniones o forma juicios *médicos* («fulano de tal está enfermo por haber bebido agua de un charco»), o *arquitectónicos* («esa torre es muy sólida, aunque es fea»), o *gramaticales* («me resulta muy difícil pronunciar bien la ll»). Estos conocimientos van ligados a la propia o ajena conducta o praxis moral, arquitectónica, médica o lingüística, aunque de diverso modo. No es exactamente lo mismo el caso de la medicina que el de la arquitectura, el caso de la moral que el de la gramática.

En todos estos casos, es cierto, los conocimientos mundanos son, de algún modo, conocimientos sobre lo que otros hombres o nosotros mismos hacemos. Pero mientras que la medicina o la arquitectura, sobre todo en las sociedades avanzadas, son actividades muy técnicas y que además dicen referencia esencial a leyes naturales (biológicas, físicas), en cambio la moral o la gramática son actividades cuyas referencias son todas ellas humanas, o por lo menos, dicen referencia a leyes de índole cultural, lingüística o moral. Esto no significa que la moral o el lenguaje puedan darse al margen de las leyes naturales, sino sólo que las estructuras morales o lingüísticas, si existen, se mantienen todas ellas en el terreno antropológico, un terreno que comporta ya un saber o experiencia. Los co-

nocimientos morales se refieren a la moralidad, pero la moralidad implica ya conocimientos característicos de las personas que la realizan, no se realiza en las moléculas o en las células; los conocimientos gramaticales se refieren al lenguaje, pero los lenguajes nacionales son los hablados por los hombres que forman los diferentes pueblos.

Un ciudadano normal forma necesariamente juicios y razonamientos morales previamente a cualquier reflexión filosófica «formalizada», así como hace frases en su lenguaje nacional previamente a cualquier ciencia gramatical. (Otra cosa es que los juicios y razonamientos morales del «ciudadano normal» impliquen una filosofía mundana ejercida, del mismo modo a como las frases del habla ordinaria implican una cierta gramaticalización mundana, es decir, un «metalenguaje» mínimo al margen del cual el habla sería imposible.) Un gramático latino de hoy, por mucha lingüística clásica que venga a poseer, difícilmente podrá llegar a hablar el latín como lo hablaba la cocinera de Cicerón (decía Descartes), en cambio, un médico o un arquitecto de hoy puede saber hoy mucho más acerca del cáncer o de la resistencia de materiales no sólo de lo que sabía la cocinera de Cicerón sino de lo que sabía Cicerón mismo. Es cierto que, en nuestros días, se reivindica la medicina popular, el saber médico popular o étnico, tendiéndose a hacer menos abruptas las diferencias entre una «medicina mundana» y una «medicina académica». Pero, a pesar de todo, siempre prevalecerá el hecho de que la medicina científica, como la arquitectura, tendrá que decir referencia a las leyes generales que gobiernan las relaciones entre células, tejidos, órganos, palancas o fuerzas que rigen tanto para los hombres como para los animales o para los sistemas termodinámicos, mientras que la lingüística o la moral, aunque lograsen tomar la forma de una ciencia, tendrán que decir referencia esencial a las leyes específicamente humanas que gobiernan las relaciones entre las palabras o entre los hombres. Y de aquí algunos podrán sacar la consecuencia de que la moral, como la gramática, y en general, los conocimientos de *segunda potencia o segundo grado*, han de considerarse inútiles, por redundantes o idempotentes, y que, propiamente, no pueden enseñar nada en virtud de la circunstancia de que quien debiera aprenderlos debe ya saberlos para poder ponerse en disposición de escuchar. La oposición que Platón dibujó entre Protágoras y Sócrates podría verse a la luz de la anterior paradoja. Protágoras se presenta como un maestro de moral, él «quiere enseñar a ser hombres a los ciudadanos». Pero Sócrates le responde que esto no es enseñable, porque el ciudadano ya debe ser hombre para poder aprender a serlo:

«Yo opino, al igual que todos los demás helenos, que los atenienses son sabios... Cuando nos reunimos en asamblea, si la ciudad necesita realizar una construcción, llamamos a los arquitectos... si de construcciones navales se trata, llamamos a los armadores... pero si hay que deliberar sobre la administración de la ciudad, se escucha por igual el consejo de todo aquél que toma la palabra... y nadie le reprocha que se ponga a dar consejos sin haber tenido maestro.» (*Protágoras*, 319 b-d).

2. *¿Para qué entonces la «reflexión» (científica o filosófica) sobre estos juicios éticos o morales?*

Esto es lo que hace muy peculiares los conocimientos morales, gramaticales y, en general, los de *segunda potencia*. ¿No habría que considerar como idempotentes, en efecto, a estas operaciones de segundo grado? El conocimiento de los procesos que se desarrollan por mediación de la experiencia de otros hombres, que necesariamente han de tener un conocimiento experiencial, operatorio, mundano de tales procesos, no podría añadir ninguna novedad esencial. «¿Cómo te atreves a hablar en público –le decía un gramático griego a un orador tan excelente como mal gramático– si no sabes definir una metonimia?» El orador respondió: «no sé definir la metonimia, pero si escuchas mi discurso, seguramente oírás muchas.» Análogamente podríamos interpretar aquella sentencia de Tomás de Kempis (I,1,3): «Más deseo sentir la contrición que saber definirla.» Parece, pues, que hay muchos conocimientos mundanos, ligados a ciertas actividades humanas prácticas tales que los conocimientos científicos correspondientes o bien no pueden rebasarlos o, aunque los rebasen, han de seguir teniendo como materia aquellas mismas prácticas o conocimientos. Y esto se aplica, en principio, a muchas más cosas que la gramática o la moral. También la religión del pueblo, la música popular e incluso la filosofía serían originariamente prácticas mundanas («cultura popular», «filosofía del pueblo») y sus correlatos académicos o científicos tendrían que tomar de ellos su materia.

Kant llegó a utilizar esta fórmula: la filosofía mundana es la verdadera *legisladora* de la razón, mientras que el filósofo académico es sólo un *artista* de la razón. La importancia de la distinción kantiana estriba en que ella constituye la crítica radical a toda concepción individualista de la razón filosófica, la crítica a toda concepción que tienda a ver a la filosofía, incluso a la «académica», como resultado de la actividad de un individuo que, por su genio o carácter propio, y retirado de la plaza pública, hubiera obedecido a una «vocación» estrictamente «personal». Pero Kant, dentro de la Ilustración, sobrentendió que la «filosofía mundana» era la «filosofía universal», común en principio a todos los hombres; no tuvo en cuenta que el «mundo», legislador de la razón, es el *estado del mundo* característico de cada tiempo y lugar, que existen diferentes «estados del mundo» y que estos «estados del mundo» no son siempre compatibles entre sí. La dificultad estriba, por tanto, en diferenciar «legislación» de «arte». En casos como el de la religión o el de la música es evidente que el arte (el «arte del teólogo» o el «arte del sinfonista»), sin perjuicio de que tome su inspiración muchas veces de la fe popular o de la música vernácula, llega a ser principal responsable de la existencia de importantes formaciones religiosas o musicales.

3. *Comparación de la pregunta anterior con la reflexión gramatical sobre el lenguaje.*

Nosotros no podemos entrar aquí en el fondo de la cuestión de las diferencias entre «legislación» y «arte», entre la «legislación lingüística» de la lengua

hablada por un pueblo y el «arte gramatical». Tan sólo nos importa subrayar que, desde luego, consideramos erróneo todo criterio de distinción basado en considerar a la «legislación popular» como ciega (ignara, intuitiva acaso) frente al «arte académico», entendido como único punto de arranque del conocimiento racional. Ya la misma lengua ordinaria incluye, en su misma estructura primaria, una cierta función gramatical (como subrayó Jakobson); por tanto, no cabe hablar de un «lenguaje mundano» (de un *román paladino* agramatical), por un lado, y de un «metalenguaje gramatical», por otro, enteramente sobreañadido al primero. El lenguaje ordinario supone ya algo de gramática, tanto como la gramática supone el lenguaje. *Mutatis mutandis*, diremos lo mismo de la moralidad. Por lo demás, cuando hablemos «de moralidad» (o de la vida moral), en un sentido lato, nos referiremos tanto a la moral en el sentido estricto (relativo a los *mores* de una sociedad dada), como a la ética, o incluso al derecho (a la «vida jurídica»); puesto que no sólo el estudio de los *mores*, sino también el de las normas éticas y aún el de las jurídicas se engloba (aunque sea por analogía de atribución) en la esfera de los «estudios morales» o en la de las «ciencias morales» (en cuanto puedan ser consideradas como contradistintas de las ciencias de la religión, de las ciencias psicológicas o de las ciencias estéticas).

La *moralidad mundana* (en este sentido lato) incluye ya no sólo una determinada práctica moral (por ejemplo un *buen corazón*) sino también unos conocimientos sobre esa práctica, un análisis diferencial de sus componentes, como lo demuestra la realidad de los vocabularios morales de una sociedad determinada. En el vocabulario de los lenguajes ordinarios figuran, en efecto, palabras tales como «bueno», «malvado», «perverso», «generoso», «mentiroso», «prudente», que son palabras de la *constelación* moral, de la misma manera a como en esos mismos vocabularios figuran palabras de la constelación médica («sano», «venenoso», «doloroso», «enfermo», «ciego...»). El vocabulario de una lengua nacional, clasificado en constelaciones pertinentes, constituye uno de los más evidentes indicios o testimonios de presencia objetiva de los tipos de conducta correspondientes a las constelaciones identificadas. Esto no significa que los indicios o testimonios del vocabulario o del lenguaje sean los únicos caminos que pueden conducirnos a la realidad de una vida moral, como si tan sólo a través del análisis del lenguaje moral pudiéramos llegar a determinar algo positivo sobre la naturaleza de esa misma vida moral (como pretende la llamada *filosofía analítica*). El *lenguaje moral*, en cuanto es un lenguaje ordinario, es, sin duda, un material objetivo de primer orden para penetrar en el mundo de la moralidad —o en el de la medicina, o en el de la religión—. Pero ese material es insuficiente y la prueba principal es ésta: que la propia interpretación (*hermenéutica*) del lenguaje moral nos obliga a salir del estricto terreno lingüístico, porque las palabras nos remiten siempre a las cosas (en este caso: a las operaciones no lingüísticas de los sujetos) o a los significados. En realidad, lo que se llama «lenguaje moral», o «análisis del vocabulario moral» sólo aparentemente es una tarea que se mantiene en el terreno del lenguaje, que es, por lo demás, el terreno propio del lingüista. Ya el filólogo tiene que apelar a contextos extralingüísticos; y es evidente que la vida moral no se agota en el

lenguaje moral. Aun cuando un juicio moral se exprese en palabras, en una proposición moral o ética («N es un malvado»), sin embargo el juicio moral no versa sobre palabras únicamente. Las palabras que aparecen en estos juicios son testimonios objetivos o *síntomas de la vida moral*, más aún, instrumentos o contenidos de ella. Pero el análisis de la «vida moral» no se agota en el análisis del lenguaje moral, como tampoco la vida moral se agota en el *decir* las palabras morales. Es sobre todo un *hacer*, una *praxis* y por ello también, un *decir*, pero en la medida en que el *decir* es también un *obrar* (como ya lo sabía Platón cuando escribió su *Crátilo*, veinticuatro siglos antes de que J.L. Austin escribiese *How To Do Things with Words*, 1962). La disyuntiva tan frecuente: «queremos obras, no palabras» es muy confusa, puesto que el hablar es también un obrar, tanto como pueda serlo el martillar o el amasar. Hablar es componer (operatoriamente) sonidos, moviendo los músculos estriados de nuestros órganos de la fonación, de modo semejante a como movemos nuestras manos al componer (descomponer) o construir (destruir) cosas corpóreas. Por ello, tanto el «hablar» como el «manipular» tienen «logos» (lógica material), es decir, son conductas operatorias de ensamblamiento (por ejemplo, de los mimbres de una cesta) o de descomposición (por ejemplo, en la talla de un sílex). Y muchas veces al hablar estamos operando con nuestros órganos de la fonación (correspondientemente, con los sonidos vocales y consonantes producidos por aquellos órganos) de forma que ellos reconstruyen (imitan) la *esencia* de las cosas significadas, aunque éstas no sean de naturaleza sonora (no se trata sólo de onomatopeyas, como ya explícitamente advirtió Platón). Así, al decir «río», la «r» vibra y corre *imitando* el correr del agua; para significar las cosas pequeñas utilizamos la vocal más cerrada, la «i», en casi todos los idiomas («mínimo», «mikrós», «petit», «klein») y para significar las cosas grandes o amplias, utilizamos la vocal más amplia o abierta, la «a», en casi todos los idiomas («máximo», «magno», «makrós», «weite» [pronunciado «vaite»]). Hablando pueden realizarse obras tan inmorales o tan morales como martilleando o amasando.

4. *Los juicios éticos o morales formulados en la vida cotidiana son muy heterogéneos, poco coordinados entre sí y no siempre compatibles: necesidad de una reflexión de «segundo grado».*

Sin embargo, y una vez reconocido que el saber mundano es efectivamente un saber, tenemos que añadir, de inmediato, que *no es un saber universal, absoluto, una legislación de la razón intemporal y ahistórica*, tal como sugieren las fórmulas kantianas. Si el saber mundano, en particular la experiencia moral, fuera absoluto, entonces la ciencia de la moral podría redefinirse como un simple arte o artificio para alcanzar el conocimiento genuino de la moral, «el conocimiento legislador», que sería el de la moral popular, reflejada acaso en el lenguaje de un pueblo. Pero el postulado de una equivalencia, sin más, entre el saber de un pueblo y el saber de la humanidad (*la legislación de la razón humana*), es un mero

postulado metafísico. Habría que declarar a ese pueblo, entre los diversos pueblos realmente existentes en la historia, como el verdadero representante histórico de la «razón universal». Y sólo en virtud de una gratuita petición de principio podría afirmarse que existe un saber popular moral absoluto, *vox Dei*, en el cual habría que resolver cualquier análisis del lenguaje moral en el que se expresase la sabiduría moral de ese pueblo. Este supuesto no sólo es inadmisibles por su carácter gratuito (¿cómo probar el carácter absoluto de ese saber legislador, cómo explicar el hecho de la presencia constante, en el propio saber popular, del recuerdo de «legisladores» históricos o de míticos héroes culturales?). El supuesto es inadmisibles también porque contradice el hecho histórico de la multiplicidad de los pueblos con sus «saberes morales» respectivos: no hay un pueblo único, una legislación única, sino diversas legislaciones morales, que, además, evolucionan y cambian según ritmos característicos. Esta circunstancia limita radicalmente cualquier pretensión populista porque, desde su reconocimiento, ya no podrá admitirse el proyecto de construcción de una «ciencia de la moral» como la ejecución de una suerte de pleonasma o «representación idempotente» del saber moral popular o mundano ejercido (de un saber de los códigos o tablas de valores morales, así como de un saber acerca de los fundamentos y tipos de tales códigos o tablas de valores) de una sociedad determinada.

Reconoceremos, por tanto, la necesidad de distinguir entre el *conocimiento mundano* de la moral de un pueblo por el mismo pueblo, y el *conocimiento científico* que de la moralidad de ese pueblo pueda constituirse desde una perspectiva *etic*, y que ya no tendrá por qué considerarse idéntico al conocimiento mundano *emic* del pueblo de referencia, aunque no sea más que porque la perspectiva *etic* tendría que aplicarse a otros pueblos.

Con las consideraciones anteriores queremos subrayar el *pluralismo* de los saberes mundanos, *no su relativismo*. Lo que la tesis del relativismo postula en realidad, y paradójicamente, es que los saberes de cada pueblo son absolutos; que la moral es, por tanto, relativa a cada cultura y que tanto valen unas culturas como las otras (si fueran absolutos sus saberes respectivos). Pero el pluralismo no es por sí mismo un relativismo. De dos modos podrían separarse las tesis del pluralismo cultural de las tesis del relativismo cultural:

- a) Según el modo de la *unidad distributiva*, postulando la unidad de los diversos círculos culturales: una moral universal (la «moral natural», el «derecho natural», el «lenguaje natural») estaría actuando en el fondo de todos los pueblos. Las diferencias entre estos pueblos serán interpretadas, al menos en lo que concierne a la «conciencia moral» en sentido universal, como accidentales, aparentes o superficiales. Si se supone que estas diferencias se han agrandado a lo largo de la historia humana, cabría concluir que para encontrar las reglas universales de la moral habrá que buscarlas en los momentos anteriores a la diversificación (a la corrupción, a la degeneración), habrá que regresar a los orígenes, al *buen salvaje* o al *comunismo primitivo*.

- b) Según el modo de la *unidad atributiva*, postulando la unidad de concatenación de los conflictos históricos que hayan tenido lugar entre las diversas culturas. En el proceso de esa concatenación, en tanto él conduce a una sociedad universal, irán configurándose, y no por mero arbitrio o convención, las leyes universales de la ética, de la moral o del derecho, mediante la intersección, eliminación o decantación de las *sabidurías particulares* de cada pueblo. Las leyes universales no relativas, si las hay, no habría, por tanto, que ir a buscarlas a los orígenes de la humanidad cuanto a los resultados de su historia, constitutivos de nuestro presente. La ética, la moral y el derecho serían históricos sin por ello dejar de ser resultados determinados de leyes necesarias y, en este sentido, naturales (no «convencionales»). El *Primum* no es siempre el *Summum*.

Entre estas dos opciones extremas –y teniendo en cuenta que, por los datos que nos suministra hoy la antropología prehistórica, el *buen salvaje* era algo así como un pitecántropo, y la *comunidad primitiva* podría ser muy bien una banda de antropófagos– parece más racional escoger la segunda. Sin embargo, tanto si adoptamos la primera como la segunda opción, ya no habrá ningún motivo para considerar como idempotentes a los conocimientos de *segunda potencia* respecto de los de *primera potencia*. Refiriéndonos a los saberes morales: no se trata de que los saberes de segundo grado constituyan una fuente de reglas o de leyes morales inauditas (en el primer grado) que haya que añadir (o sustituir) a las de la sabiduría mundana. En algún sentido cabría decir que el saber de segunda potencia, más que añadir o dejar como está, intacto, al saber mundano, resta, quita, suprime, es decir, critica o analiza. Porque, en cualquiera de las dos opciones, el saber mundano, o «la experiencia real» de la moralidad, ya no podrá tomarse como la experiencia de un saber absoluto. Es un saber que, o bien está mezclado con determinaciones concretas que lo encubren o distorsionan (lo asocian al mito, al error, o simplemente lo mantienen fragmentario), y que será preciso segregarlo, o bien ni siquiera existe, aun en estado de confusión, en todos los lugares y tiempos. Sería preciso, por tanto, proceder a la evacuación de los contenidos o valores morales específicos para obtener la apariencia de que hemos probado la existencia de las normas morales, separándolas de «aplicaciones accidentales». La banda antropófaga –se dirá– conoce las leyes morales si reparte equitativamente la carne; lo demás sería accidental, a saber, la sustitución ulterior de los hombres por animales en la dieta de la banda. Pero la regla moral que se desconoce en este caso no sería la regla de la equidad; lo que desconoce la banda es la *ilegitimidad moral* del banquete antropófago. Por así decirlo, la equidad o la justicia del reparto no suprime la brutalidad de la acción; la supuesta equidad o la justicia en el reparto no podrían considerarse como componentes genéricos de la bondad moral, como un valor moral que pudiera estar presente tanto en el reparto de carne humana como en el reparto de la carne animal, como si estas especificaciones fueran meras variantes accidentales de un género cuya calificación moral pudiera mantenerse «sin peligro de contaminación» en sus diversas determinaciones específicas. Son estas determinaciones específicas las que confieren el verdadero significado ético o moral a la acción.

II. *El conocimiento científico de la moralidad y su alcance.*

1. *¿Cabe una reflexión de carácter científico sobre la vida ética o moral?*

Hemos reconocido la realidad de un saber moral o ético de carácter mundano, un saber ligado a la propia vida o experiencia moral de los individuos. Este saber no es por sí mismo un saber científico, sin que por ello haya que decir que es un saber menos seguro, menos certero o incluso menos importante; lo es evidente si tenemos en cuenta la idea de la *legislación de la razón* que hemos considerado. Es un saber de otra índole que el saber científico, aunque es una cuestión muy compleja determinar la naturaleza de la diferencia. Podríamos ensayar una reconstrucción de esta distinción utilizando la famosa oposición de Aristóteles entre la *prudencia* (*phronesis*), como saber práctico, y la *ciencia* (*episteme*) como saber especulativo. Mientras que la ciencia es un conocimiento especulativo, que se produce en el momento en el que, a partir de premisas ciertas y universales, se extraen conclusiones silogísticas correctas, en cambio, la prudencia es un conocimiento práctico que, aunque también puede asumir la forma silogística (*silogismo práctico*), sin embargo no versa sobre lo universal, sino sobre algo que ocurre en una determinada situación concreta, temporal por tanto, irrepetible. Los aristotélicos agregaron otra forma de saber, también práctica, a este saber prudencial, la *sindéresis*, como conocimiento de los primeros principios prácticos, tales como lo «bueno debe ser hecho», «lo malo debe ser evitado». (Habría personas, acaso inteligentes, en ciencias especulativas, que carecerían de sindéresis, verdaderos *imbéciles morales* que han perdido, o no han alcanzado aún, el sentido de la diferencia entre el bien y el mal moral, como aquellos médicos de los campos de concentración nazis que realizaban «experiencias científicas» con vivisecciones humanas).

De acuerdo con este criterio aristotélico cabría decir que el saber moral de carácter mundano, ligado a la vida moral, es un *saber prudencial*, que incluye también la *sindéresis* —mientras que el saber moral científico, en tanto es especulativo, no incluiría la prudencia. Sin embargo, esta cuestión fue ya sumamente debatida. Algunos escolásticos (los tomistas, sobre todo, como Juan de Santo Tomás) defendían la tesis de la posibilidad de una «ética científica especulativa» (*non includens prudentiam*), mientras que otros, sobre todo suaristas, rechazaban la posibilidad de una ética que, aunque fuese «científica» (en sentido aristotélico: discursiva, demostrativa a partir de principios), no incluyese la prudencia (¿cómo podría tener lugar un conocimiento del mundo moral al margen de la prudencia o de la *sindéresis*?).

Es interesante notar que esta discusión escolástica se reproduce, con otros términos, en el horizonte del marxismo, para no hablar aquí del positivismo o, en general, o de las teorías de la ciencia que postulan la llamada «libertad de valoración» (*Wertfreiheit*), en el sentido de Max Weber; una libertad que supondría la neutralidad o liberación de toda tabla de valores por parte del científico, a la vez que el de-

recho a valorar fuera de la actividad científica. Los clásicos del marxismo presentaron su doctrina política y moral como una *praxis* (política y moral) que implica necesariamente una toma de posición partidista (el *partinós*) ante las diversas alternativas que se configuran en los conflictos de clase (principalmente), de suerte que (decían) quien pretendiera adoptar una posición neutral (que no fuera ni la del explotador ni la del explotado, ni la del patrono ni la del obrero) no podría entender nada. El *partidismo*, por tanto, no limitaría la percepción de la realidad moral, al menos en el caso en el cual la *clase* por la que se toma partido sea la clase universal, la clase que tiene como destino histórico la supresión de las clases, el proletariado. Cabe decir, según esto, que la corriente más tradicional del marxismo exigió, como los escolásticos tomistas, la condición práctica del conocimiento moral, aún en el supuesto de que este conocimiento se considerase científico. Otras corrientes, como la representada por Althusser, distinguieron entre una *práctica práctica* y una *práctica teórica*; distinción que, a su vez, no hacía sino reproducir, en el seno del marxismo, la distinción escolástica entre lo especulativo y lo práctico.

Planteamos la cuestión, por nuestra parte, por medio de este dilema:

- si la «ciencia moral» no incluye la prudencia, ¿cómo puede ser moral?
- si la incluye, ¿cómo puede ser ciencia?

Para liberarnos de este dilema será necesario desbordar la distinción entre «ciencia especulativa» y «ciencia práctica», y esto sólo puede llevarse a efecto a partir de una adecuada teoría de la ciencia. Desde la teoría constructivista de la ciencia que nosotros presuponemos (la teoría del «cierre categorial») toda ciencia, aun la más «especulativa», comienza siendo construcción de *términos* por medio de *operaciones*. Pero si toda ciencia es operatoria, toda ciencia será, en sus orígenes, práctica y, por tanto, la misma ciencia teórica, aunque no sea una de las ciencias morales, deberá ejercitar también, de algún modo, la prudencia y la *sindéresis*, es decir, podrá tomar ya de su propia experiencia el significado de lo bueno y de lo malo.

2. *Diversas perspectivas desde las cuales puede llevarse a cabo una reflexión de segundo grado sobre la vida ética o moral.*

¿Con qué alcance puede hablarse, por tanto, de un «conocimiento científico» del mundo moral?

Nos referimos aquí al conocimiento científico en la medida en que pueda contradistinguirse del conocimiento filosófico (para los aristotélicos, como para otras escuelas de pensamiento, el conocimiento filosófico debiera también entenderse como un conocimiento científico). Nosotros partimos aquí del supuesto de una distinción profunda entre el conocimiento científico y el filosófico: las ciencias son categoriales y pueden alcanzar un cierre categorial circunscrito a sus campos respectivos; pero la filosofía no puede circunscribirse a ninguna categoría

(matemática, física, biológica) y no porque se vuelva de espaldas a todas ellas, sino porque intenta percibir las conexiones o ideas determinables entre las más heterogéneas categorías. Pero ninguna construcción filosófica alcanza un cierre categorial que sea capaz de transformarla en una «ciencia rigurosa».

Existen de hecho ciencias morales, pero no ya en el sentido de la filosofía moral (la cuestión de si la filosofía moral es especulativa o práctica tomará aquí un valor peculiar), sino en el sentido, más próximo, de la ciencia empírica. La expresión *ciencias morales* es arcaica. Aparece en la *Lógica* de Stuart Mill, pero allí toma un sentido equivalente al que tomó la expresión *ciencias del espíritu*; subsiste aún en la denominación de la institución denominada en España «Academia de ciencias morales y políticas». Debe tenerse en cuenta que, aunque ambiguamente, el adjetivo *moral* se refiere más bien al objeto de estas ciencias (los *mores*, las costumbres de los pueblos, por ejemplo) que a las ciencias mismas. De esta manera cabría decir que las *ciencias morales* podrían no ser morales ellas mismas, por parecida razón a como decimos que la palabra «perro» no muerde. Las ciencias morales (empíricas, no filosóficas) serían las ciencias de los *hechos morales*, la ciencia de la moral en el sentido objetivo del genitivo *de*, más que en su sentido subjetivo. Durkheim, en el pasado siglo, desde supuestos positivistas, tratando de explicar la posibilidad de una ciencia moral que al mismo tiempo fuese ciencia neutral, no partidista ni normativa, es decir, que fuese una ciencia de hechos, decía que las ciencias morales (la sociología, por ejemplo) se ocupaban, desde luego, de hechos, pero de *hechos normativos*. Es la misma idea que algunos de los llamados filósofos analíticos del lenguaje moral de nuestros días (Anscombe, Searle) utilizan al considerar al *hecho institucional* como punto de partida para derivar el *deber ser* del *ser*.

No hay una sino *varias ciencias empíricas de la moralidad*. Por ejemplo, la Sociología, la Etnología, la Psicología. Lo que interesa, sobre todo, es distinguir, tanto como las diversas ciencias o metodologías científicas para el estudio empírico de la moralidad, los diferentes aspectos gnoseológicos que puedan ser adscritos, no ya a una ciencia determinada, sino a cualquiera de las ciencias humanas consideradas.

En efecto: hay que distinguir las dos líneas principales de operaciones que llevan a cabo las ciencias morales (en su sentido lato) y, en general, las ciencias humanas:

- A. La línea de las operaciones que se refieren al *orden de las realidades morales, éticas o jurídicas (ordo essendi)*.
- B. La línea de las operaciones que se refieren al *orden del conocimiento de esas realidades (ordo cognoscendi)*.

A. Por lo que respecta al *ordo essendi*, primer orden de operaciones que hemos distinguido, conviene diferenciar:

- a) Aquellas operaciones que van orientadas a determinar cuanto se refiere a la *existencia* de la moralidad (y, en general, a la existencia del lenguaje, o de la religión, o del arte).

- b) Aquellas otras operaciones orientadas a determinar cuanto se refiere a la *esencia o estructura* de la moralidad.

La importancia de esta distinción puede advertirse cuando tenemos en cuenta que la moralidad (como el lenguaje o como la religión) se nos ofrece dada en una multiplicidad de círculos culturales, en sociedades a veces muy alejadas entre sí y con contenidos (*esencia o consistencia*) en sus códigos morales notablemente diferentes entre sí y aún mutuamente contradictorios.

¿Qué sentido podría tener, en esta hipótesis, hablar de moral (de «existencia de la moral») con referencia a una determinada sociedad cuyos códigos suponemos que son totalmente opuestos al código que tomamos como referencia? Si se entiende la «esencia» en sentido unívoco ¿no habría que hablar más bien de amoralismo (como habría que hablar de arreligiosidad o de anestesia estética) en sociedades muy primitivas o en estados tempranos de la infancia? O acaso ¿no estará mezclada, y sin diferenciar, la vida moral de esas sociedades con otros momentos de su propia vida (religiosos, estéticos, militares)? Son también cuestiones de existencia las que se refieren al origen o génesis de las normas morales en determinadas sociedades. Las cuestiones históricas son, en general, cuestiones de existencia; pero estas cuestiones sólo pueden plantearse en función de hipótesis relativas a los contenidos «esenciales» (unívocos o análogos), estructurales o sistemáticos. Por ejemplo: ¿cuál es el código moral efectivo —no siempre explícito— en una tribu ágrafa? ¿hay un *código universal* o, al menos, componentes universales, aunque abstractos, comunes a todos los códigos? ¿existen *universales morales*, abstractos o intemporales, como existen *universales lingüísticos*, que se irán determinando en el curso de la historia? Estas cuestiones sistemáticas son cuestiones de esencia.

La importancia de la distinción que comentamos se manifiesta a propósito de una cuestión central, a saber, la del *relativismo moral*. Pues el concepto de relativismo moral suele ir referido a la esencia («no hay una moral universal; la moral cambia con los ríos, con las fronteras») más que a la existencia. Se supondrá que la moral cambia en los contenidos materiales de sus normas (es decir, no sería posible hablar de una esencia unívoca, porfiriana, en las descripciones etnológicas), aunque se admitirá, sin embargo, la posibilidad de hablar de «moral» en las diferentes sociedades consideradas.

Una situación inversa es la planteada por el «derecho internacional». Parece que, en lo tocante a su esencia y a su contenido, el derecho internacional no podría dejar de ser único (precisamente por ser internacional). El problema surge ahora a propósito de su existencia. ¿Existe el derecho internacional en el sentido estricto de un «ordenamiento autónomo de normas jurídicas»? ¿Es que hay una instancia superior al Estado? El derecho internacional ¿no sigue siendo un derecho nacional, estatal, cuyas normas derivan de cada Estado en cuanto suscribe tratados con otros Estados y los apoya con su autoridad? Esta es, en realidad, la opinión de Hobbes, de Hegel y aun de Kelsen, frente a la tesis de Vitoria, de Suárez o incluso del Kant de la *Paz perpetua*.

B. Por lo que respecta al *ordo cognoscendi* la distinción más importante es la que media entre el nivel fenomenológico o descriptivo y el nivel teorético u ontológico. El conocimiento *fenomenológico* de la moralidad de una sociedad o de un individuo puede llevarse a cabo desde una perspectiva *emic* (es decir, adoptando el punto de vista del agente, del «nativo» de los antropólogos) o bien desde una perspectiva *etic* (es decir, adoptando el punto de vista del investigador). Pero el punto de vista *etic*, no por ser *etic* necesita abandonar sus pretensiones descriptivas, fenomenológicas. Cuando el etnólogo llama «padre», en el sentido de genitor, al *kada* de las islas Trobriand, lo hace en un sentido *etic* y quiere limitarse a describir el hecho de que efectivamente este individuo es el padre biológico, aunque las funciones que en nuestra cultura atribuimos al padre las desempeña allí el tío materno; si bien no lo es en perspectiva *emic*, si son ciertas las descripciones de Malinowski acerca del desconocimiento de los isleños sobre el mecanismo de la procreación. El nivel *ontológico* o teorético comienza en el punto en el cual pretendemos determinar causas psicológicas, por ejemplo en el sentido del psicoanálisis (la conciencia moral es un *superego*), o causas sociales (funciones sociales o pragmáticas, en el sentido del funcionalismo) de las normas morales. Conviene advertir que el nivel teorético puede mantener, en gran medida, sus pretensiones de ciencia, y no de filosofía moral. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que la descripción de las explicaciones o teorías míticas de la moral, utilizadas por los propios individuos, siguen manteniéndose en el nivel fenomenológico, aunque el fenómeno sea aquí el propio mito más o menos complejo, incluso dado al nivel de una teoría (mítica).

En la medida en que los dos órdenes considerados se dan en obligada confluencia, así también las perspectivas correspondientes se intersectan de modo necesario, por lo cual cabe hablar de una dualidad de aspectos (tomando el término «dualidad» en un sentido similar al que se utiliza en Geometría) abiertos a las ciencias de la moral en cuanto ciencias de *segunda potencia*:

- I. Habría *ciencias fenomenológicas* de la moral, puramente analíticas, tanto en el plano existencial (histórico) como en el plano esencial (estructural, sistemático). El análisis de los usos del vocabulario moral, dados en una sociedad o en un individuo determinado, se mantiene en un plano fenomenológico.
- II. O bien, habrá posibilidad de hablar de las *ciencias ontológicas* de la moral, tanto en un plano existencial como en un plano esencial o estructural.

Si cruzamos estos criterios podremos distinguir, en resolución, las siguientes cuatro perspectivas, a las que corresponden tipos de análisis también diferenciados:

A. Ordo essendi	a) cuestiones de existencia. Historia	b) cuestiones de esencia o estructura
B. Ordo cognoscendi		
I. Nivel fenomenológico	(1)	(3)
II. Nivel ontológico	(2)	(4)

- (1) Análisis *fenomenológico* de las realidades morales.
- (2) Análisis de *fundamentación* (causas sociales, funciones, motivos psicológicos).
- (3) Análisis *constitucional* (códigos morales, moral comparada, &c.).
- (4) Análisis *sistemático* (axiomática, álgebra del parentesco).

3. *Necesidad de la crítica de las reflexiones científicas ilustrada por un análisis sobre el posible alcance de la reflexión científica sobre la ética y la moral al estilo de Piaget o de Kohlberg.*

Analicemos, a título de ilustración, aunque sea muy brevemente, utilizando los criterios recién expuestos, la naturaleza y alcance gnoseológico de una disciplina instituida sobre el campo de la moral con pretensiones de llegar a ser una disciplina científico-positiva, a saber, la «ciencia evolutiva de la moralidad» tal como fue planeada por Jean Piaget y desarrollada por Lawrence Kohlberg. La clave de esta disciplina estriba en tratar a las normas morales y éticas como un «material fenoménico» que estuviera sometido a un proceso de desarrollo individual, susceptible de ser analizado empíricamente en los niños desde los 0 años hasta los 14 (ampliándose hasta los 18 y los 21 años) a la manera como se analiza el desarrollo de la inteligencia o incluso el desarrollo de la musculatura.

Los objetivos del análisis empírico se orientan, por tanto, a la determinación de las fases, en principio universales, de desarrollo de las normas morales. Los resultados más conocidos de esta investigación se concretarán en la posibilidad de distinguir seis etapas sucesivas del desarrollo moral, agrupadas en tres niveles con dos etapas cada uno: el nivel de las normas *preconvencionales* (en el cual el niño actúa egocéntricamente, de modo individualista, alcanzando, en el segundo estadio, un proceder «por designios pragmáticos» que se guían por la norma del intercambio instrumental de servicios o de favores), el nivel de las normas *convencionales* (en el que las normas se objetivan como reglas ligadas a los papeles diversos desempeñables por los sujetos) y el nivel de las normas *postconvencionales*, o nivel de los principios morales (que pretenden situarse más allá de toda convención y de todo fenómeno, alcanzando, por así decir, el nivel esencial o estructural en su sentido ontológico).

No nos corresponde entrar aquí en la discusión del detalle de las etapas distinguidas o de otras etapas o bifurcaciones alternativas que diversos investigadores han señalado. Sólo queremos referirnos a las relaciones que esta disciplina empírica o fenomenológica ha de mantener con los principios ontológicos de la ética o de la moral. Y señalaremos principalmente la necesidad de no olvidar en esta cuestión el carácter *abstracto* del concepto de desarrollo ético o moral de los individuos, a fin de justipreciar el alcance de los resultados de esta disciplina. El desarrollo que se investiga es, en efecto, un desarrollo abstracto respecto (principalmente) del proceso histórico, y por tanto, social, en el que tiene lugar el desenvolvimiento de la humanidad y, dentro de él, el desenvolvimiento de sus

normas éticas, morales y jurídicas. No es nada extravagante reconocer (pero no ya sólo en los hombres, sino también en los primates, en las aves o en los insectos) la presencia de pautas de comportamiento mutuo sin las cuales no sería posible el equilibrio del grupo y de los individuos dentro de él. Más difícil será considerar a estas pautas como normas éticas o morales (por ejemplo, las pautas del reparto de la presa en una manada de leones). Pero del mismo modo que no llamamos éticas o morales a las pautas que regulan la conducta de un animal, tampoco llamaremos morales o éticas a las pautas de conducta de un niño en los primeros estadios de su desarrollo. Las normas éticas y morales, tal como las hemos presentado, implican un «estado de construcción lógica del mundo», vinculado a la posesión de un lenguaje con pronombres personales, que haga capaz a los individuos de utilizar, en su comportamiento, clases, relaciones de pertenencia entre términos y clases, operaciones diversas entre términos significativos de la individualidad propia y de la individualidad de los demás. Ahora bien, el estado lógico de referencia, que sólo se alcanza a partir de un determinado estadio histórico, podría ser equiparado a una «función de estado» de las que definen ciertos sistemas mecánicos o termodinámicos. Característica de esta función de estado es su naturaleza «estructural», que permite «segregar» a las diversas trayectorias (genéticas) a través de las cuales haya podido alcanzarse el «estado de equilibrio» del sistema. Pero el estado lógico que consideramos implícito en toda vida regulada por normas morales o éticas, acaso mantenga con las trayectorias o fases de desarrollo evolutivo individual que conducen hacia él, las relaciones de una función de estado termodinámico con las trayectorias genéticas correspondientes conducentes a ese estado. De otro modo: el análisis de esas trayectorias tendría mucho de análisis empírico que sólo es posible partiendo ya del supuesto del estado de equilibrio (individual y social) en el cual el sistema de normas esté ya consolidado; por respecto de este estado podrán analizarse ciertos pasos abstractos capaces de conducir al sistema. Análisis útiles, sin duda, en el momento de establecer comparaciones; menos útil en el momento de establecer la naturaleza de las normas éticas o morales que han de darse ya por previamente establecidas.

4. *Algunas críticas a la costumbre de reducir la reflexión «ética» a «metaética».*

Parece conveniente exponer algunas consideraciones críticas sobre la interpretación, hoy frecuente, de la filosofía moral como «metaética».

La llamada «escuela analítica», que se inspira sobre todo en los escritos del «segundo Wittgenstein», ha pretendido orientar las tareas de la filosofía como si ellas pudieran reducirse a los límites del análisis de los usos y juegos de lenguajes previamente dados como, por ejemplo, los lenguajes políticos, los lenguajes religiosos, los lenguajes científicos o los lenguajes morales. Así, por ejemplo, a la filosofía de la ciencia se le prescribirá como tarea propia el análisis de los usos que del lenguaje hacen los científicos; pero la filosofía de la ciencia no interviene en la ciencia, la deja intacta, busca mantenerse neutral. Otro tanto habría que de-

cir de la filosofía de la religión o de la filosofía política o de la filosofía moral. La filosofía moral, en particular, se concebirá como un análisis de los usos y juegos lingüísticos que puedan tener lugar en los lenguajes morales. Se constatará, por ejemplo, que estos contienen proposiciones normativas —en las cuales aparecen términos como «debe», «bueno», «malo»— y se intentará establecer el alcance, significado y modos de estas proposiciones, es decir, si pueden considerarse como simple expresión de emociones («emotivismo») o bien si son prescripciones o reglas, o quizá, formulación de verdades, proposiciones apofánticas. La «metaética» se atendería a la consideración y análisis de la *forma* de los enunciados morales (¿es esta forma cognoscitiva o es emotiva? ¿es prescriptiva o es desiderativa?; los mandatos o imperativos morales, ¿son categóricos o hipotéticos, expresan un ser o un deber ser?) mientras que la «ética» entraría en la consideración de los *contenidos* (de la *materia*) de tales enunciados.

En cualquier caso, habría que decir que las propias *formas lingüísticas* de los enunciados morales o éticos están, a su vez, determinados por factores extralingüísticos (económicos, sociales, culturales...); en general, el *uso* lingüístico no puede tomarse como referencia absoluta y firme para el análisis del significado, puesto que es relativa y cambiante. (Si se quisiera determinar el concepto —que, en realidad, sería un concepto *emic*— de «cine religioso» por su *uso* en la España de 1950, habría que referirse a circunstancias extralingüísticas tales como pudieron serlo las Juntas de Censura que establecían los límites de ese uso —situando, fuera del concepto, el «cine antirreligioso»— en función de los intereses del Estado y de la Iglesia católica.)

El *uso* sólo puede ponernos delante de «fragmentos» *emic* de significados, que habrán de ser reconstruidos en un plano *objetivo*, incorporando eventualmente componentes que ni siquiera han sido usados en un lenguaje de palabras y, acaso, no puedan *usarse* jamás.

Un análisis de los lenguajes morales supone, sin duda, un metalenguaje moral, a la manera como la gramática de un lenguaje L_k se lleva a cabo en el metalenguaje ML_k . Apelando a esta distinción, se trata de preservar la neutralidad (moral, axiológica) de la filosofía moral como meta-ética. Entre la ética y la meta-ética —se dice— no hay relaciones necesarias de carácter lógico: dos personas con convicciones éticas distintas podrían estar de acuerdo en sus concepciones meta-éticas.

Como *metaética*, la filosofía moral sería neutral. No valora ni prescribe normas, no es «edificante», no es «normativa». Tan sólo analiza y trata de esclarecer los usos y formas del lenguaje moral y normativo mediante un complejo sistema de «instrumentos» analíticos. Por ejemplo (como dice H. Albert en su artículo «Ética y Metaética», crítico él mismo ante las pretensiones de la filosofía analítica), para cada enunciado que se analice habrá que buscar la descripción de la situación a la que el enunciado hace referencia (es decir, su aspecto «frástico») y el tipo de relación que el enunciado guarda con esta situación que da el carácter al enunciado, su modo de validez (aspecto «neústico»). Distintos enunciados pueden tener un contenido frástico análogo, pero diferentes caracteres neústicos (como puedan serlo el carácter de *orden*, el de *deseo*, el de *predicción*, el de *pregunta*...).

El contenido frástico de la proposición: «El señor López firmando mañana el contrato» puede tener los siguientes neústicos:

Orden: «¡Señor López, firme mañana el contrato!».

Deseo: «¡Ojalá que el señor López firme mañana el contrato!».

Predicción: «El señor López firmará mañana el contrato».

Pregunta: «¿Firma el señor López mañana el contrato?».

Ahora bien, el análisis de los diferentes usos formales del lenguaje es, desde luego, tarea necesaria para la filosofía y habitualmente reconocida desde la tradición platónica, aristotélica o epicúrea (*Initium doctrinae sit consideratio nominis*, decía Epicteto). Pero el proyecto de llevar adelante el desarrollo de la filosofía moral como metaética es ante todas las cosas, antes que erróneo o estéril, confuso o equívoco, es un proyecto capaz de distorsionar y encubrir la verdadera problemática filosófica implicada por las normas éticas, morales o jurídicas. Ni siquiera habrá por qué esperar obtener del análisis de los enunciados criterios para determinar qué sean las normas éticas en cuanto contradistintas de las normas morales o de las meramente tecnológicas, políticas o deportivas. Y decimos esto sin necesidad de negar la utilidad de los análisis lingüísticos o su capacidad para instaurar una disciplina académica abierta ante un campo objetivo.

(1) Es confusa y equívoca la transposición de la distinción gramatical entre lenguaje y metalenguaje al terreno de la moral. Como prefijo, «meta» puede significar dos cosas muy diferentes, aunque muy ligadas:

- (a) Re-flexión o re-exposición del «lenguaje objeto» que no quiere desbordar su estricto ámbito si ello fuera posible. Es el sentido del metalenguaje gramatical cuando la gramática se entiende como descripción exhaustiva de términos relaciones y operaciones immanentes a la lengua objeto.
- (b) Regresión (o *progressus*) hacia los componentes implícitos que actúan en el lenguaje pero que no son lingüísticos sino extralingüísticos. Es el sentido que tiene el prefijo «meta» en «meta-física».

(2) Es confusa la reducción lingüística de las tareas de la filosofía moral a términos de una metaética.

Podría afirmarse que la transposición (1), proporcionada por muchos cultivadores de la filosofía analítica de la moralidad, es fuente de confusiones y equívocos que llegan a un nivel de tosquedad e ignorancia tales que difícilmente pueden justificarse cuando contamos con una tan larga tradición especulativa. Por su parte la reducción lingüística (2), en tanto se basa, desde luego, en la presencia real de la actividad lingüística en la vida moral, ofrece un campo muy abundante para la realización del proyecto, que puede alcanzar niveles muy elevados de refinamiento en las técnicas de distinciones y subdistinciones «escolásticas»: las suficientes para enmascarar la tosquedad antes denunciada, pero también las necesarias para distorsionar la pro-

blemática filosófica efectiva. No pretendemos, con todo, descalificar en su conjunto los trabajos de la «escuela analítica» en el campo de la moral, puesto que cabría interpretar la transposición y reducción consiguiente de la que hemos hablado, como una suerte de «experimento mental» del que siempre cabe extraer resultados interesantes, incluyendo el eventual resultado negativo del experimento mismo.

En efecto, lo que hemos llamado «transposición» se apoya en una supuesta correspondencia entre el par *lenguaje/metalinguaje* de la lingüística y determinadas oposiciones dadas en el campo moral. ¿Cuáles? Las más frecuentes (por su analogía con distinciones dadas en otros campos gnoseológicos) son las que ponen frente a frente al «saber mundano» y al «saber científico», por un lado, al «saber científico» y al «saber filosófico» por otro y, en tercer lugar, al «saber mundano» y al «saber filosófico». La «vida moral» de una sociedad determinada (por la Etnología, o por la Historia) incluye, sin duda, algún lenguaje característico, integrado, por lo demás, en el lenguaje común y en otros lenguajes especializados, porque este lenguaje está relacionado con significaciones muy diversas, políticas, religiosas o tecnológicas. Si el lenguaje de la vida moral «mundana» (el lenguaje moral de una sociedad musulmana o cristiana medieval) se interpreta como *lenguaje-objeto*, entonces una disciplina filológica que tome como campo de investigación a esos lenguajes morales ordinarios podría ser considerada como un metalinguaje; por tanto, como una meta-ética. Pero no necesariamente como una filosofía, siempre que reconozcamos que cabe hablar de «ciencias de la moral» no filosóficas tales como la «Etnología», la «Psicología», la «Filología» o la «Sociología» de la moral.

Desde una gnoseología «descripcionista» (que es la del positivismo, incluyendo en él la fenomenología de Husserl, en tanto pretendía ser una «mera descripción de vivencias de la conciencia pura» y recordaba su condición de «verdadera ciencia positiva»), las «ciencias morales positivas» se concebirán como el contenido mismo de la ética o moral descriptiva. Pero la teoría descripcionista de la ciencia es una gnoseología muy discutible. Las ciencias morales o gramaticales describen estructuras que contienen, a su vez, gramáticas éticas o lingüísticas y difícilmente puede entenderse cómo sea posible «describir» tales estructuras prescindiendo de todo sistema constructivo metalingüístico. En el caso de las ciencias morales, es también prácticamente imposible comprender cómo puedan describirse los «hechos normativos» (como llamó Durkheim a los contenidos a los que se refieren las ciencias morales) sin reconocer que tales «hechos» han de estar incluidos, a su vez, en la jurisdicción de algunas de las normas descritas capaces de afectar al propio sujeto gnoseológico empeñado en la tarea de describirlas. En todo caso, es gratuito dar por supuesto que las ciencias morales –al igual que las ciencias de la religión o que las ciencias políticas– sean ciencias en un sentido pleno.

Si tomamos, como condición necesaria de plenitud científica, la capacidad de rebasar el campo fenoménico para alcanzar el nivel de una estructuración esencial (la que en el campo de la Química, por ejemplo, correspondería al sistema periódico de los elementos) habría que concluir que las ciencias morales no alcanzan este nivel, aunque sí habrían de alcanzar el nivel de las «estructuras fenoménicas» (como puedan serlo aquellas estructuras algebraicas del parentesco elemental –que son es-

estructuras normativas— que Weyl ofrece, en «metalenguaje matemático», en la obra de Lévi-Strauss, *Estructuras elementales de parentesco*). Las ciencias morales fenomenológicas —consideradas en función de la tabla anterior— se corresponderían, por tanto, con la primera fila, con los cuadros (1) y (3). Esta fila contiene disciplinas que pueden considerarse como «metalenguajes» de lenguajes dados en el campo moral. Pero no por ello habría que concluir que la segunda fila de la tabla se corresponda con la llamada «filosofía moral» (como metalenguaje interpretativo o hermenéutico de orden superior al metalenguaje descriptivo) puesto que también esta fila segunda puede contener a investigaciones científicas de índole etnológica, psicológica o sociológica. La tabla de referencia no puede utilizarse para diferenciar la ciencia de la filosofía, pues esta distinción se forma en otros contextos. La perspectiva de la filosofía moral, sin embargo, en la medida en que quiera mantenerse como saber «de segundo grado» en contacto con las ciencias positivas, tendrá que incorporar los diferentes cuadros (en realidad todos) por los que pueden discurrir las ciencias positivas, aunque desde otros puntos de vista; en particular, desde el punto de vista del *regressus* de las ciencias morales a la vida moral, en tanto ella incluye también, de algún modo, a la misma racionalidad filosófica (desde este punto de vista la «neutralidad axiológica» de la filosofía es un simple deseo utópico).

En cualquier caso, es un absurdo tratar de representarse el lenguaje objeto moral, el metalenguaje descriptivo (*ética descriptiva* o *científica*) y el metalenguaje interpretativo (*metaética* o *filosofía*) como si fuesen tres capas dadas de manera sucesiva. En realidad, estas capas dejan de serlo desde el momento en que advertimos su mutua interacción e implicación. Los lingüistas, como Jakobson, han subrayado, en los lenguajes de palabras «mundanos» ordinarios, la presencia ineludible de una «función gramatical», metalingüística por tanto, al margen de la cual la actividad lingüística «primaria» sería imposible.

Para referirnos a lo que hemos llamado «reducción lingüística» de la filosofía moral, es preciso denunciar las profundas distorsiones que una tal reducción determina en el propio campo de la moral y no ya sólo en su relación con las tareas de la filosofía. No puede darse por supuesto, en efecto, que no hayan de producirse distorsiones graves como consecuencia de la prescripción de recluir a la filosofía en las tareas de un metalenguaje (metaética) interpretativo (hermenéutico) de lenguajes morales-objeto. La principal distorsión tomará aquí la forma de una transformación de la filosofía en filología —en cuanto esta disciplina se contradistingue de la gramática—, dado que la filología es la disciplina que ha acumulado por tradición —desconocida por un diletante como lo era Wittgenstein— las más refinadas técnicas de la interpretación lingüística. Por ello la filología no puede faltar en el «análisis de los usos y juegos lingüísticos». Lo que suele ocurrir es que los llamados filósofos analíticos practican una suerte de filología-ficción que sólo de vez en cuando coincidirá con los resultados de la filología positiva.

Pero la distorsión más importante, derivada de la concepción de la filosofía moral como metaética, tiene lugar en el campo mismo de la moralidad y ello debido, sencillamente, a la circunstancia de que la moralidad, en sentido lato (ética, moral, derecho), no puede ser reducida a sus componentes lingüísticos, aunque

estos sean, sin duda, esenciales. Comporta también operaciones, estructuras sociales, económicas o políticas. El lenguaje es, sin duda, un componente interno de la vida moral que está intercalado en todo su campo, a la manera como las conexiones eléctricas son componentes internos del automóvil, que no podría funcionar sin ellas. Por consiguiente, siempre puede tomarse como una «plataforma de acceso» a la vida moral, que desborda ampliamente el recinto ocupado por la propia plataforma. Ahora bien, cabría proyectar, como «experimento mental» interesante, el análisis del automóvil en términos de un puro sistema eléctrico. Este proyecto obligaría, para poder incorporar los procesos termodinámicos y mecánicos, psicológicos y sociales que hacen posible la realidad de un «automóvil en marcha», a habilitar conceptos nuevos capaces de reconducir todos los componentes extra-eléctricos, al plano del «lenguaje electrotécnico», a formular distinciones sutiles que sean capaces de reproducir, desde la perspectiva electrotécnica (oblicua a la termodinámica, a la mecánica, a la sociología), las distinciones termodinámicas o mecánicas... pertinentes. *Mutatis mutandis*, un «experimento mental» semejante, en el mejor de los casos, es el que se desprendería del proyecto de una filosofía moral como metaética, como análisis metalingüístico del mundo moral reducido a la condición de un lenguaje moral.

III. Tratamiento filosófico de la moralidad: tipología de las cuestiones que la moralidad plantea al análisis filosófico.

1. La «filosofía moral» presupone la moral (o la ética), pero también la ética (o la moral) constituyen de algún modo una filosofía.

De lo que hemos dicho se deduce que *no podemos*, desde luego, *asignar a la filosofía la misión de instaurar la conciencia moral*, como tampoco podemos asignar a la gramática la misión de crear el lenguaje. Todo tratamiento filosófico de la moral presupone ya *en marcha* el juicio moral, el razonamiento moral, en los individuos a quienes se dirige y, en este sentido, no puede tener la pretensión de ser *edificante*. De aquí podría sacarse una conclusión equivocada: que el tratamiento filosófico de las cuestiones morales es superfluo; que *la filosofía moral*, a lo sumo, es asunto de especialistas. Lo importante sería cultivar, con autonomía o independencia de toda problemática filosófica, el juicio o el razonamiento moral; un tal cultivo debería ser el objetivo de la disciplina moral en la escuela. Una disciplina que tendría que mantenerse enteramente desligada de la filosofía, a la manera como le ocurre, por ejemplo, a la Geometría.

Una tal conclusión estaría totalmente equivocada. Primero porque, si efectivamente suponemos que el juicio moral está ya «en marcha», no hay mayor razón para pensar que va a desarrollarse en el aula de filosofía peor que en cualquier otro lugar de la vida pública o privada —en la plaza, en la fábrica, en la casa—. Se-

gundo, porque precisamente el cultivo explícito del juicio o razonamiento moral, dada la naturaleza de sus contenidos, requiere el enfrentamiento con múltiples *Ideas* y, por tanto, un tratamiento filosófico. La consideración de las diversas alternativas con las que debe enfrentarse el juicio moral o ético, en el momento en que comienza a tomar la forma de un debate argumentado, ya constituye un ejercicio filosófico, de mayor o menor altura o profundidad.

Sólo de un modo muy genérico cabe comparar el juicio moral con el juicio geométrico. Concedamos que el «juicio geométrico» puede educarse y formarse sin la ayuda de la filosofía geométrica. Pero el juicio moral o ético está cruzado por *Ideas* (*justicia, libertad, deber, felicidad, &c.*) que interfieren en él de modo muy distinto al que puede tener lugar en el juicio geométrico. Muchas veces estas ideas y sus desarrollos bloquean la adecuada formación del juicio moral, actuando como prejuicios; será necesario, en estos casos, proceder al análisis de tales ideas, no ya tanto para instaurar el juicio o el razonamiento moral cuanto para «desbloquearlo» (y aquí la filosofía moral ejerce la labor de una *catarsis* del razonamiento moral). En su misma «autonomía» cuando la formación ética se hace filosófica. Además, muchas escuelas filosóficas (estoicos, epicúreos) defendieron también la proposición recíproca, al afirmar que la verdadera filosofía es precisamente la filosofía moral, en cuanto núcleo de la filosofía práctica.

2. *La filosofía moral (o ética) no tiene fuentes diferentes de las que emanan de los mismos juicios o conductas éticas o morales de los hombres.*

El conocimiento filosófico no tiene, en todo caso, fuentes distintas de las que tiene el conocimiento mundano o científico ni, por tanto, han de esperarse de «la filosofía» descubrimientos inauditos acerca de la moralidad. La filosofía moral no comporta saberes acerca de materias insospechadas, a la manera como la Astronomía descubre galaxias totalmente desconocidas o la Física nuclear partículas elementales de comportamientos sorprendentes. El conocimiento filosófico lo entendemos como un conocimiento de segundo grado, por relación al conocimiento mundano o al científico y, por tanto, no debe hacerse consistir en *ir más allá, en saber más*, cuanto en *saber de otro modo*. Un modo que podemos caracterizar como *crítico-sistemático*. En efecto, él tiene que reanalizar los saberes mundanos y científicos confrontados, tiene que hacer balance, tiene que *reflexionar* sistemáticamente sobre ellos (la *reflexión* no tiene aquí, pues, un sentido psicológico sino lógico, el sentido de saber de «segundo grado») para tratar de determinar la estructura interna del mundo moral, sus límites, la comparación de los diversos códigos morales en cuanto a su valor último, su razón de ser. En cierto modo, cabría afirmar que la filosofía de la moralidad, en tanto que es un saber crítico, acaso termina *sabiendo menos* de lo que cree saber sobre la moral el conocimiento mundano o el científico enciclopédico; en todo caso, muchos de los conocimientos científicos o mundanos sobre la moral no son, propiamente, conocimientos que puedan ir referidos formalmente a la moral.

3. Comparación del tratamiento filosófico de las cuestiones morales con el tratamiento científico o mundano de las mismas.

Pero el *método crítico-sistemático* del análisis filosófico tampoco podría ser radicalmente distinto de los métodos científicos o de los modos de conocimiento mundanos. Participa de ambos y si nos apurasen, a efectos de una determinación coordinativa, acaso pudiéramos señalar estas analogías y estas diferencias:

- a) Con el *método científico* (cuyos resultados habrá de tener en cuenta el análisis filosófico, aunque críticamente) comparte las preocupaciones críticas de naturaleza gnoseológica, las distinciones entre los marcos *emic* y *etic* de la interpretación fenomenológica, el interés por las explicaciones funcionales o causales.
- b) Pero con el *saber mundano* comparte la necesidad de *juzgar* moralmente, de llevar adelante no sólo la crítica gnoseológica, sino la crítica moral, que incluye prudencia, es decir, que *valora* moralmente, que se compromete y toma partido o, en el límite, concluye acaso que no hay ningún motivo racional para tomar partido (escepticismo moral). En ningún caso se abstiene metódicamente (especulativamente) de cualquier toma de partido, como hace el método científico. En este sentido, la filosofía moral recobra el contacto con la vida moral mundana, sin perjuicio de llevar adelante su proceso crítico de sistematización, de comparación y de creciente pérdida de la *ingenuidad*.

4. Las innumerables cuestiones características que constituyen la filosofía moral o ética pueden agruparse en cuatro tipos generales.

Ateniéndonos a la doctrina expuesta sobre las cuatro perspectivas gnoseológicas desde las cuales puede ser considerada la «moralidad», podríamos clasificar las cuestiones filosóficas, en tanto ellas vuelven sobre la misma materia científica y mundana, en estos cuatro tipos:

- (1) El primero corresponderá al que pudiéramos llamar «grupo de las *cuestiones fenomenológico-hermenéuticas*». En efecto, se trata de considerar los mismos fenómenos morales, descritos por las ciencias morales (etnológicas-lingüísticas), en sentido hermenéutico, es decir, interpretando los fenómenos descritos a la luz de las Ideas morales que pueden suponerse actuando implícitamente, incluso en los mismos científicos. Por ejemplo, cuando un etnólogo describe el comportamiento moral de una sociedad en un capítulo distinto del que dedica al comportamiento religioso, es evidente que está utilizando una Idea de moralidad y una Idea de religión determinadas; la filosofía es ahora crítica de las ciencias morales, de las cuales toma, sin embargo, sus datos.

- (2) *Cuestiones de fundamentación*, que corresponden a análisis causales (sociológicos, funcionales) de las ciencias morales, o a la ideología etiológica de la moral mundana (por ejemplo: «las leyes morales obligan porque son mandamientos revelados por Dios a Moisés»). Ahora bien, las ciencias sociales o históricas, al ofrecer sus análisis causales, no pretenden juzgar moralmente, es decir, *justificar* o *condenar* (valorar, estimar) sino solamente *explicar* (si los cartagineses, según Diodoro Sículo, consideraban como una norma moral el sacrificio de los niños a Tanit o Baal Hammon, el científico tratará de explicar esta costumbre, supuesto que la información de Diodoro sea fiable, como un medio de control de la población –lo que requerirá investigaciones demográficas precisas, ecológicas, &c.– o por cualquier otra hipótesis). Pero la fundamentación filosófica tendrá que juzgar a partir de los fundamentos transcendentales de la moral (que envuelven al propio filósofo moral) y no meramente a partir de fundamentos sociológicos o psicológicos; tendrá que establecer si estos fundamentos permiten «tomar partido», lo que implicará un tratamiento histórico del desarrollo de la moral. En todos los casos la filosofía se diferenciará también del conocimiento mundano en sus procedimientos dialéctico-sistemáticos.
- (3) *Cuestiones fenomenológico-críticas*, es decir, suscitadas por el análisis de normas mundanas (recogidas por los científicos o tomadas directamente de la realidad social o política) constitutivos de cada código moral, lo que comporta análisis comparativo crítico de diversos códigos y, muy especialmente, de la casuística moral. Cada «caso de moral» habrá de ser insertado en un escenario fenomenológico muy preciso.
- (4) *Cuestiones de axiomática*, relativas al código moral, al análisis de sus principios implícitos, a la sistemática de las virtudes morales, a su coordinación con otras normativas, al orden eventual de las diferentes normas, &c.

Las cuestiones filosóficas clasificadas en estos cuatro grupos están *entreteljadas* y desde cada una de ellas podemos pasar a las otras, directa o indirectamente. Pero esto no excluye la posibilidad de distinguir objetivamente los diferentes grupos o tipos de cuestiones morales y, sobre todo, la posibilidad de que una determinada filosofía moral prefiera plantear las cuestiones morales a partir de algún aspecto más bien que a partir de otros. La *Ética* de Espinosa, como la *Filosofía del Espíritu* de Hegel (que contiene una filosofía moral), podrían ser presentadas como filosofías fenomenológicas (el mismo Hegel dice que no quiere ser edificante); en cambio, la *Crítica de la razón práctica* kantiana se habría atenido, ante todo, a las cuestiones de fundamentación. Los *Diálogos* de Platón, de contenido moral, podrían verse como diálogos fenomenológico-críticos, mientras que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles se movería, ante todo, en el terreno axiomático, como una teoría (según principios) de las virtudes.

En lo sucesivo, y a efectos de la composición de este libro, escogeremos la perspectiva de la *fundamentación* (la que corresponde a la segunda de las cuatro señaladas), sobre todo en aquellos aspectos en los que interseca con la *perspectiva sistemática* (la que corresponde a la cuarta de las representadas en la tabla).

TRATADO DE ETOLOGÍA



TRATADO DE ÉTICA



Dos disciplinas profundamente entrelazadas: la Etología y la Ética. Por de pronto, la raíz de sus respectivos nombres (*ethos* = carácter, actitud vital) es la misma (en el libro de Alberto Hidalgo Tuñón, *¿Qué es esa cosa llamada ética?*, Cives, Madrid 1994, encontrará el lector un fino análisis de esta etimología).

Sin embargo, la Etología y la Ética no se confunden, a pesar de que algunos pretenden *reducir* la ética a la condición de capítulo particular de la etología. Un capítulo que no tendría, es cierto, por qué borrar las características específicas de la ética humana (reduciéndolas a la condición de meras reiteraciones o caracteres subgenéricos de los primates), como tampoco la etología de las aves tiene por qué borrar las diferencias características de su conducta respecto de la de los peces. Por el contrario, la etología, sin perjuicio de establecer leyes genéricas o comunes a la conducta de todos los animales (por ejemplo, el SGA de Selye), se preocupa en determinar las leyes específicas de cada especie animal. Las leyes características de una especie, en tanto se consideran en el conjunto de las demás especies del género, constituyen las propiedades cogenéricas de esa especie. Desde este punto de vista las leyes específicas de una especie E_x respecto del género G , aunque irreductibles a las de E_q son cogenéricas con ellas en G , es decir, no autorizan a poner a la especie E_x de G fuera del «género» animal. ¿Podría concluirse, por tanto, que la Ética es una parte de la Etología, una Etología específica, sin duda (Etología humana), pero cogenérica con la Etología de las aves o con la de los insectos? No, porque sin perjuicio de reconocer incluso la realidad de muchos rasgos subgenéricos en la conducta humana (respecto de los primates, mamíferos, reptiles, peces, &c.) también hay que tener en cuenta que las «leyes de la Ética» son, respecto de las leyes etológicas, no sólo cogenéricas, sino transgenéricas. La Ética se refiere a la persona humana (a su *praxis*) más que al individuo humano (a su *conducta*). Las virtudes o los vicios éticos sólo pueden configurarse tras un largo proceso social e histórico que sitúa a los hombres en un plano definido a escala distinta del plano en el que actúan los animales. Por ejemplo, ningún animal puede influir en la conducta de otros animales de su especie al cabo de dos mil quinientos años de su muerte, como influye, por ejemplo, Platón, a través de sus libros, sobre los hombres de hoy. La praxis ética no es, por tanto, un caso particular (subgenérico o cogenérico) de la conducta etológica, aunque únicamente puede desarrollarse a través de las leyes etológicas de esta conducta.

IV. *La cuestión de la fundamentación de la moral: formalismo moral y materialismo moral.*

1. *La distinción entre formalismo y materialismo en filosofía moral.*

La distinción entre *formalismo* y *materialismo* en la moral o en la ética fue propuesta por Max Scheler en su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiales Wertethik*, 1913; traducida por Hilario Rodríguez Sanz al español bajo el título *Ética, nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*; nueva edición corregida en *Revista de Occidente Argentina*, Buenos Aires 1948, 2 tomos). Esta distinción discrimina las filosofías de la moralidad en función de los diferentes fundamentos que cabe atribuir a la moral o a la ética. La distinción propuesta por Scheler era, por lo demás, una generalización de la distinción propuesta por Kant entre la *materia* y la *forma* de la «facultad de desear». Pero Kant entendía la materia en el sentido subjetivo (inmanente al sujeto deseante) que afecta a cualquier objeto empírico que pueda ser apetecido por la facultad de desear regulada por el *principio del placer*, de la felicidad subjetiva ligada a la consecución del acto. Kant llama *imperativos*, y no meras *máximas* (reglas subjetivas que puedan estipularse arbitrariamente por la facultad de desear), a las reglas objetivas que, en cuanto deberes, obligan a una acción, mejor que a otra. Pero Kant advierte que cuando los imperativos son las reglas que la voluntad reconoce como necesarias para conseguir la materia previamente deseada, habrán de considerarse como *imperativos hipotéticos* (la materia deseada es la condición o la hipótesis) y, por tanto, carentes de significado moral. Constituyen un simple episodio de la concatenación causal material y, por tanto, a través de ellos no podremos encontrarnos con una verdadera autonomía moral, puesto que ahora la voluntad se determina por una regla que, en realidad, viene impuesta por una materia empírica. Para que la regla se convierta en ley moral –dice Kant– la voluntad habrá de limitarse a suponerse a sí misma, es decir, habrá de eliminar toda materia y actuar en virtud de su propia forma, a saber, la universalidad y la necesidad de su mandato: ahora podremos considerarnos delante de los *imperativos categóricos* de la libertad. El imperativo categórico kantiano («obra de tal modo que la *máxima* de tu acción pueda valer como *ley moral*») elimina toda materia subjetiva y se presenta, por tanto, como un imperativo formal.

Max Scheler, que considera correcta la distinción formulada por Kant, en cuanto opone imperativos categóricos a imperativos hipotéticos, subraya, sin embargo, *la presencia necesaria de una materia en todo acto de desear*, pues sin materia alguna el acto de desear sería vacío; si bien concede a Kant que tal materia no debe ser subjetiva y señala a otras materias, no subjetivas, sino objetivas (no inmanentes, sino transcendentales), como determinantes adecuados de la acción moral. Distingue, por ello, en general, las *éticas formales* (formalistas) de las *éticas materiales* (materialistas). Es una distinción certera y ello explica su éxito.

Pero, con todo, nos parece que la distinción, en la forma dicotómica que le imprimió Max Scheler, no recoge todos los tipos posibles de respuestas a la cuestión de la fundamentación de la moral sino que, más bien, recoge los dos *tipos límite* de respuestas posibles. Hay que agregar, en efecto, otras dos, a saber: la respuesta negativa –la que niega tanto el fundamento formal como el material– y la respuesta afirmativa –es decir, la que establece la naturaleza, a la vez formal y material, del fundamento de la moral (porque reconstruye la distinción materia y forma de otro modo). Habría, según esto, cuatro tipos de respuestas posibles a la cuestión de la fundamentación de la moral:

- (1) El *positivismo moral*: la moralidad no tiene un fundamento ni formal ni material trascendental, sino factual, positivo.
- (2) El *materialismo moral*: la moralidad tiene un fundamento material trascendental.
- (3) El *formalismo moral*: la moralidad tiene un fundamento formal trascendental, *a priori*.
- (4) El *materialismo formalista*: la moralidad tiene un fundamento tal, que es, a la vez, material y formal-transcendental.

En esta sección nos ocuparemos, aunque sumariamente, de los tres primeros tipos de fundamentación de la moral.

2. *El positivismo moral o ético.*

El *positivismo moral* se manifiesta escéptico ante cualquier tesis que defienda la naturaleza trascendental de la moralidad. La moralidad de un individuo o la de un pueblo es tan sólo un hecho (normativo) cuyas causas o fundamentos habrá que buscarlas en el terreno empírico de la Antropología funcionalista (la norma de la poligamia será moralmente buena en determinadas sociedades de agricultores-ganaderos), de la Sociología o de la Psicología; aun cuando, en realidad, también podrían considerarse como positivistas aquellas respuestas fideístas que acuden a algún mandato *positivo* (que se supone dado históricamente) emanado de una causa transcendente, para encontrar en él la fundamentación última de la moral. Así, algunos teólogos judíos, cristianos o musulmanes defienden la tesis de que la moralidad sólo es posible a partir de la fe en los mandamientos o imperativos revelados por Moisés, Jesús o Mahoma, considerando esta revelación como un *hecho positivo*, aunque transcendente; en realidad (en la opinión de los teólogos «voluntaristas») externo a la misma conciencia humana, no vinculado transcendentalmente a ella, puesto que Dios podría cambiar las normas morales en virtud de su libérrima voluntad (no sometida a la «lógica de los hombres»). Guillermo de Occam llegó a sostener la tesis de que si consideramos bueno no matar o no mentir es porque Dios nos lo ha mandado así por Moisés; pero si Dios nos hubiese mandado matar (como en una ocasión mandó a Abraham sacrificar a su hijo

Isaac) sería moralmente bueno el asesinato. Importa, en este contexto, destacar hasta qué punto la fundamentación *teológico-positiva* de la moral es filosóficamente (gnoseológicamente) equivalente a la fundamentación *científico-positiva* de la misma (aunque ésta sea, por su contenido, tan distinta de aquélla). Cuando algunos sofistas griegos (Critias, por ejemplo) sostuvieron que el fundamento de la moral era el poder del más fuerte, no estaban muy lejos, cuanto al fundamento, de Occam, que también apelaba a un Dios todopoderoso. Entiéndase que *los más fuertes* pueden ser los grupos constituidos por los más débiles, siempre que sean los más numerosos; para decirlo en terminología de Nietzsche, el *rebaño*. La moral burguesa, que es la moral del resentimiento, dice Nietzsche, tendría su fundamento en el «rebaño». (Habría que distinguir, en todo caso, una «moral de los señores» y una «moral de los esclavos».)

Con frecuencia, el positivismo moral tomará la forma de un *relativismo moral*. La moral cambiará según las condiciones empíricas que la determinan. El *pragmatismo* también equivale muchas veces (según el alcance que se le atribuya) a una negación de todo fundamento transcendental de la moral.

La principal dificultad con la que se encuentra el positivismo moral, desde el punto de vista filosófico, es precisamente la de no ofrecer ningún fundamento específico de la moral. Propiamente, el positivismo sólo alcanza su significado filosófico en cuanto se presenta como una *crítica negativa* de las demás fundamentaciones filosóficas de la moral; pero entonces el positivismo moral se hace equivalente en la práctica a un *amoralismo transcendental*. Lo que ocurre es que muy pocas veces este amoralismo se atreve a presentarse como tal, y prefiere manifestarse como positivismo teológico o científico, como crítica de la filosofía moral. Esto explicaría el significado filosófico de las tesis de Nietzsche sobre la moral. Nietzsche habría sido uno de los pocos pensadores que habría formulado la tesis de que la moral, cuando tiene como único fundamento determinaciones positivas, no es moral: el superhombre estará *más allá del bien y del mal* y su conducta ya no podrá ser llamada conducta moral. La moral sería propiamente una categoría que habría que circunscribir a la sociedad burguesa.

3. *El materialismo moral o ético.*

La expresión *materialismo moral* puede ser utilizada como nombre de una familia de concepciones filosóficas acerca del fundamento de la moralidad que, aunque muy distintas y aun contrapuestas entre sí, convienen en apelar a determinados contenidos *materiales* como a los verdaderos criterios que determinan, o bien a la conducta moral (obligándola específicamente, como causas morales, en una dirección incluso necesaria o no libre) o bien al juicio moral (obligando a la *conciencia moral* a diferenciar la bondad o maldad de tales contenidos, pero sin que este juicio obligue físicamente o psicológicamente a una acción más bien que a otra, según la famosa fórmula de Ovidio –*Metamorfosis* VII, 20-21–: *Video meliora proboque, deteriora sequor*). En este sentido, el positivismo moral guarda

cierta afinidad con el materialismo (cuando pone también algún contenido positivo como motivo o razón de la conducta o juicio ético) pero se diferencia de él en que el positivismo no considera el contenido determinante como específico de la conducta o del juicio ético o moral, ni, menos aún, como transcendental. En cambio, el materialismo moral pone en determinados contenidos específicos, dados objetivamente, la raíz de la moralidad y del acto o juicio moral. Según esto, para el materialismo moral, la conducta, la voluntad o el juicio es ético o moral (bueno o malo, recto o erróneo) precisamente cuando se ajusta a determinados contenidos materiales, que desempeñan la función de normas de la bondad o de la maldad ética o moral. Estos contenidos materiales, en tanto se consideran como contrapuestos de algún modo (el modo de Kant o el modo de Scheler) a la forma transcendental misma de la moralidad, podrán presentársenos, bien sea como si fueran inmanentes, bien sea como si fueran transcendentales a la subjetividad (tomada como referencia).

Por lo demás, los *contenidos* propuestos como normas o *fuentes materiales* de la moralidad han sido muy variados. En todo caso, no han sido siempre contenidos materiales corpóreos (*primogénicos*). Los materiales o contenidos (inmanentes o transcendentales) propuestos como fundamentos transcendentales de la moralidad se toman, unas veces, de la subjetividad psicológica (los consideraremos como contenidos *segundogénicos*) y, otras veces, de la materialidad ideal (*terciogénica*). Podemos, según esto, distinguir tres tipos de materialismo moral:

(1) El *materialismo moral*, según la primera especificación, es un materialismo primogénico, un *materialismo corpóreo*. Lo bueno y lo malo moral se identificarán ahora, por ejemplo, con la salud biológica del animal humano, o con las riquezas exteriores del ciudadano o con cualquier otra disposición de naturaleza física. El hombre moralmente bueno será lo mismo que el hombre moralmente sano; el bien es la salud (en el sentido médico) y el mal es la enfermedad: el delincuente sería, en realidad un enfermo; el malvado sería también un enfermo. La ética será la «medicina del alma» y el alma no otra cosa sino la armonía entre las partes del organismo. Estas ideas fueron ampliamente discutidas en los círculos hipocráticos y socráticos en la antigüedad y de ellas nos da testimonio el *Gorgias* de Platón o la *Ética a Eudemo* de Aristóteles; pero también estas ideas fueron resucitadas en la Europa del nazismo.

Para citar otro ejemplo de fundamentación materialista «primogénica» de la ética o de la moral nos referiremos a la curiosa teoría del físico W. Ostwald, quien ponía, como fundamento y canon objetivo de la ética (o de la moral), a la «ley entrópica de la energía», alegando que, puesto que las transformaciones de la energía en el Universo suponen siempre una degradación de la misma, en forma de energía calorífica irrecuperable, será buena toda acción humana (individual o social) que comporte un ahorro de la energía transformable.

(2) El *materialismo moral*, según una segunda especificación, apela a ciertos *contenidos psicológicos* como canones materiales de la moralidad que giran

todos ellos en torno a la idea de la felicidad, entendida en sentido psicológico (puesto que la *felicidad* tiene también un sentido político, el *bienestar económico* o el equilibrio social, compatible con la infelicidad personal de los ciudadanos). El placer, principalmente, la tranquilidad, o acaso simplemente la falta de dolor (la *aponía*, o la *anestesia*) son también propuestos muchas veces como contenidos materiales del bien ético o moral.

La ética epicúrea es una ética material, aunque no en un sentido primogénico, sino más bien en un sentido psicológico, pero no empírico. En efecto, ella tiene en cuenta la dimensión temporal de un *ego corpóreo* (una «esfera» finita, limitada en el espacio por la piel y en el tiempo por el nacimiento y la muerte) como lugar en el que ha de hacerse el cálculo ético, la prudencia que nos enseña a obtener en la vida el máximo global de placeres y el mínimo de dolores. El epicureísmo es, por ello, un *eudemonismo*, no un *hedonismo*, si éste se entiende como la defensa del placer instantáneo (la moral de Aristipo y los cirenaicos, la moral del *carpe diem*).

Pero el materialismo ético secundogénico no es necesariamente *egoísta*, puede ser *altruista*. Más aún, el altruismo ético puede muchas veces reducirse a la condición de un materialismo secundogénico, si como canon de la moralidad se toma la felicidad de los demás, la acción encaminada a producir el máximo placer en los otros (en el sentido de la «aritmética del placer» de Jeremías Bentham). El altruismo podrá considerarse como inmoral (incluso como indecente) el ideal moral de la felicidad individual, sustituyendo este ideal egoísta por la felicidad de los demás (vecinos, amigos); pero no por ello deja de ser material este ideal altruista. El eudemonismo metafísico o teológico que pone en Dios el canon supremo de la bondad, en la medida en que Dios se concibe como el dispensador de una felicidad eterna —*el cielo que me tienes prometido*—, es también un materialismo moral secundogénico, un egoísmo de tipo metafísico; pero también puede tomar la forma de un materialismo altruista cuando la consideración del *Dios sacrificado*, *de su cuerpo escarnecido*, se convierte en motor de la acción moral.

La ambigüedad, en este terreno, es casi consustancial. Según Max Weber el protestantismo, especialmente su versión calvinista, inclinó a los «hombres de fe» de la época moderna (comerciantes, empresarios, &c.) a cumplir lealmente sus contratos, a trabajar «a conciencia», ofreciendo mercancías auténticas, a reinvertir las ganancias obtenidas en el propio negocio a fin de verificar si Dios los había efectivamente «elegido», sobre el supuesto de que el éxito en los negocios constituía la prueba (una suerte de «ordalía») del favor divino. De este modo se habría ido conformando una característica *ética protestante*, cuya influencia en el desarrollo del capitalismo moderno habría sido decisiva. La ambigüedad estriba en la dificultad de deslindar si esta «ética de los negocios» hay que verla como una suerte de reconocimiento de la Gracia de Dios (como un *oración* del triunfador que, en lugar de envanecerse con sus triunfos, o de atesorar sus ganancias, sigue reinvertiéndolas confiando en la ayuda divina, aunque arriesgándose continuamente) o bien si la apelación a la Gracia de Dios es sólo el revestimiento teológico de un cálculo tan certero como ramplón sobre la rentabilidad económica del comportamiento ético.

(3) La *versión terciogenérica del materialismo moral* es precisamente aquella de donde se tomó el nombre de materialismo moral: la teoría de los valores de Max Scheler (en su *Ética*, antes citada) y de Nicolai Hartmann (*Ethik*, Berlín 1926). Los valores son concebidos por esta escuela, la llamada *Axiología objetivista*, como esencias ideales; los valores no son seres, pero son absolutamente objetivos, como las relaciones geométricas (aunque los valores no son concebidos como relaciones sino como *esencias* axiológicas). Los valores (que tienen siempre una polaridad, positiva o negativa) no resultan de la abstracción de los bienes que los soportan, sino que se conciben como «cualidades» independientes, materiales, captadas por *intuiciones emocionales a priori*. Los valores son múltiples y forman reinos o esferas independientes que Ortega (en «¿Qué son los valores?», *Revista de Occidente*, 1923, inspirándose en Scheler) clasifica en cuatro órdenes (advíertase cómo en esta clasificación, los valores económicos que fueron el punto de partida de la teoría de los valores —en cierto modo, una generalización a otras esferas axiológicas de la teoría económica— aparecen reducidos a una subclase de los valores útiles):

- (a) Valores *útiles* (capaz/incapaz; caro/barato; abundante/escaso...).
- (b) Valores *vitales* (sano/enfermo; selecto/vulgar; fuerte/débil...).
- (c) Valores *espirituales*, que comprenden tres géneros:
 1. Valores *intelectuales* [lógicos] (exacto/aproximado, verdadero/falso...).
 2. Valores *morales* [incluyendo los éticos y los jurídicos] (bueno/malo, justo/injusto, leal/desleal...).
 3. Valores *estéticos* (bello/feo, gracioso/tosco...).
- (d) Valores *religiosos* (santo/profano, divino/demoníaco...).

Ahora bien, estos valores deben ser *realizados*, y al acto de realizarlos corresponderá otro valor. Aunque muchos autores sostuvieron que este «valor de realización» pertenece a la misma esfera a la que pertenece el valor realizado, sin embargo, Max Scheler definió la esfera de los valores morales precisamente en función de los valores que realizan o tienden a realizar la existencia o inexistencia de los demás valores. En este sentido, podríamos decir que los valores morales son *transcendentales* a los demás valores, teniendo además en cuenta que, según Scheler, hay una jerarquía *a priori* entre las especies de valores (por ejemplo, los valores espirituales serían superiores a los vitales y serán siempre preferidos axiológicamente, independientemente de que sean o no esquivados: es el *video meliora proboque, deteriora sequor*, antes citado, de Ovidio). Cabría definir entonces el ámbito de la moral diciendo que el acto de realización de un valor es bueno cuando este valor corresponde al que ha sido preferido y será malo en caso contrario. Así pues, tampoco la ética objetiva de los valores es una ética de bienes o de fines y en esto *la ética material axiológica coincide con el formalismo* de Kant. Pero mientras que Kant vinculaba la posibilidad de disociar el apriorismo

moral de los bienes respecto de los fines del formalismo, Scheler vincula el apriorismo al materialismo de los valores, que ya no se suponen ligados a la razón formalista sino a una intuición no racional, emocional.

En resumen, según la versión terciogenérica del materialismo moral, el deber moral o la norma moral no son previos o independientes de los valores morales: son los valores morales (que de algún modo son responsables de la realización de los demás valores) los verdaderos fundamentos que preceden al deber y lo condicionan. No es el sujeto moral o su libertad quien condiciona los valores, sino que son los valores los que condicionan al sujeto. Un valor no comienza a ser bueno porque lo quiero, o porque deseo realizarlo, sino que quiero realizarlo porque advierto que es bueno realizarlo, prefiriéndolo a otros con los cuales puede estar en conflicto. Lo que hace el sujeto moral o ético es descubrir valores, tomar conciencia de ellos. Y si, en un momento histórico dado, un conjunto de valores comienza a ser estimado, no es porque este conjunto haya sido creado *ex nihilo*—los valores serían intemporales e inespaciales— sino porque se encuentran situados en el lugar *hacia el cual se dirigen los ojos*. Un sujeto que no es capaz de intuir un valor es simplemente un sujeto ciego o daltónico ante los valores morales. Los juicios de valor serán distintos de los juicios de hecho: de las proposiciones en indicativo no cabrá inferir proposiciones en imperativo, ni del *ser factual*, el *deber ser* normativo.

Es interesante constatar que, aunque desde otras perspectivas, el *intuicionismo moral* de los axiólogos fue también defendido por G. Moore, considerado fundador de la llamada filosofía analítica anglosajona, en sus *Principia Ethica* (Londres 1903): Moore sostuvo la tesis de que *bueno*, en sentido moral, es una cualidad irreductible (como pueda serlo *amarillo* para el sentido de la vista) y que no cabe explicarlo por otras propiedades naturales (por ejemplo «bueno es lo que produce felicidad» o «lo que satisface la voluntad de Dios») como tampoco *amarillo* significa «lo que corresponde a una cierta vibración en la luz». Definir la bondad moral apelando a eventuales causas, propiedades o efectos naturales o sobrenaturales de lo bueno moral equivaldría a incurrir en lo que Moore llamó *falacia naturalista* (que se manifiesta sobre todo en la pretensión de reducir el *deber ser* al *ser*).

El materialismo moral es una concepción filosófica que se enfrenta al formalismo moral y que, por consiguiente, tiene que responder a las críticas y argumentos de éste. Por nuestra parte objetamos al materialismo moral, en cualquiera de sus formas expuestas, no ya su condición de materialismo, sino su insuficiencia, en el caso de que esa condición se dé al margen de su dimensión transcendental. No solamente el fundamento de la moral ha de ser material, sino que ha de ser también transcendental a las distintas partes de la materia; no basta con «contar» con una materialidad empírica o metafísica, aunque esta fuera la realidad misma de Dios. Podrá ser Dios un dispensador de felicidad universal, pero, para ser propuesto como fundamento de la moral, sería preciso no sólo probar su existencia, sino también su condición de «dispensador» efectivo de bienes o de valores. Aristóteles, que defendió la tesis de un Dios inmaterial

único, sin embargo negó que ese Dios conociera siquiera la existencia de los hombres.

Los valores, tal como son concebidos por la Axiología objetivista, podrán ser *esencias morales*, pero si son exteriores a los hombres, transcendentales a ellos ¿por qué habrían de imponérsenos como normas universales compatibles con la libertad? Además, no habría criterios, salvo muy alambicados, para distinguir los valores morales de los valores estéticos o de los valores religiosos. San Ignacio lavaba a su caballo para mayor gloria de Dios —la acción se presenta ahora en forma de religión (aun cuando paradójicamente, para los escolásticos, la religión natural era considerada, a su vez, como una virtud moral, parte de la virtud de la justicia)— mientras que Don Quijote limpiaba su caballo «porque estaba sucio». Ahora bien, *este bonum honestum ¿no es lo mismo que un pulchrum?*

La teoría de los valores, incluso la terminología de los valores, que había pasado a un segundo plano después de la derrota de Alemania en la Segunda Guerra Mundial (la idea de una «jerarquía de los valores» fue ampliamente utilizada por el nacionalsocialismo, en la Alemania de Hitler, y en España por José Antonio Primo de Rivera, que había definido al hombre, con fórmula scheleriana, como «portador de valores eternos»), ha experimentado un notable resurgimiento (en España y en otros países) en manos de los administradores de la educación pública en la última década del siglo que acaba. La «educación en valores» se ha convertido en el objetivo primordial (idéntico o paralelo al objetivo ético) que inspira las reformas pedagógicas en todos los campos. Estrechamente vinculado a este resurgimiento advertimos también el creciente interés por las técnicas de la «evaluación» (técnicas desarrolladas, en principio, en el terreno económico, comercial, militar, ecológico, &c., de los correspondientes proyectos o realizaciones de proyectos), puesto que las «técnicas de evaluación» implican, explícita o implícitamente, determinadas «tablas de valores».

No es difícil «justificar» la importancia concedida a la «educación en valores». Con este proyecto se sale al paso, sin duda:

- (1) De los planteamientos pretendidamente neutrales (axiológicamente neutros) de las tareas educativas: carece de sentido una actividad pedagógica, un plan de estudios, &c., de características estrictamente técnicas, como si la orientación «técnica» fuese algo posible al margen de los valores (la técnica, por sí misma, puede interpretarse como un valor positivo o negativo, como un contravalor).
- (2) Del supuesto (muy discutible, incluso erróneo) de que los valores «se manifiestan por sí mismos» y, por tanto, nadie necesita ser educado en ellos (las mismas concepciones intuicionistas de los valores no excluyen la idea de la necesidad de educar la intuición: aun cuando la estimación del valor de una sinfonía sea un proceso «intuitivo», nadie podría menospreciar la importancia de la «educación del gusto musical» como preparación para que pueda tener lugar la estimación adecuada).

Ahora bien, dicho esto, conviene advertir también algo sobre los peligros de la fórmula «educación en valores» cuando se utiliza sin más especificaciones, porque, en este caso, la fórmula puede comenzar a tener un uso ideológico encubierto. En efecto, la fórmula «educación en valores», cuando va referida globalmente a los valores, no puede menos sino confundirlos a todos, y por tanto equivale a una «legitimación» de algunos por el hecho de ser *valores*. (Un proceso análogo a lo que ocurre con el adjetivo *cultural*, utilizado confusivamente en sentido ponderativo: tanto las *Meninas* de Velázquez como la silla eléctrica son bienes culturales.) La «educación en valores» sólo tiene sentido cuando se da por supuesta una tabla de valores determinada, que está siempre, además, enfrentada, en todo o en parte, a otras tablas de valores. Pero si no se hace referencia a la tabla presupuesta (lo que implica, por tanto, referencia a las tablas opuestas) se estará sugiriendo que los valores de los que se habla son exentos y absolutos o, por el contrario, que todas las tablas de valores tienen el mismo peso (que son todas compatibles con todas, lo que se opone a la tesis de la jerarquía de los valores), y que son los «valores de la tolerancia» aquellos que se toman como referencia principal para la «educación en valores». Pero los valores se encuentran siempre en conflicto con otros valores, así como están en conflicto las diferentes maneras de establecer las jerarquías de valores: quien pone en el lugar más alto de la jerarquía a los valores nacionalistas (en nombre de los cuales el grupo terrorista asesina a quienes no comparten su tabla de valores) o a los valores «vitales» del racismo o de la xenofobia, no puede ser «tolerado» por quien considere que, por encima de los valores del nacionalismo, del racismo o de la xenofobia, están los valores éticos; quien pone en el lugar más alto de la jerarquía a los valores religioso-místicos, no puede ser «tolerado» por quien pone, si no en el lugar más alto de la jerarquía, sí por encima de los valores místicos, a los valores lógicos de verdad. Es muy probable que quien se guía por la fórmula «educación en valores» sobreentienda sencillamente valores situados en la zona neutra (para los grupos sociales implicados) de la tabla, tales como valores democráticos, valores o virtudes vitales de autoestima, &c. Pero aún en este caso será preciso explicitar estos sobreentendidos, puesto que la «educación en valores» sólo tiene sentido en función de la crítica de los valores opuestos, y de su «experimentación» como contravalores. La educación del gusto musical, la educación en valores musicales de determinado rango, implica la «experiencia» con la *materia* valiosa (pongamos por caso, el *Clavecín bien templado*) y la experiencia del aborrecimiento de los contravalores. No cabe una «tolerancia» con los contravalores, porque la tolerancia no puede confundirse con equiparación; a lo sumo, se practicará la tolerancia con los que «carecen de gusto», pero no con los valores que ellos estiman. Tampoco tiene sentido, como un valor, el «respeto» a las necesidades que urde un echador de cartas, un adivino, un clarividente, un «resucitado» o quien dice tener relaciones sexuales con un extraterrestre. Tanto más «respetaremos» su persona cuanto menos respetemos las necesidades que sostiene, es decir, cuando tratemos de «curarle» de ellas destruyendo sus valores mediante los valores opuestos.

4. El formalismo ético o moral.

El *formalismo moral* es la tesis que apela a la mera *forma de la ley moral*, una vez evacuada toda materia, como único fundamento transcendental y *a priori* de la vida moral, de la acción y del juicio ético. El formalismo kantiano tiene como precedente la doctrina estoica de la virtud (Séneca: «el único premio que debe esperar el virtuoso es la virtud misma»). Kant cree poder afirmar que cualquier contenido material condicionante de la *facultad de desear* (él se refiere a los contenidos inmanentes al sujeto) suprime su carácter moral y la convierte en un episodio más de la concatenación causal del orden natural de los fenómenos, en virtud del cual, la voluntad, en cuanto determinada por el principio del placer o del interés, dejará de aparecer como autónoma, es decir, como una facultad que se guía por la propia forma de su ley. Y como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos (consiguientemente, tampoco pertenece a los fenómenos), será la representación de esa forma el fundamento de la determinación de la voluntad. Un fundamento que sería distinto de todos los fundamentos propuestos para la determinación de los sucesos de la Naturaleza, según la ley de causalidad, porque en el terreno de estos sucesos, los fundamentos determinantes tienen que ser, ellos mismos, fenómenos (Kant, *Crítica de la razón práctica*, párrafo 5). La autonomía de la conciencia moral, que sólo se muestra a través de la ley moral formal, es la *libertad*. Por tanto, la libertad no podrá ser considerada como una propiedad o facultad previa a la ley moral («soy libre —puedo realizar una acción moral— y por eso me determino a hacerla, quiero hacerla»), sino una consecuencia de la propia acción moral («puedo, porque debo»).

La ley fundamental de la razón práctica, el *imperativo categórico*, se formulará así: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.» La ley moral, puramente formal, resulta ser así una ley de la causalidad por la libertad y ha de entenderse como una *causalidad nouménica* (es decir, de la razón o *Nous*) y no fenoménica. Porque el objeto de la ley moral es lo bueno y lo malo (*Guten und Bösen*); pero lo bueno y lo malo no pueden ser determinados antes de la ley moral, sino sólo después de la misma y por la misma. El respeto hacia la ley moral es el único, y al mismo tiempo inmutable, *motor* moral. El deber y la obligación a la ley moral es la virtud, la *buena voluntad*, antes que sus resultados concretos materiales (aquí podría verse un eco secularizado de la «justificación por la fe y no por las obras» de Lutero). Y de aquí la *antinomía dialéctica* entre la *ley moral* y la *inclinación natural* (pero no moral) hacia la felicidad. El enlace entre *virtud* y *felicidad* no es analítico, dice Kant. Los epicúreos definen la virtud como felicidad, los estoicos definen la felicidad como virtud. En realidad, enseña Kant, ambos conceptos son heterogéneos y entran en contradicciones constantes. El *conflicto dialéctico* alcanzará su resolución última por mediación de los *postulados* de la razón práctica.

En efecto, la tesis de que la tendencia a la felicidad es el fundamento de una disposición de ánimo virtuosa, es, dice Kant, absolutamente falsa; pero que la dis-

posición virtuosa produzca necesariamente la felicidad, no es absolutamente falso, sino sólo cuando se la considera como la forma de la causalidad del mundo sensible. Pero en el mundo inteligible (*nouménico*) cabe postular, como puros ideales de la razón práctica, el *postulado de inmortalidad del alma*, el *postulado de la existencia de Dios* y el *postulado de la libertad* o causalidad en el mundo inteligible. Estos postulados, de cualquier modo, no habrán de ser entendidos como proposiciones especulativas que amplíen nuestros conocimientos, porque las pretensiones, en el sentido de esta ampliación, ya habían sido limitadas por la *Crítica de la razón pura*.

En todo caso, estos postulados que, según algunos intérpretes, constituyen una recuperación de los principios de la metafísica tradicional (Alma, Dios, Mundo), una recuperación que haría de Kant una suerte de «teólogo protestante laico», podrían recibir una interpretación no metafísica, más filosófica o intramundana: el postulado de la inmortalidad del alma equivaldría al postulado moral de la supervivencia de nuestras obras en la posteridad; la existencia de Dios, como Sumo Bien, tendría que ver con un postulado sobre la posibilidad de una soberanía efectiva de la ley moral sobre cualquier otra legalidad natural alternativa, vinculada al postulado de un Mundo objetivo, campo de la acción de la praxis moral y del encuentro entre las diversas «almas».

La concepción kantiana de la *transcendentalidad* de la moral, es decir, la doctrina según la cual el motor moral de la voluntad no puede ser ni inmanente al sujeto ni trascendente a él, puede considerarse como definitiva. Constituye una purificación conceptual de la moral estoica que, en opinión de muchos, es el prototipo de toda la moral filosófica.

Pero Kant ha llevado su análisis dentro de unos *presupuestos idealistas* que consideramos inaceptables. Principalmente los siguientes:

- 1º La disociación entre forma y materia y la *hipóstasis* (sustantivización) de la *forma*, como si la forma no tuviera que ser, no ya algo independiente de una materia, sino la misma conexión entre las partes de una materia necesariamente plural (en este caso, los actos del sujeto y los distintos sujetos entretreídos en la vida real).
- 2º La consideración de un sujeto formal, de una *conciencia moral pura*, que pudiera quedar disociada de toda materia subjetiva, corpórea, fenoménica (la corporeidad para Kant es sólo un fenómeno, lo que equivale a reintroducir el espiritualismo, el mentalismo).
- 3º La concepción de la *causalidad* como una relación binaria (entre la causa y el efecto) también de carácter formal, lo que conduce a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, y al oscuro concepto de «causalidad por la libertad» en el mundo nouménico.
- 4º De ahí la necesidad de introducir sus *postulados prácticos*, que sólo a condición de reinterpretaciones muy enérgicas, tales como las que hemos sugerido, dejarían de significar la reintroducción del horizonte de la antigua metafísica (*Dios, Alma, Mundo*).

5º Pero sobre todo, en el terreno de la moralidad estricta, el formalismo transcendental, al retirar toda materia de la acción moral, no ofrece ninguna posibilidad de determinación o deducción de los *contenidos* y, más bien, abre el camino a la *autofundamentación* de la moral, a quienes justifiquen sus máximas, acaso aberrantes (inmorales), como mandatos del imperativo categórico. La condición de *universalidad* no garantiza la universalidad de una norma; podríamos elevar a la condición de máxima universal la relativa a un plan de asesinatos recíprocos y recurrentes entre los hombres, si este plan se hacía derivar de una buena voluntad, fundada en la compasión (Schopenhauer), que se ha propuesto alcanzar la instauración de la *paz perpetua*.

V. El materialismo filosófico como perspectiva «transcendental».

1. Transcendentalidad apriorística y transcendentalidad positiva.

En la sección anterior hemos desarrollado una tipología de familias de respuestas filosóficas posibles a la cuestión del fundamento de la moralidad, y hemos expuesto, críticamente, las líneas maestras según las cuales se organizan los tres primeros tipos de respuestas. En esta sección presentamos, como respuesta alternativa aquí defendida, el esquema de una doctrina sobre los fundamentos de una moral que habrá de ser incluida dentro del cuarto tipo de los allí señalados. Se trata de una doctrina basada en la concepción general de las formas, que las presenta no ya como un cierto tipo de entidades que hay que postular, como entidades específicas, ya sean entendidas en un estado de disociación de la materia («formas separadas»), ya sean entendidas como debiendo estar compuestas siempre con la materia (el hilemorfismo de la llamada por E. Bloch *izquierda aristotélica*), sino como siendo ellas mismas *las relaciones entre las partes materiales del campo de referencia*; unas relaciones que, en el caso de la moral, habrá que entender como relaciones *transcendentales* a los sujetos que las soportan. Parece necesario declarar, por tanto, si bien de modo sumario, el significado según el cual utilizaremos aquí el término «transcendental».

Transcendental, como concepto del vocabulario filosófico, es la característica de todo aquello que desborda cualquier región particular de la realidad y se extiende constitutivamente a la *omnitudo entis*. La filosofía antigua, escolástica, tomaba como referencia la multiplicidad de categorías, tal como Aristóteles las había concebido (sustancia, cantidad, cualidad, &c.); la filosofía moderna, a partir de Kant, toma como referencia la dualidad sujeto/objeto y, de este modo, «transcendental» equivale así a aquellas determinaciones del sujeto que se suponen también constitutivas del objeto o, como se dice en la tradición kantiana, constitutivas

de las condiciones de posibilidad de ese objeto. Se supondrá también, a veces, que esas «condiciones de posibilidad» podrían fijarse en términos absolutos fuera de todo sistema de coordenadas (perspectiva del *idealismo transcendental*). Pero también podría suponerse que aquellas determinaciones del objeto sólo pueden fijarse dado el sistema de coordenadas constitutivas del sujeto corpóreo: es la perspectiva del *materialismo transcendental*.

Sin embargo la acepción kantiana del concepto de lo *transcendental* —conteniendo y radicalizando la misma perspectiva escolástica— contenía, implícitamente al menos, una connotación que, aunque en muchos usos podía pasar desapercibida, en otros alcanzaba una importancia de primer orden: es la connotación de lo que es apriorístico, o, si se prefiere, de lo que parece convenir al término de un *regressus* a los orígenes. Según esto, lo que es transcendental lo es en virtud de una fuente originaria o principal a la que habríamos podido regresar para, desde ella, advertir cómo afecta, desde su principio *a priori*, a todas las determinaciones que en ella se contengan. En la tradición escolástica esa fuente era el Ser, a través de sus atributos *transcendentales* («res, aliquid, verum, unum...») que se aplicarán a todos los entes. En la tradición kantiana la fuente es la conciencia transcendental, a través de sus formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del entendimiento (las categorías).

Pero la *connotación apriorística* no es necesaria para la idea de la transcendentalidad; incluso podría considerarse tal connotación como una influencia residual de la ontoteología metafísica, que concebía al Ser divino como fuente de todos los entes. Si prescindimos de semejantes connotaciones, podremos recuperar una acepción del término transcendental de cuño más dialéctico y positivo que metafísico. Habrá que partir de un contenido dado originariamente en un determinado círculo categorial, y sólo después le conferiremos su valor transcendental, no ya en la línea de un *regressus* hacia el origen, sino más bien en la línea de un *progressus* que tiene como límite la totalidad del campo de referencia. Una recurrencia en virtud de la cual la norma pueda desbordar, en primer lugar, los límites de su círculo original para, en segundo lugar, aplicarse, de modo recurrente pero constitutivo, y no meramente isológico, a contenidos propios de otros círculos categoriales. Más sencillamente, cuando el predicado, afecto inicialmente al eslabón de una serie, o a una parte de la totalidad atributiva, pueda propagarse a los eslabones antecedentes y consecuentes, «coloreándolos», por así decir, con su luz. En estos casos, podríamos también decir que las características de ese eslabón, que podría ser el último de la serie, son *transcendentales* a los eslabones de la serie íntegra, puesto que éstos quedarán reinterpretados en función suya. Por ejemplo, la larga serie de los años consagrados por un científico a una investigación científica, depende, para su valoración, de su resultado: diremos entonces que este resultado es *transcendental* para que todos los años invertidos («contexto de descubrimiento») puedan quedar «justificados», y no «condenados» a la condición de un simple delirio (en el supuesto de que el objetivo de la investigación fuera utópico). Por esta razón podemos considerar a esta acepción del concepto de lo transcendental como una acepción *dialéctica*,

en tanto expresa el proceso constitutivo de determinaciones que se extienden a círculos categoriales distintos de aquellos que albergaban las determinaciones originarias. Lo que implicaría, de algún modo, rectificar la apariencia de circunscripción de la determinación a la categoría originaria.

En cualquier caso, esta acepción *no apriorística*, sino *positiva* de lo que resulta ser transcendental, en virtud de la cual algo llega a ser transcendental, no porque lo sea *a priori* desde el principio, sino porque ha resultado serlo tras su recurrencia o propagación, a partir de un círculo dado, a otros diferentes, es una acepción mucho más próxima al uso mundano del término «transcendental» en español, como puede testimoniarse en giros como los siguientes: «Se concede a don Josef Antonio Baquero la gracia de nobleza transcendental a sus hijos y sucesores» (Decreto de las Cortes de Cádiz de 26 de noviembre de 1813) o «Doña Leonor de Vibero, mujer de don Pedro Cazalla, fue condenada con infamia transcendental a sus hijos y nietos» (utilizado por don Juan Antonio Llorente, el autor de la celebre *Historia crítica de la Inquisición en España*, 1817). La nobleza y la infamia que originariamente afectaría a las personas de don Josef y de doña Leonor rebasarán, en virtud del decreto y la sentencia, el círculo de su personalidad, para aplicarse constitutivamente a sus hijos y nietos. De modo parecido –cabría decir– a como el pecado original de Adán resultaba ser, en el dogma cristiano, *transcendental* a todos sus descendientes; pues ellos nacen constitutivamente, según el dogma, con ese pecado: lo que obligará a rectificar el carácter exclusivo del individuo Adán como sujeto del pecado (para decirlo con el Sören Kierkegaard de *El concepto de la angustia*, no fue Adán como individuo, sino como especie quien pecó mortalmente). Y, en todo caso, esta acepción dialéctica del concepto de «transcendental» podemos también constatarla en un uso escolástico muy preciso y restringido, pero de importancia decisiva, del término *transcendental*, a saber, el que parte de la categoría de «relación» y llega («por desbordamiento») a las denominadas por los escolásticos «relaciones transcendentales». Un predicado de relación estricta, la llamada «relación predicamental», se entendía, originariamente, desde Aristóteles, como una determinación accidental que sobrevenía a un sujeto ya previamente constituido, a la manera como, en general, los accidentes recaen sobre las sustancias. Tal será el caso de un hombre, ya configurado en sus facciones, a quien la aparición de un *sosias* le hace adquirir la relación de «semejante a...»; este accidente (el «ser semejante a otro») desaparecerá en el momento en el que el *sosias* muera. Pero en las relaciones transcendentales la situación es diferente: comienza un predicado a presentarse como relación que recae sobre un sujeto; pero luego resulta que ese predicado relacional (o concebido como tal), desbordando el círculo categorial al que originariamente parecía pertenecer (el accidente-relación), se aplica al propio sujeto de un modo no accidental, sino constitutivo, puesto que el sujeto resultará no poder concebirse al margen de esa relación. Esto obligará a rectificar la idea originaria de este predicado relacional, redefiniéndolo como una relación *secundum dici* y *no secundum esse*. Además, este tipo de relación «vaga por todos los predicamentos», no se circunscribe a ninguno. Así, Suárez (*Disputacio-*

nes *Metafísicas*, 47, III, 11 &c.) considera transcendental a la relación de inherencia aptitudinal del accidente a la sustancia, pues ella afecta a la acción, en cuanto se refiere al paciente, a la cualidad en cuanto inclinación y propensión del grave al lugar medio, &c.

Por lo demás, el concepto de la *transcendentalidad dialéctica* deberá ir asociado a contenidos *materiales*, dotados de determinaciones capaces de «propagarse» por sí, o por sus consecuencias, más allá de sus límites originarios; contenidos que, por tanto, podrán considerarse, dadas ciertas circunstancias, como «condiciones de posibilidad» de los términos que van siendo afectados por las determinaciones de referencia. Así, por ejemplo, cabría decir que el sujeto corpóreo operatorio, o su lenguaje, pero no la «conciencia pura», es la *condición transcendental* de la racionalidad de las obras por él producidas. El «Ego transcendental» podrá ser entendido, en este contexto, no ya tanto como un principio originario, sino como un proceso que resulte, *in medias res*, en la recurrencia histórica del sujeto operatorio, o como un *límite* de esa recurrencia.

2. *Crítica al transcendentalismo formalista.*

Kant ha establecido, incorporando la tradición estoica, que el fundamento de la moralidad ha de ser un *fundamento transcendental*. Pero, ateniéndose a la crítica de las fundamentaciones materiales inmanentes de la moralidad, juzgó necesario, como hemos dicho, eliminar la materia y acogerse a la pura forma de la ley moral para encontrar ese fundamento. Los críticos de Kant, y en especial los axiólogos, como hemos visto, reconociendo que la fundamentación materialista inmanente de la moral es ilusoria, han propuesto ciertas materialidades transcendentales (*los valores*) como los auténticos fundamentos de la moralidad. Pero el carácter transcendente de tales fundamentos no da cuenta, salvo por un decreto *ad hoc* enteramente gratuito, de la naturaleza transcendental reconocida a la ley moral, puesto que lo que no puede mostrarse es el enlace entre determinados *valores*, postulados como si fueran transcendentales y la estructura misma de la subjetividad (de la voluntad, de la facultad de desear) que parece estar conformada por tales valores.

En el momento en que reconozcamos que las formas no pueden separarse de la materia, puesto que ellas mismas son materia, y en el momento en que concedamos el carácter transcendental que ha de acompañar al fundamento de la moralidad, nos veremos obligados a postular un *contenido material transcendental* que desempeñe una función fundadora, similar a la que Kant asignó a la forma de la ley moral. ¿Cabe determinar una *materia formal* –materia, por su contenido corpóreo, *formal* por su capacidad conformadora de otras materias– susceptible de desempeñar el papel específico de fundamento transcendental de la moralidad, y que sea también capaz de conducirnos a la diversificación de sus especificaciones? Suponemos que esta pregunta tiene una respuesta afirmativa, refiriéndonos a la misma *individualidad corpórea* constitutiva de las subjetivi-

dades operatorias (los individuos humanos) que, en cualquier caso, se nos dan, desde luego, como los agentes propios de las conductas éticas y de las conductas morales.

3. *Leyes naturales y leyes normativas. Las normas como «rutinas victoriosas».*

Suponemos referida la moralidad, en efecto, a los sujetos humanos, pero entendidos, no ya como «espíritus», «conciencias» o «mentes» inmatriciales o formales –perspectiva que excluiría su pluralidad–, sino como *sujetos corpóreos*, como organismos: la individuación multiplicativa tiene lugar precisamente por la mediación de la materia corpórea. Nuestros sujetos corpóreos son *múltiples* (la idea de un hombre único, Adán, es biológica y antropológicamente tan contradictoria como lo sería la idea de un triángulo con dos lados). Ellos constituyen una clase o conjunto definido $[x_1, x_2, x_3 \dots x_n]$. Asimismo hay que dar por supuestos los caracteres inherentes a estos sujetos corpóreos en cuanto *sujetos operatorios*, en particular su actividad proléptica, su capacidad, por tanto, de *planificar* (respecto de personas), y *programar* (respecto de cosas), según normas; de construir, en suma, objetos normalizados. En este contexto habría que decir que el *ser originario del hombre consiste en un deber ser*, por cuanto su praxis esta canalizada, constantemente, por normas que se enfrentan con otras rutinas o normas alternativas que puedan ser eventualmente elegidas. La normalización la entendemos como una resultante de la confluencia de diferentes rutinas operatorias habilitadas para configurar objetos o situaciones repetibles (caza, producción de flechas, símbolos lingüísticos) cuando en esta confluencia prevalecen, en una suerte de lucha por la vida, unas determinadas rutinas sobre las otras, también posibles, pero que quedan proscritas, vencidas o marginadas, sin perjuicio de que sigan siendo siempre virtualmente realizables, frente a la rutina victoriosa. Las normas, consideradas desde una perspectiva genética, son las *rutinas victoriosas*.

La conducta *normada* (o normalizada) es la forma de conducta mediante la cual caracterizamos a los hombres por respecto al resto de los animales. La conducta normada de los hombres (a diferencia de la conducta meramente *pautada* de los animales, que analizan los etólogos) implica el lenguaje fonético articulado, la composición o descomposición operatoria (artificiosa, prudencial) de términos según planes o programas tecnológicos, de caza, &c., a través de los cuales se estructura la vida humana, en cuanto tal. Por este motivo las *conductas normadas* (por ejemplo, las *ceremonias*) son siempre algo más que *rituales* zoológicos (rituales de cortejo, rituales de ataque); implican *mitos*, contruidos con palabras, a través de las cuales las propias operaciones, «ritualizadas» o no, o sus resultados, se organizan según figuras características (por ejemplo, la figura de una «ceremonia de coronación» o la figura de un «palacio»). Desde un punto de vista gnoseológico podría decirse que las *normas* desempeñan en el ámbito de las ciencias humanas (Lingüística, Economía política, Ciencias morales, Etnología,

Ciencias de la religión...) un papel análogo al que desempeñan las *leyes naturales* (la Ley de Snell o la Ley de la gravitación) en el ámbito de las ciencias físicas o naturales. Las leyes naturales nos permiten entender la organización de los *fenómenos cósmicos* (mecánicos, químicos, termodinámicos, biológicos...) de modo parecido a como las *normas* (podríamos denominarlas: leyes normativas) nos permiten entender la organización de los *fenómenos antropológicos* (lingüísticos, políticos, tecnológicos, culturales...).

Sin embargo, las leyes naturales y las leyes normativas tienen características muy diversas, una diversidad que se deriva de la distinta posición que ante ellas corresponde ocupar a los sujetos operatorios que las determinan. En el *Manifiesto comunista* de 1848 figuraba una norma política que estaba llamada a desempeñar un papel principal en las décadas sucesivas: ¡proletarios de todos los países, uníos! Sería absurdo que Newton hubiera expresado su ley de la gravitación diciendo: «planetas de todas las órbitas, atraeos.» Las leyes normativas, las normas, en general, en su más amplio sentido (preceptos, reglas, decretos, recomendaciones, canones, órdenes...) pueden ser *justificadas* (pues la justificación consiste en insertar la acción o el proyecto en alguna norma), así como también pueden, en principio, ser *des-obedecidas* o corregidas; las leyes naturales pueden, en cambio, ser *explicadas* (carece de sentido, salvo que adoptásemos una perspectiva ontoteológica, cualquier intento de «justificar» la ley de la gravitación), pero no pueden ser desobedecidas (aquí cabe recordar la sentencia estoica *Fata volentem trahunt, nolentem ducunt*: los hados conducen al que los acepta y arrastran al que los resiste), aunque sí pueden ser *controladas* mediante la composición con otras leyes naturales. Las leyes naturales se controlan mediante otras leyes naturales, pero no mediante normas o decretos, de la misma manera a como las normas se corrigen mediante otras normas, pero no mediante leyes naturales. No tendría sentido tratar de «justificar» normas a partir de leyes naturales, como cuando Ostwald pretendía justificar las normas morales en la ley de la entropía, pasando del «ser» (natural) al «deber ser» (moral).

4. *Leyes normativas para multiplicidades humanas distributivas y atributivas.*

Las multiplicidades o conjuntos de los sujetos corpóreos, con-formados por normas, que hay que admitir como ya dados a partir de un cierto nivel de desarrollo antropológico en el que pueda reconocerse que ha sido traspasado el horizonte genérico pitecoide, se constituyen en *totalidades*. Por consiguiente, han de poder ser analizadas desde las perspectivas correspondientes a las dos dimensiones lógicas propias de cualquier totalidad, a saber, la dimensión *distributiva* y la dimensión *atributiva*:

- I. Los sujetos corpóreos x_i , en cuanto individuos de una clase o *totalidad distributiva* (*unidad isológica*), se nos configuran como individualidades repetidas (el individuo como «sexto predicable» de los escolásticos) por

relación a las diversas operaciones que cada cual puede, en principio, realizar según su nivel de desarrollo tecnológico y social.

- II. Los sujetos corpóreos x_i , en cuanto elementos de un conjunto o *totalidad atributiva (unidad sinalógica)*, se nos configuran como partes de esa totalidad, unas partes que ya no pueden, sin más, considerarse superponibles o idénticas a las otras partes atributivas (sin perjuicio de las relaciones de isología que puedan mediar entre ellas). Los elementos de una totalidad distributiva y las partes correspondientes a escala de la totalidad atributiva son incommensurables, como lo son cada uno de los pentágonos regulares de un conjunto de pentágonos iguales entre sí con las caras de un dodecaedro, en cada una de cuyas aristas han debido fundirse los lados de los polígonos consecutivos.

Ahora bien, los sujetos corpóreos de referencia, en cualquiera de estos dos contextos en los cuales los consideramos y fuera de los cuales, por hipótesis, no pueden existir —por lo que los contextos son transcendentales— cuando actúan, mediante sus *prolepsis normadas* correspondientes, en función de esas virtualidades transcendentales de su existencia, se constituirían precisamente como *sujetos morales* y como tales podrían ser llamados *personas*, en su sentido moral.

De acuerdo con lo que venimos exponiendo, las obligaciones morales o los deberes éticos, habrán de referirse siempre a un *campo de términos personales*. No tendría ningún sentido hablar de una ética o de una moral referida a las cosas impersonales, como pretenden algunas escuelas ecologistas de nuestros días. Sólo en la medida en que el mundo natural (las selvas, los mares, los cielos) se consideren como algo personal, en el sentido panteísta, tendría algún sentido hablar de «deberes para con el Mundo», de «obligaciones para con la Naturaleza». Pero las cosas impersonales, es decir, todo aquello que se dispone en el *eje radial* del «espacio antropológico», no son sujetos morales, salvo indirectamente: si *debemos* preservar incontaminados a los mares no será por su condición de partes de la Naturaleza —lo que equivaldría a convertir la ética en estética— sino porque ellos son necesarios para la vida humana.

El orden moral y ético se constituye en el ámbito del *eje circular* y se extiende, según algunos, al *eje angular*. Es evidente que el concepto de un «derecho de los animales» es menos desproporcionado de lo que podría serlo el concepto del «derecho de las rocas». Aunque una tradición antropocéntrica —a la que pertenecen tanto Santo Tomás como Kant— tiende a equiparar los derechos *angulares* y los derechos *radiales* (Kant decía que nuestros deberes con los animales son sólo indirectos, a diferencia de los deberes con los demás hombres, que serían directos); sin embargo, una época como la nuestra (en la que están constituidas «Sociedades protectoras de animales» y «Frentes para la liberación de los chimpancés») tiende a otorgar algún sentido mayor a quien considera como una «salvajada» (como un delito ético) la tortura de los animales en el circo que a quien considera como una «salvajada» (o un delito ético) a la trituración de las rocas en un molino.

VI. *La distinción ética/moral desde la perspectiva del materialismo transcendental.*

1. *Ley normativa fundamental de la vida moral o ética.*

La Idea de moralidad, en función de las coordenadas establecidas, aparece en el momento en el cual los sujetos corpóreos operatorios realizan operaciones que puedan, de algún modo, considerarse transcendentamente determinadas. Esto es tanto como decir que las operaciones o acciones de los sujetos corpóreos entrarán en el horizonte de la moralidad (rebasando el horizonte meramente psicológico o económico en el cual, sin duda, también están insertos) en la medida en que ellos estén formalmente dirigidos o determinados —o por el contrario, desviados— a la preservación de la misma existencia y que, por tanto, puedan considerarse como partes de las condiciones de existencia de los términos de la clase de los sujetos humanos en cuanto tales. Las ideas éticas y las ideas morales implican, según esto, un notable *nivel de abstracción* (por respecto del niño, o del primitivo y, desde luego, del animal). Abstracta es, en efecto, la percepción de los individuos de una clase como tales individuos, en la formalidad de tales y no en sus detalles o en sus peculiaridades diferenciales. En cualquier caso, habrá que tener en cuenta que tanto la ética como la moral (y, por supuesto, el derecho) han de ir referidos a sujetos operatorios humanos, caracterizados (respecto de los parientes animales) por su conducta *normalizada*. La «normalización», es cierto, no se circunscribe al terreno de la ética, de la moral o del derecho: las *normas* afectan al proceso de tallar un sílex, al proceso de gramaticalización del lenguaje fonético o al proceso de establecimiento de relaciones de caza depredadora. Los animales, como hemos dicho, no se conducen por *normas*, aunque ajusten sus conductas, en general, a *rutinas* muy firmes. Desde un punto de vista materialista y evolucionista no es posible admitir la idea de que las normas humanas hayan sido «creadas» por los hombres o hayan «bajado del cielo» reveladas por los dioses. Supondremos, como venimos diciendo, que las normas proceden de rutinas y, más concretamente, de rutinas que confluyen en un determinado grupo social: *la rutina victoriosa será la que se constituya en norma*. Esto explicaría que una norma, a diferencia de una *ley natural* (por ejemplo, la ley de la gravitación), admita incumplimientos o excepciones (el individuo, o el grupo, que se regía por una rutina que ha sido vencida podrá, en ciertas circunstancias, seguir practicándola).

Las acciones y operaciones normadas, orientadas a la preservación de la existencia, y a la constitución de las condiciones personales que, para esta preservación haya que establecer en cada caso, tienen una materia bien precisa, a saber: las subjetividades individuales corpóreas; pero esta materia no es, sin embargo, por sí misma, de una naturaleza meramente subjetivo-psicológica. Es decir, no se define formalmente como un sujeto que «busca el placer o la felicidad de los existentes», sino su propia existencia operatoria (la felicidad o el dolor se darán como «armónicos» acompañantes; pero constituiría una distorsión de todo el sistema

moral el erigirlos en objetos sustantificados de la moralidad). Ni cabe tampoco hablar de «altruismo» o de «egoísmo de principio», puesto que no estamos suponiendo que las acciones éticas van orientadas a preservar al otro en cuanto tal otro, ni a mí mismo en cuanto soy yo mismo, sino a *cualquiera* bajo la razón formal de subjetividad corpórea humana existente.

La *ley fundamental* o norma generalísima de toda conducta moral o ética, o, si se prefiere, el contenido mismo de la *sindéresis*, podría enunciarse de este modo: «*debo obrar de tal modo* (o bien: obro ética o moralmente en la medida en) *que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto son sujetos actuantes, que no se oponen, con sus acciones u operaciones, a esa misma preservación de la comunidad de sujetos humanos.*» La moralidad, según esto, sólo existe *in medias res*. La moralidad no es la causa primera de la existencia de los sujetos corpóreos sino que, ésta su- puesta, se constituye en el momento en el cual aparece la necesidad de considerar como moralmente buena su recurrencia, y con una bondad irreductible (no subordinable a cualquier otra bondad que pueda ser postulada como superior, por ejemplo, la preservación de una raza distinta de los hombres). De donde se deduce que la *ética*, como la *moral*, son predicados *transcendentales* a todos los actos y operaciones (técnicas, económicas, políticas, estéticas...) de las personas humanas.

El *principio fundamental*, o contenido de la *sindéresis*, de esta ética o moral materialista, es necesariamente muy general y su misma esfera de aplicación no puede ser definida por ella misma, precisamente porque ella sólo puede brillar *in medias res* y porque no siempre están determinadas las existencias a las cuales ella se refiere (¿un feto?, ¿un monstruo?, ¿un débil mental irrecuperable?). Las determinaciones de esta esfera constituyen además un *proceso histórico* que no depende propiamente de la moralidad, sino del desarrollo económico, tecnológico y social. Sería puro idealismo moral erigir a la *sindéresis* en «motor de la historia». O, dicho de otro modo, sería puro idealismo moral suponer que la historia humana no es sino la ejecución o la realización de lo que *debe ser*. La *sindéresis* supone la sociedad humana y su historia ya en marcha; está dispuesta incluso a reconocer que la «evolución de la humanidad» no es otra cosa sino el resultado de un despliegue acumulativo de estructuras suprapersonales (desde los lenguajes articulados, hasta las sociedades de millones de ciudadanos o los sistemas tecnológicos que imponen su ritmo «por encima de la voluntad de los individuos»); y sin embargo, la *sindéresis* conoce la necesidad de su actuación en el seno de estas estructuras suprapersonales, como un componente de su curso global.

2. El principio fundamental de la *sindéresis* se desdobra en dos planos: el que contiene a la ética y el que contiene a la moral.

Pero, en cualquier caso, el principio fundamental de la vida ética o moral, tal como lo hemos definido, se descompone necesariamente, y de modo inmediato, en *dos leyes generales* correspondientes a los dos contextos (el distributivo y el

atributivo) en los cuales se da la existencia de los sujetos corpóreos. El principio fundamental de la sindéresis, aplicado al *contexto distributivo* establece, como deber general de la vida ética, la ordenación de las acciones y las operaciones a la preservación de la existencia de los sujetos corpóreos, en general, en su condición de individuos distributivos; aplicado al *contexto atributivo* el deber afecta también a los individuos, pero en tanto que son partes de las sociedades constituidas por los diferentes conjuntos de individuos humanos.

El primer contexto delimita, como esfera ideal del deber, la idea misma del hombre como individualidad corpórea distributiva; es la acepción del hombre en cuanto idea moral y no meramente anatómica o antropológica (una acepción que interviene, por ejemplo, a todo lo largo de la *Declaración de los derechos del hombre*). El deber o el derecho podrán referirse ahora a la existencia de estos mismos individuos humanos en aquello que tienen de más universal, a saber, su propia corporeidad operatoria. Ahora bien, su esfera no tiene un radio definido, salvo una previa delimitación convencional. Podría invocarse aquí, a modo de criterio de delimitación de la esfera de la ética, la célebre sentencia de Terencio: *Homo sum et nihil humani alienum puto*. Pero esta sentencia sólo es operatoria en apariencia, pues ella contiene una petición de principio. En efecto, se puede decir que si *nada de lo humano* me es ajeno es porque previamente, por contraposición, he establecido que lo que me es ajeno no es humano. Los conquistadores a quienes no les afectaba el dolor de los prisioneros torturados dirían que les era ajeno ese dolor, en tanto no considerasen hombres a los indios. Pero esto significa que no es suficiente apelar al concepto zoológico de «especie» o de «género» (el *Género humano*, el *Homo sapiens* de Linneo) para delimitar el círculo de los sujetos a quienes afectan las normas éticas. No faltan quienes, en efecto, como hemos dicho, amplían el radio de este círculo hasta incluir en él a otros géneros de *Homo* (australopitecos, pitecántropos), en tanto sus individuos, entre sí, se comportarían ya según normas éticas y morales; e incluso a otros órdenes o clases de animales, al hablar de «Ética animal» y al proclamar una «Declaración universal de los derechos de los animales». ¿Cómo utilizar el concepto de especie (o de género, o de orden, o de clase) como un transcendental *a priori* capaz de establecer el radio de nuestro círculo ético, moral o jurídico? Más adecuado parece renunciar a cualquier tipo de transcendentalidad zoológica *a priori*, como criterio de delimitación del campo de la ética, y atenernos a los «transcendentales positivos» de carácter histórico. Por ello, prácticamente, habría que decir que la primera esfera real de aplicación del principio ético a la clase distributiva de los sujetos éticos tiene lugar en el *ámbito de la familia*, porque, en ella, los individuos aparecen eminentemente en su dimensión corpórea y en sus funciones más próximas a la vida orgánica (nacimiento, alimentación, cuidados en las enfermedades, acompañamiento en la muerte).

El segundo contexto limita, por un lado, con la esfera del deber ético y, por otro lado, con la humanidad, en cuanto sociedad de todos los hombres; pero *de facto*, la esfera real del «deber atributivo» comenzará siendo el *grupo social* (la tribu, la clase y, ulteriormente, el Estado o la ciudad).

En resolución, y utilizando términos acuñados tras la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, cabría advertir que la esfera de los deberes, que hemos englobado en el primer género, tiende a superponerse a la «esfera del *hombre*», mientras que la esfera de los deberes englobados en el segundo género tiende a superponerse con la «esfera del *ciudadano*».

3. Los términos ética y moral no son sinónimos.

Ahora bien, la diversificación inmediata del principio fundamental de la *sinéresis*, según estas dos formas del deber (a las que corresponden derechos correlativos), se coordina puntualmente con la diversificación de los deberes en *deberes éticos* y *deberes morales*; al menos así, tenemos la posibilidad de aplicar un criterio de distinción entre *ética* y *moral* que no es de todo punto arbitrario, no ya en cuanto a la distinción de los significados, sino también en cuanto a la distinción de los significantes.

En efecto, los términos *ética* y *moral*, sólo superficialmente pueden considerarse sinónimos. Algunos pretenden, sin embargo, que estamos ante dos nombres distintos (acaso con connotaciones *expresivas* o *apelativas* muy diferentes) para designar la misma idea —algo así como cuando hablamos de *oftalmólogo* y de *oculista*—. En ambos casos cabría sospechar que los términos de raíz griega (oftalmólogo, *ética*) pertenecerían al vocabulario de *minorías cultas*, mientras que los términos de raíz latina (oculista, *moral*) serían propios del vocabulario *popular*. (Se ha observado a veces que, en la España del presente, la palabra *ética* es preferida por políticos de «izquierda», mientras que la palabra *moral* es preferida por políticos de la «derecha»; pero esta tendencia, que en todo caso es muy débil, carece de relevancia filosófica.) Otros redefinen gratuitamente el término «ética» para designar con él al *tratado de la moralidad*. De este modo, entre «ética» y «moral» habría la diferencia que existe entre la «geografía» y el «territorio», o bien entre «gramática» y «lenguaje», o entre «biología» y «vida». *Ética* sería el estudio de la *moral* («la investigación filosófica del conjunto de problemas relacionados con la moral», dice Günther Patzig en su libro *Ética sin metafísica*, 1971), sin perjuicio de una ulterior transferencia metonímica mediante la cual «ética» pasaría a designar la moralidad analizada, como cuando hablamos de la «accidentada geografía» de España.

Sin embargo tenemos que rechazar semejante distinción entre *ética* y *moral* a pesar de que ella se haya propagado ampliamente en España a través de muchos representantes de la llamada «filosofía analítica». Los motivos de nuestro rechazo son de dos tipos:

- (1) El primero tiene que ver con la consideración del carácter meramente estipulativo (gratuito) de la asignación de los términos *moral* y *ética* a los significados de referencia («*contenidos* de las normas o instituciones morales» e «*investigación filosófica* del conjunto de problemas relacionados con la moral»). Si partiéramos de términos sin historia nada habría

que objetar a una propuesta meramente estipulativa en el momento de asignarles significados. Pero, en nuestro caso, la etimología y la historia semántica de estos términos nos advierten que *ethos* (una transcripción de dos términos griegos emparentados, uno de ellos escritos con epsilon y el otro con eta) alude a aquel comportamiento de los individuos que pueda ser derivado de su propio *carácter* (esta raíz se conserva en su derivado más reciente, «etología»), mientras que *mos, moris* alude a las «costumbres» que regulan los comportamientos de los individuos humanos en tanto son miembros de un grupo social. En cualquier caso, no sería este el motivo principal de nuestro rechazo, sino el siguiente.

- (2) El segundo tiene que ver con la denuncia de la peligrosidad de una tal distinción. Pues al asociar la «investigación filosófica de la moral» a la Ética, en cuanto ocupación de un gremio, cofradía o «comunidad» (la autodenominada en España «comunidad de filósofos morales») se está muy cerca de presuponer que la conducta moral (incluyendo aquí lo que llamamos conducta ética) puede tener lugar al margen de toda reflexión filosófica, de acuerdo con aquella recomendación de Wittgenstein: «No pienses, mira.» Como si dijera: «No pienses, actúa.» (Unamuno había recomendado muchos años antes: «Primero dispara, y luego apunta.») Ahora bien, desde nuestra perspectiva ni la conducta ética ni la conducta moral pueden tener lugar al margen de una mínima intervención filosófica («mundana») destinada a establecer incesantemente las conexiones entre los comportamientos personales éticos y morales dentro de algún sistema de fines o de valores mejor o peor definidos, a través de los cuales puedan «reabsorberse» los conflictos entre las normas de diversos tipos que se entrechocan invariablemente en la vida real. Un comportamiento humano que se ajustase a la normativa tenida como buena, si no funcionase como inserto en ese «sistema de fines», no se diferenciará de hecho de la conducta rutinaria de un primate.

En el uso ordinario del español el término «moral» supone, de algún modo, la presión de unas normas vigentes en un grupo social dado (*mores* = costumbres) como lo confirman los sintagmas: «moral burguesa», «moral tradicional» o «moral y buenas costumbres»; mientras que quien declara: «esto lo he hecho por motivos éticos», está aludiendo vagamente a un deber que supone que ha emanado de la «propia intimidad» de su conciencia subjetiva, y no de la inercia y, menos aún, de alguna presión exterior.

Ahora bien, si los deberes morales fueran meramente normas sociales, no serían transcendentales; si los deberes éticos fuesen dictados de la conciencia, tampoco serían transcendentales a las más diversas acciones y operaciones de la persona, porque la conciencia, si no va referida a una materia precisa, es una mera referencia confusa, asociada a una metafísica mentalista (que podría elevar a la condición ética la conducta inspirada por la «íntima conciencia» de un demente). Por estas razones, si necesitamos redefinir los términos *ética* y *moral* en un horizonte transcendental a las

diversas acciones y operaciones de la vida humana, sin desvirtuar las connotaciones semánticas originarias (la connotación social de la moral y la connotación individual de la ética), difícilmente podríamos dar de lado a la coordinación ya expuesta: la que establece que los *deberes éticos* tienen que ver con los *deberes distributivos*, relativos a la preservación de los individuos corpóreos en cuanto tales; y que los *deberes morales* tienen que ver con la existencia de esos mismos individuos corpóreos, pero en tanto *son partes de totalidades sociales atributivas*.

4. Principios del sistema de los deberes éticos.

El fundamento transcendental atribuido a la *ética* permite dibujar el *sistema de los deberes éticos*: sistema que se funda en la organización de todo aquello que es conducente a la existencia de los sujetos corpóreos. La *fortaleza* sería, según esto, la principal virtud ética. Y utilizando la terminología de la *Ética* de Benito Espinosa (parte III, proposiciones 58 y 59; parte IV, proposición 30, &c.) diríamos que esta virtud ética suprema de la *fortaleza* (o fuerza) del alma, se manifiesta como *firmeza* cuando la acción (o el deseo) de cada individuo se esfuerza por conservar su ser (la firmeza impide considerar como ética cualquier acción destinada a hacer de mi cuerpo lo que yo quiera, limitando la posibilidad ética del suicidio), y se manifiesta como *generosidad* en el momento en el cual cada individuo se esfuerza en ayudar a los demás. La fortaleza no es, pues, simplemente egoísmo o altruismo, porque la firmeza sólo es firmeza en tanto que es fortaleza, como sólo en cuanto fortaleza es virtud la generosidad. Una generosidad desligada de la fortaleza deja de ser ética y, aun cuando pueda seguir siendo transcendental en el sentido moral, sin embargo puede llegar a ser mala (perversa, maligna) desde el punto de vista ético: como veremos, las virtudes éticas y las morales se relacionan entre sí dialécticamente.

La generosidad, según su sentido ordinario, puede degenerar en prodigalidad, pero puede simplemente consistir en la acción graciosa de regalar, en el *don*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el *don*, practicado como un deber moral, es decir, como deber de reciprocidad que obliga moralmente a devolver el regalo de modo proporcional, tiene siempre, desde el punto de vista ético, algo de falso y de maligno, en cuanto expresión de una *voluntad de dominación*. Por ello sus efectos éticos pueden ser catastróficos, al crear «deudas morales» (sociales) que no pueden satisfacerse. «Los regalos hacen esclavos, como los latigazos hacen a los perros», dice un refrán esquimal (entre los kwakiutl, cuando un notable quiere hundir a su rival no tiene más que mostrarse con él «generoso» en extremo: le hace dones tan sobreabundantes que al no poder ser correspondidos pueden llegar a determinar el suicidio del «agraciado»).

En la práctica del *don* (por ejemplo, los «regalos» de Navidad a los jefes de compras de empresas privadas o directores generales de instituciones públicas) o en otros actos que crean obligaciones condicionales (más o menos definidas) en el otro, como en los contratos, podremos, sin embargo, en general, apreciar in-

cluso elementos de chantaje. En efecto, suele entenderse por chantaje una suerte de «propuesta», por parte del chantajista (que posee ciertos datos secretos del chantajeado: fotografías, recibos, documentos), a destruir, anular o entregar las pruebas comprometedoras a cambio de dinero, bienes o servicios. En un principio los datos privados, secretos, se suponía que eran de aquellos que se llamaban «deshonestos»; aunque, por extensión natural, el concepto de chantaje se extendió enseguida a cualquier otro «secreto», fuera de índole política, militar, familiar, religiosa o económica. Lo esencial del chantaje parece residir en esa serie de propuestas amenazadoras de revelar condicionalmente secretos de una persona a cambio de bienes o servicios suyos (es obvio que si la persona afectada concede poca importancia a la revelación de sus secretos, el chantaje se desvanece). Por tanto, el chantaje es una extorsión, aunque no toda extorsión tiene por qué ser un chantaje: un secuestro, con amenaza de muerte, no es propiamente un chantaje en sentido riguroso. Ahora bien, mientras que la extorsión es un delito relativamente bien tipificado (artículo 243 del Código penal) el chantaje suscita cuestiones más sutiles, precisamente por implicar la «obediencia» (ética) a las condiciones del chantajista, en relación a contenidos de la propia vida privada (que pueden ser ellos mismos delictivos o simplemente privados). Por este motivo, el chantaje plantea situaciones muy similares a las que analiza la teoría de juegos, en cuanto comportamientos de animales o de hombres condicionados al comportamiento de otros animales u hombres mediante estímulos condicionados (amagos, engaños: el propio término *chantage*, que tiene que ver con *cantar*, procede de un método francés de pesca con engaño). No todos los juegos tienen este componente, sean juegos de «información abierta», como el ajedrez, sean juegos de «información cerrada», como los juegos de cartas cubiertas. Sin embargo, el chantaje es un juego que, sin dejar de ser cogenéricamente etológico, es también específicamente humano, pues implica una «cooperación» de la víctima (que tiene que medir o contrapesar la decisión que le resulte más soportable) con el «cazador» o chantajista (que tiene que calcular la reacción desconocida que producirá su propuesta en el otro). El planteamiento del chantaje como un juego etológico suscita cuestiones del mayor interés desde el punto de vista ético o moral: ¿en qué medida podrá hablarse de chantaje en transacciones ordinarias en la vida civil, como puedan serlo las que tienen que ver con el don o regalo, o con los contratos sinalagmáticos? En estas transacciones no existe, sin duda, chantaje en el sentido estricto del *chantaje primario* (es decir, con secreto previo). Pero, ¿hasta qué punto no cabe hablar muchas veces de chantaje con secreto inducido por la propia transacción ordinaria, de *chantaje secundario*? Un regalo no tiene por qué presentarse como chantaje: puede no implicar secreto previo. Pero, ¿acaso el regalo, y, desde luego, ciertos regalos, no tienen siempre un tanto de soborno, de aceptación de la obligación secreta contraída por la «víctima» del regalo? Las partes implicadas no querrán revelar su secreto, aunque este secreto se les haya manifestado precisamente a raíz del acto mismo del regalo: el chantaje es aquí recíproco, mutuo, y esto lo aleja del campo estrictamente jurídico. Algo similar cabría decir a propósito de las negociaciones laborales entre sindicatos y patronales: ¿qué tanto de

chantaje mutuo, secundario, envuelven estas negociaciones con secretos inducidos que pasan a sepultarse en la falsa conciencia de las partes, y con amenazas recíprocas sobreentendidas? Un *consenso* social o político tiene casi siempre mucho de chantaje recíproco: el contrato feudal envuelve en algún sentido un chantaje mutuo entre el señor y el vasallo, en cuanto a las promesas recíprocas de servicios o bienes que están formuladas libremente, sin coacción y sin amenaza, precisamente porque las amenazas o las coacciones entran en situación de «secretos inconfesables» tras el contrato mismo.

En cualquier caso, *la generosidad ha de entenderse como una virtud sólo cuando es eficaz*. No ha de entenderse sólo como un impulso psicológico, como una «buena voluntad», sino que busca el perfeccionamiento de un objetivo personal. Si se tuviera la seguridad de que nuestras acciones generosas son inútiles carecería de valor ético realizarlas. En tales casos, cabría suscribir aquellos célebres versos de Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1-2):

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
e terra magnum alterius spectare laborem

En general, podría decirse que las virtudes éticas derivadas de la fortaleza, en tanto atienden a la existencia real de cada individuo corpóreo, no se inspiran tanto en la «igualdad aritmética» entre estos diferentes individuos cuanto en la consideración de las necesidades de cada cual («igualdad geométrica»); necesidad de cada cual; para decirlo con palabras consagradas, *las virtudes éticas se inspiran antes en la fraternidad que en la igualdad*, o, en términos de Aristóteles, *se guían por la amistad antes que por la justicia*.

Las normas éticas tienen un campo virtual de radio, en principio, mucho más amplio (extensionalmente hablando) que las normas morales, puesto que «atravesan» las barreras de clanes, naciones, Estados, partidos políticos y aun clases sociales; su horizonte es «la Humanidad», puesto que el individuo humano corpóreo es la figura más universal del campo antropológico. Las normas morales, en cambio, tienen una universalidad distinta, pues las esferas en las que ellas actúan son múltiples y muchas veces contrapuestas entre sí. Por ello, las normas éticas son más abstractas (si tomamos como referencia las «esferas» sociales o políticas en las que se reparte la humanidad, y sólo por ello son más universales). De hecho, los llamados «Derechos humanos», podrían verse principalmente (salvo el punto 3 del artículo 16, que se refiere a la familia) como un reconocimiento y una garantía de las *normas éticas* en la medida en que ellas estén amenazadas precisamente por *normas morales* (ligadas a los «derechos de los pueblos»). Sin embargo sería excesivo afirmar, como única alternativa posible, que las normas éticas (al menos por su estructura, o cuanto a su validez) son anteriores y, por decirlo así, *a priori* respecto de las situaciones históricas y sociales que vayan constituyéndose, acaso de modo meramente coyuntural. Y sería excesivo suponer que las normas éticas se derivan de la misma condición específica (en el sentido mendeliano) de la «especie humana», por cuanto sabemos que los límites de esta espe-

cie (tanto filogenéticos como ontogenéticos) no están dados de antemano, sino que van estableciéndose, consolidándose y ampliándose dialéctica e históricamente, y precisamente a través, en parte, de las normas morales, en tanto normas conjugadas con las normas éticas. En efecto, las normas éticas sólo pueden abrirse camino en el seno de las normas morales: el individuo sólo se conforma como tal en el seno de la familia, del clan, de la nación, &c.

Sin embargo, el sistema de las normas éticas puede ser considerado como un sistema de normas universales, en contra de la tesis del «relativismo ético». Las abundantes situaciones que los relativistas éticos suelen aducir en apoyo de sus tesis (algunos pueblos primitivos, «nativos» australianos, hindúes, &c., tienen como norma ética matar a los niños deformes, a los enfermos inválidos o a los ancianos, mientras que otros pueblos consideran a los actos cumplidos según estas normas como crímenes horrendos) piden el principio, suponiendo que los individuos que constituyen esos pueblos primitivos son «ya» personas. Podría pensarse, sin embargo, que acaso en tales pueblos las normas éticas están simplemente «neutralizadas» por sus normas morales, destinadas a salvaguardar la cohesión del grupo; cabría decir, por tanto, que en los pueblos primitivos la moral prevalece sobre la ética. En otros muchos casos, sin embargo, la diversidad o particularismo de las normas éticas puede interpretarse como un efecto de la aplicación particularizada de normas primarias universales. De este modo, el relativismo ético podría tener el mismo alcance *fenoménico* que el que tiene, en general, el relativismo médico, que muchos propugnan. Suele decirse, en efecto, que «la medicina es relativa», porque la necesidad de vitamina D, por ejemplo, que el organismo humano (en cuanto «mono desnudo», es decir, expuesto a las radiaciones solares) necesita para el buen funcionamiento de su sistema óseo no es la misma, no es universal, sino que es relativa a los lugares geográficos en los cuales ese organismo humano vivió o vive desde sus orígenes. Ahora bien: este «relativismo médico» es la expresión fenoménica de una función universal que toma naturalmente diversos valores según los valores asignados a las variables. Puede decirse, por tanto, que los *valores* son relativos a las variables (que aquí se toman, principalmente, del área geográfica); sin embargo la *función* es universal. Esta función tiene que ver aquí con la concatenación, bien establecida por la llamada «antropología molecular», entre la tasa de radiaciones ultravioletas, la tasa de melanina y la síntesis en la piel de vitamina D (que, tras sus dos sucesivas hidroxilaciones, se convierte en potente biocatalizador que estimula la absorción intestinal del calcio y del fósforo y regula el crecimiento óseo normal). Se puede afirmar que tanto el defecto como el exceso de vitamina D es una discrasia de consecuencias muy profundas: el defecto determina raquitismo, o deformaciones pelvianas que pueden acarrear la muerte o la enfermedad congénita de los fetos. Pero, ¿cómo determinar la línea eucrásica? Esta parece ser puramente relativa a las latitudes del habitat en el que viven los diversos pueblos de la Tierra. A 42º de latitud Norte la intensidad de radiación ultravioleta varía de 1 a 16 entre el invierno y el verano, y el nivel en sangre de vitamina D varía de 1 a 4 (y, paralelamente, el nivel del calcio). Por tanto, la frecuencia del raquitismo presentaría también variaciones latitudinales. Según la hipótesis de

Loomis este solo hecho explicaría la distribución de las razas humanas (del «mono desnudo») en la Tierra: ausencia de négridos en latitudes altas (seleccionados por el raquitismo; la tasa de mortalidad en nacimientos de madres negras que viven en el hemisferio norte, con pelvis deformada por el raquitismo, es del 40 al 50%, si no se suplementa la falta de radiación con dieta rica en vitamina D, es decir, con intervención médica) y ausencia de caucásidos en latitudes bajas (intoxicación clínica de vitamina D por la ausencia de melanina).

Así también, normas éticas aparentemente opuestas (en Esparta se permitía que los niños robasen, violando la norma de la generosidad, con tal de que el robo no fuese descubierto; en Atenas, el robo, aunque no fuera descubierto, era éticamente reprobado: historia del anillo de Giges) podrían interpretarse como determinaciones de valores opuestos según la diferencia de variables concatenadas según una misma función o norma universal (en el ejemplo, podría tomarse como norma universal el reconocimiento de la necesidad de mantener una proporción definida entre la firmeza y la generosidad, una proporción variable según el nivel económico, la coyuntura política o social, &c., del país).

5. Principios del sistema de las obligaciones morales.

Los principios de la ética no pueden ser aplicados a la moral: no tiene sentido hablar de la *firmeza*, en sentido moral, de un grupo, de una nación o de un pueblo (a lo sumo, hablaremos de la firmeza de los ciudadanos o de los gobernantes). El equivalente de esta firmeza habrá que ponerlo, en el terreno moral, en el grado de cohesión de ese grupo o pueblo (en función de su poder económico, tecnológico, político) en el momento de resolverse a mantenerse como tal. Menos sentido tiene aún el hablar de la *generosidad* de ese grupo, pueblo o nación, respecto de los demás, y no sólo ya por motivos tomados del término *a quo*, sino también de motivos tomados del término *ad quem*, dado que los destinatarios de esa «generosidad» son, en principio, competidores o enemigos nuestros, por lo que la generosidad con ellos podría menoscabar nuestra firmeza. La generosidad ética carece de todo análogo en la vida moral, porque los actos que suelen interpretarse ideológica o retóricamente como tales (ayudas a países vecinos, &c.) no son actos de generosidad sino de cálculo político orientados al fortalecimiento de la propia cohesión, ya sea en términos absolutos, ya sea en combinación con terceros. Son, en general, actos de «solidaridad» contra terceros, pongamos por caso, la solidaridad mutua de los Estados europeos frente a la competencia (otros dirán: frente a la amenaza) de Japón o de China.

Ahora bien, los sistemas morales que adscribimos a los diversos grupos sociales podrán ser semejantes, pero también pueden ser muy diferentes. Es cierto que no por ser semejantes las normas morales de grupos humanos dados puede considerarse garantizada la paz entre ellos, lo que se demuestra teniendo en cuenta la posibilidad de normas morales idénticas, en cuanto a su contenido «funcional», pero opuestas en el momento de la aplicación a sus variables: «mi primo y yo es-

tamos siempre de acuerdo: ambos queremos Milán»; es decir, la *norma moral* del reino de Francisco I, una norma de política expansiva, es la misma que la norma moral de Carlos I, y, por ello, por guiarse por la misma norma moral (política), los reinos respectivos entran en conflicto.

Pero es en el supuesto en el cual el sistema de las normas morales de un grupo o de un pueblo sea distinto del sistema de las normas morales de otro grupo o de otro pueblo cuando se plantea la cuestión del «relativismo moral». Sin embargo, el concepto mismo de relativismo moral es ambiguo, por cuanto en él se encierran dos situaciones factuales totalmente distintas, desde el punto de vista de su formato lógico, por un lado, y dos perspectivas también diferentes en lo que concierne a la cuestión de la fundamentación de esos sistemas.

Dos situaciones factualmente diversas:

- (A) La situación en la cual se constata, como cuestión de hecho, la diversidad de sistemas morales de diversas sociedades que suponemos mutuamente aisladas (o dadas en perspectiva «distributiva»).
- (B) La situación en la cual la diversidad de esos sistemas morales aparece cuando son adscritos a sociedades que se suponen en contacto o proximidad de contacto o confrontación mutua (es decir, en perspectiva «atributiva»).

Dos modos diferentes de entender la cuestión de la fundamentación:

- (a) El absolutismo moral, *a priori*, del sistema de la moral. Se supondrá que entre los diversos sistemas morales existentes debe ser posible una ordenación axiológica, de peor a mejor, en virtud de la cual sólo uno de los sistemas históricamente dados, o una selección entre ellos, haya de ser considerada como el único sistema moral de validez universal; un sistema que estaría «escrito en el cielo estrellado», más que en la propia sociedad humana. Sin embargo, acaso las evidencias con las que suele ser presentado el absolutismo del sistema de las normas morales se deba a que se tiene la mirada puesta en la universalidad de las normas éticas que, obviamente, han de darse siempre envueltas por las normas morales de la sociedad de referencia. Pero la compatibilidad, al menos parcial, de dos o más sistemas de normas morales dados con el sistema de las normas éticas (o con una parte de esas normas) no autoriza a deducir la compatibilidad de esos sistemas de normas morales entre sí.
- (b) El relativismo moral, que postula la equivalencia moral de los diversos sistemas morales constatados, al negar la posibilidad de declarar válidos o inválidos, en función de una tabla absoluta de valores universales, a determinados sistemas morales. Por ejemplo, las *normas morales* de un grupo V que existe en el seno de un Estado E pueden dirigirle al ejercicio de una



DOS MATERIALISMOS FRENTE A FRENTE

A un lado, materialismo oriental, masivo, carne humana, afinada bajo el imperio del número y de la estadística. Al otro, materialismo occidental; falta de principios humanos en el hombre, convertido en mero fantoche del instinto y de la estupidez. He aquí los dos polos entre los que fluctúa el mundo. A la vista de una playa soviética, lugar de esparcimiento para hombres que ya no lo son, y del abuguis, motivo de júbilo para hombres que no lo son todavía, Europa siente aún más que la salvación de la Humanidad sólo a ella le concierne.



LA HORA, Semanario de los estudiantes españoles. II época, nº 1. Madrid, 5 de noviembre de 1948, pág. 5.

He aquí una muestra de cómo una de las revistas más «progresistas» de la segunda década de la época franquista percibía la contraposición entre morales distintas correspondientes a diferentes sociedades políticas; la soviética y la yanqui. En realidad, a esta oposición habría que agregar una tercera implícita, la europea, enfrentada a las dos anteriores. Ahora bien, las contraposiciones se establecen por medio de dualismos simplistas que se superponen más o menos:

(1) El dualismo metafísico *espiritualismo / materialismo* sirve para poner a un lado a Europa y al otro lado, conjuntamente, a la URSS y a USA.

(2) El dualismo global anterior está doblado por otro, de inspiración «geopolítica»: *centro* (Europa) / *extremos* (extremo oriente: URSS; extremo occidente: USA).

(3) El dualismo entre *hombre* (Europa) / *subhombre* (URSS, USA).

Pero ulteriormente los segundos términos de las oposiciones se contraponen a su vez entre sí. Es como si el *espiritualismo*, por estar en el centro, fuese único, ocupando el presente; mientras que el *materialismo*, que ocupa los extremos, hubiera de desdoblarse contraponiéndose:

(4) Como se contraponen *materialismo oriental* de la «carne humana» hacinada (el texto contiene probablemente una errata) por *número y estadística* (se supone: impersonal) / *materialismo occidental* de la *estupidez*, arrastrada por el *instinto*.

(5) Sin embargo, el *materialismo oriental* se presenta como viejo decrepito, irrecuperable, *pretérito* («ya no son hombres») / mientras que el *materialismo occidental* ofrece motivos a la esperanza, al futuro («todavía no son hombres»).

Aducimos aquí el montaje de *La Hora* como un ejemplo, no sólo de la percepción de la pluralidad y conflicto entre la que nosotros llamamos *morales* (atribuidas) a sociedades coetáneas, sino también como ejemplo del partidismo ideológico desde el cual tiene lugar esa percepción. Un partidismo radical, que «prueba demasiado», porque ni siquiera reconoce (si fuera coherente) como *morales humanas* (sino *infrahumanas* o *prehumanas*) a las «costumbres» del extremo oriente y del extremo occidente. Un partidismo formulado además en términos metafísicos, que contraponen un *espiritualismo* difícil de entender con un *materialismo* aún más difícil de concebir, si no es como mera negación *ad hoc* del aquel *espiritualismo* no definido. Además, por supuesto, la delimitación «geopolítica» de las áreas que contienen a las diferentes morales y los dualismos que se sobreañaden como armónicos no pueden ser más esquemáticos y gratuitos.

En *resolución*, estamos ante un caso de percepción confusa en extremo de una realidad indudable: la pluralidad de morales. Por eso pecaríamos de superficiales si a su vez identificáramos la confusión de esa percepción ideológica con la realidad de la multiplicidad misma.

política de violencia y de terrorismo. ¿En nombre de qué *principios morales* (no ya *éticos*) podemos condenar las normas de V? El relativismo moral propugnaría que el sistema de las normas de V es tan válido (para V) como el sistema de las normas represivas de E lo es para E (tanto si éstas envuelven violencia terrorista como si no envuelven un «terrorismo de Estado»). Otro ejemplo: un grupo o un pueblo que se organice según el sistema de normas propias de la llamada «moral aristocrática» (la que Nietzsche llamó «moral de los señores») no podrá reivindicar una mayor «elevación moral» que un grupo o un pueblo organizado según un sistema de normas correspondientes a lo que Nietzsche llamó la «moral de los siervos»; pero tampoco esta moral podría reivindicar, según el relativismo moral, una «elevación mayor». Cada sistema moral tendría validez en el recinto de su propia esfera y no sería posible una ulterior discusión moral.

Ahora bien: los postulados del relativismo moral suelen ser planteados sin tener en cuenta las diferencias entre las situaciones (A) y (B) que hemos distinguido. En general, podría afirmarse que en las situaciones (A) el relativismo moral se encuentra ante sus fundamentos más plausibles: si las sociedades P_1 , P_2 , P_3 ..., con sistemas morales diversos, se suponen aisladas, manteniendo sin embargo su cohesión y fuerza política o social interna, habrá que decir que sus sistemas morales son equivalentes, de acuerdo con el principio general de la moral, a saber, la preservación del propio grupo. Relativismo moral significa aquí, en rigor, crítica a las pretensiones de fundamentación de la moral a partir de principios absolutos escritos con letras mayúsculas en «el cielo estrellado».

En la situación (A) el relativismo moral puede declarar equivalentes moralmente a los diversos sistemas de normas morales, pues aquí relativismo moral equivale a un formalismo funcionalista de los sistemas morales, apreciados por su forma funcional y no por su materia.

Pero en la situación (B) los postulados del relativismo se oscurecen. Ya no será posible, en virtud de la materia, mantener la tesis de la equivalencia moral de los sistemas morales enfrentados, puesto que ahora entran en liza los contenidos, la materia normalizada por esos sistemas morales. Si el grupo V de nuestro ejemplo anterior, al enfrentarse con E, manteniendo sus normas morales, llega a ser aplastado, habrá que concluir, en contra de todo relativismo, que las normas morales de E son superiores a las de V; su impotencia objetiva (siempre correlativa a la potencia de E) demostraría el carácter utópico (por tanto, contradictorio) de su sistema de normas morales (políticas), por tanto, su incapacidad para cumplir sus propios objetivos. Pero si, a su vez, las normas morales de E le condujesen a un estado tal en el cual V lograra sus objetivos, entonces el sistema moral de V demostraría ser superior al de E. Análogas consideraciones haremos a propósito de nuestro segundo ejemplo: proclamar que la «moral aristocrática» es superior aun cuando el «grupo de los señores» (por ejemplo, el grupo de los arios) resulta tener menos fuerza que el «pueblo», es tanto como mantenerse en el terreno de la estética (en el que se situó, por ejemplo, Carlyle, en *Los héroes*, o Nietzsche) o en el de la re-

tórica, y no en el de la moral. El relativismo moral carece ahora de aplicación en la perspectiva de la confrontación «atributiva» entre los diferentes grupos humanos. Pues en esta situación el *relativismo mutuo* en cuyo ámbito nos suponemos envueltos es precisamente el que nos obliga a *tomar partido* entre quien «obediendo a sus legítimos intereses» quiere destruirnos o extorsionarnos. ¿Me dejaré comer por un león sobre la base del respeto al «derecho» que él tiene a hacerlo, es decir, a la consideración de que el león tiene tanto derecho a comerme a mi como yo a comerme una vaca? Quien así «razonase», aunque no estuviera «identificándose o proyectándose» en el agresor (en terminología de Anna Freud), demostraría padecer, sin embargo, un «eclipse de sindéresis». Es el eclipse que padecen los afectados del llamado «síndrome de Estocolmo», tras haber sido secuestrados por una banda de terroristas. El relativismo lleva aquí a la víctima a lamer el cuchillo de quien está dispuesto a degollarlo (en Estocolmo, en el año 1973, y tras el asalto a un banco, se observó con asombro cómo los rehenes liberados protegían con sus cuerpos a los asaltantes de los posibles disparos de las fuerzas de seguridad).

¿Hay que considerar, por tanto, que el único fundamento de los sistemas morales, en situación distributiva, reside en su capacidad funcional (en su cooperación a la fuerza de cohesión del grupo) y que el único fundamento de los sistemas morales en situación de confrontación reside en su superior potencia, en su fuerza? Sin duda, de acuerdo con nuestros principios. Pero esta conclusión no significa que, *por tanto* «estamos reduciendo la moral a la ley del más fuerte». Puede siempre añadirse que el más fuerte lo es porque, entre otras cosas, tiene un sistema de normas morales que le permite serlo, es decir, porque reducimos la ley del más fuerte al sistema de las normas morales, materialmente entendidas, y no al revés.

6. *Las normas éticas y las normas morales no son conmensurables.*

Las normas éticas y las normas morales no son conmensurables. Esto no quiere decir que tengamos que contar con una contradicción mutua permanente. Hay franjas muy amplias del comportamiento humano en las cuales las normas éticas no parecen contradecir a las normas morales, ni recíprocamente; la diferencia de «escala» según la cual se aplican las normas éticas y las normas morales explica su habitual «coexistencia pacífica» y sugiere incluso la posibilidad de ver ambos tipos de normas como complementarias. Sin embargo esta posibilidad es sólo una apariencia. La misma inconmensurabilidad, que se manifiesta unas veces como complementariedad, toma otras veces la forma del conflicto. Y no de un mero conflicto entre «significaciones» (de un «conflicto semántico») sino de un conflicto entre personas o instituciones. Podemos dar por cierto, por ejemplo, que la obligación del servicio de armas deriva de una norma moral (ya sea de la «moral» propia de un grupo terrorista, ya sea de la moral propia de una sociedad política); una norma no caprichosa, sino ligada internamente a la misma posibilidad de pervivencia de ese grupo o de esa sociedad política. Pero también damos por cierto que esta obligación moral (o política) —puesto que las armas sólo tienen sentido como instrumentos de des-

trucción de la vida—, entra en conflicto frontal con la norma ética fundamental expresada en nuestra tradición, por medio del quinto mandamiento: «no matarás.» La resistencia al servicio de armas (la llamada «objección de conciencia» al servicio militar) tiene, desde este punto de vista, un innegable fundamento ético, que, por lo dicho, está envuelto en ideologías teológicas o metafísicas; una tal resistencia no puede además, en virtud de su propia naturaleza, expresarse por la vía armada, aunque no por ello haya que pensar que quien «desobedezca» a la norma militar hasta el final, soportando la cárcel, incluso el fusilamiento, es un cobarde. No será (ni querrá serlo) un «héroe», pero sí podrá ser un «mártir» (como San Maximiliano). Hay que tener en cuenta también que para que la resistencia al servicio de armas tenga un significado ético no puede limitarse a la objeción personal (individual) de conciencia (que pretende evitar para uno mismo el servicio militar, apelando a la propia objeción de conciencia como pudiera apelar a tener los pies planos) sino que tiene que extenderse a todo tipo de servicio militar, y no podrá darse por satisfecha hasta que el Estado hubiese derogado la norma del servicio militar obligatorio, a cambio de constituir un «ejército profesional». La «resistencia ética al servicio de armas» tendrá que enfrentarse también contra cualquier proyecto de ejército profesional, porque los soldados que se inscriban en sus filas, no por hacerlo «por voluntad propia» (y no en virtud de un encuadramiento obligatorio) dejarán de atentar contra el principio ético fundamental. Pero esto no quiere decir que la conducta de todo aquel que obedece a las normas del servicio militar obligatorio (o la de quien sienta plaza, como voluntario, en un ejército profesional), sea un *in-moral*. Por el contrario, la conducta de este voluntario puede alcanzar un alto significado moral y patriótico. No cabe concluir, por tanto, que el que resiste al servicio militar de armas es «bueno» y el que se llega a él es «malo»; o que quien no formula la objeción de conciencia, carece de «conciencia moral». Se trata de un caso de conflicto frontal entre *ética* y *moral*: las justificaciones morales (o políticas) podrán ser impugnadas «desde la ética», tanto como las justificaciones éticas podrán ser impugnadas (como utópicas o místicas) desde la moral. Cada cual tendrá que decidir, en cada caso, según su *sin-déresis*, el partido por el que opta, y el grado de tolerancia que puede soportar respecto del partido contrario.

La dialéctica interna a las virtudes éticas habrá que ponerla en la contradicción entre la *universalidad* del individuo corpóreo y la *particularidad* de las existencias (insertas siempre en grupos presididos por normas morales) a las que mi acción ética puede alcanzar. En este sentido, las virtudes éticas (aunque formalmente traspasan las fronteras de sexo, raza, religión), de hecho sólo se ejercen normalmente en círculos muy reducidos de individuos, en grupos cuasifamiliares, generando su alcance transcendental. Se ha observado que en las sociedades preestatales, pero también en las estatales, la flecha envenenada se reserva para los enemigos de la tribu, es decir, no se utiliza contra los individuos de la misma tribu, que, sin embargo, pueden reñir, disputar. Dice el *Antiguo Testamento*: «a un extraño puedes prestarle con usura, pero no a tu hermano.» Es decir: es más frecuente la conducta ética con el *prójimo* que la conducta ética con el *extraño*. ¿Habrá que decir, por tanto, que no puede hablarse en rigor de conducta ética,

sino, a lo sumo, de conducta moral, determinada por el funcionalismo de grupo? En parte, esto habría que concluir; pero también pueden verse las cosas de suerte que fuera posible interpretar la conducta generosa con los próximos como una conducta de estirpe ética, siempre que sea posible probar su virtualidad para desbordar el círculo inicial y extenderse a personas lejanas o desconocidas.

En cualquier caso podría decirse que la ética comienza por los grupos familiares, pero que sólo llega a ser trascendental a todos los hombres en la medida en que los individuos de los grupos originarios puedan comenzar a ser tratados (a consecuencia de experiencias sociales e individuales muy precisas) como individuos universales. El *mal ético* por excelencia es *el asesinato* (aunque, a veces, la muerte provocada o no impedida de otro pueda considerarse como una virtud ética, en ciertos casos de eutanasia). Pero también son males éticos de primer orden la *tortura*, la *traición*, la *doblez* o simplemente la *falta de amistad* (o de generosidad). La *mentira* puede tener un significado ético cuando mediante ella logramos salvar una vida o aliviar una enfermedad. La desatención hacia el propio cuerpo, el descuido relativo a nuestra salud, es también un delito ético, por lo que tiene de falta de firmeza. La medicina es una actividad que marcha paralelamente al curso de las virtudes éticas. Podría decirse que la ética es a la medicina lo que la moral es a la política.

7. *La justicia es norma moral que puede estar en contradicción con la ética.*

El principio fundamental de la moralidad es la *justicia*, entendida como la aplicación escrupulosa de las normas que regulan las relaciones de los individuos o grupos de individuos en cuanto partes del todo social: de donde se deduce que la aplicación de la justicia en el sentido moral, puede conducir a situaciones injustas desde el punto de vista de otras morales. El principio de «dar a cada uno lo suyo», que es el principio de la justicia proclamada en el derecho romano, puede resultar ser profundamente injusto desde otros puntos de vista que definen lo «que es suyo» de otro modo a como lo definía una sociedad esclavista; y este principio hay que mantenerlo aun en los supuestos de «consenso» entre los miembros de una sociedad. Pueden llegar a ser morales actos que aún siendo muy poco *éticos* están orientados a eliminar a un individuo dado de un puesto social (lesionando sus intereses y aún poniendo en peligro su subsistencia), si sólo de este modo, es decir, «poniéndole en su lugar», se hace justicia a este individuo y a la sociedad que lo alberga.

8. *Eutanasia-Pena de muerte y Eutanasia como situación límite del conflicto entre ética y moral.*

El problema límite de la eutanasia, por ejemplo, en el campo de la ética (ver Lectura tercera, XI, 17), toma, en el campo de la moral o del derecho, la forma del problema de la «pena de muerte». En nuestros días está cada vez más extendida en muchos países la opinión de que la «pena de muerte» es un atentado con-

tra el principio fundamental de la ética, el principio que prescribe la norma de la preservación de la vida humana; un principio que marcharía en paralelo con el «quinto mandamiento» de Moisés, no matarás. Sin embargo la cuestión es más compleja, porque ningún principio (ni siquiera el quinto mandamiento) puede ser utilizado absolutamente, es decir, exento, como si pudiese tener sentido fuera de la co-determinación con los demás principios o normas éticas o morales. «Aplicar un principio a un caso particular» es sólo un modo simplificado de describir la verdadera estructura de esa «aplicación», que consiste, a saber, en la composición del principio con otros principios, composición en la que consiste el «razonamiento moral», de índole prudencial y casuística. Es un error casi infantil proceder como si un principio ético pudiese ser aplicado con abstracción absoluta de todos los demás principios o normas morales con los cuales ha de estar necesariamente vinculado en *symploké*. Así, la misma tradición cristiana limitaba el quinto mandamiento en los casos de «legítima defensa»: si alguien amenaza mi vida de un modo cierto yo podré dejar en suspenso (o «poner entre paréntesis») el *no matarás* y destruir a mi agresor (aunque no tenga la intención formal de destruirle). Es cierto que, en el caso de un criminal, que supondremos encerrado entre rejas, e incapacitado para atacarme de nuevo, no cabría justificar la aplicación de la «pena de muerte» en nombre del principio de la legítima defensa. Pero, ¿no cabría invocar algún otro principio ético? Sin duda: podríamos invocar el principio de la *generosidad*. A este efecto, convendría empezar impugnando el concepto jurídico mismo de la pena de muerte.

Hay que comenzar, en efecto, por denunciar el carácter confuso y oscuro del concepto mismo de «pena de muerte». Si este concepto conserva algún significado es en el supuesto de que se acepte la supervivencia del alma del ajusticiado, puesto que entonces podría afirmarse, efectivamente, que el sujeto (el alma del «compuesto hilemórfico») sufre la pena de perder el cuerpo (una suerte de «pena de mutilación», pero no de muerte total). Pero solamente los animistas podrían apelar al argumento del «alma en pena» para dar un contenido, al menos intencional, a la «pena de muerte». Ahora bien, si dejamos de lado el animismo, el concepto mismo de pena de muerte se nos revela como un absurdo. Si la muerte penal se asocia a la destrucción del sujeto que recibe la pena, ¿cómo podríamos hablar de una pena que determina la desaparición del sujeto penado que debiera recibirla? La pena de muerte será pena, a lo sumo, para los familiares o amigos del difunto.

Sólo cuando la pena se aplica manteniendo la existencia del penado puede considerarse como pena. Y esto cualquiera que sea la justificación teórica que se aduzca para aplicarla. Descartada, por motivos éticos, la idea de la pena como venganza; descartada la justificación de la pena en función de la intimidación de otros posibles delincuentes (puesto que ello no está probado), a fin de defender a la sociedad de un peligro cierto, habrá que tener en cuenta, sobre todo, el principio de la subordinación de la pena a la rehabilitación del delincuente, a fin de reinsertar a éste en la sociedad, y en el intervalo de tiempo más breve posible. Ahora bien: desde este fundamento perderá toda justificación el intento de encontrar una «compensación penal» al crimen horrendo, mediante la exigencia del cumpli-

miento de la totalidad de las penas (exigencia que sólo podría fundarse en la venganza, salvo suponer que el criminal es irrecuperable). Porque propiamente, desde la hipótesis de la prisión rehabilitadora (hipótesis que se funda en la equiparación del delincuente con un enfermo y, correspondientemente, de la cárcel con un hospital) lo que habría que pedir no sería tanto «el cumplimiento íntegro de la condena» ni la reclusión vitalicia del enfermo en el hospital, sino precisamente la utilización de las técnicas más avanzadas para la recuperación del delincuente, para la curación del enfermo en el intervalo de tiempo más corto posible. De este modo tendríamos que concluir que la conducta más «civilizada» que habría que seguir ante, pongamos por caso, un asesino convicto y confeso de haber matado a cinco mujeres y a dos ancianos, sería la del «tratamiento de choque» (por médicos, psiquiatras, psicólogos o moralistas) que pudiera conducir a su arrepentimiento en el intervalo más breve posible, un par de semanas mejor que cuatro. Una vez curado, rehabilitado, podría nuestro asesino ser puesto en libertad y reinsertado en la sociedad. Ahora bien: el absurdo práctico de este modo de plantear la cuestión obligaría, por sí solo, a retirar las premisas que le dieron origen, a saber, que el criminal es simplemente un enfermo y que la cárcel es simplemente un centro de rehabilitación, una escuela o un hospital.

Ahora bien, cuando consideramos al asesino como persona responsable, la «interrupción de su vida», como operación consecutiva al juicio, puede apoyarse en el principio ético de la generosidad, interpretando tal operación no como pena de muerte, sino como un acto de generosidad de la sociedad para con el criminal convicto y confeso. En efecto, el autor considerado responsable de crímenes horrendos, o bien tiene conciencia de su maldad, o bien no la tiene en absoluto, e incluso, como si fuera un imbécil moral, se siente orgulloso de ella. En el supuesto de que fuese un imbécil moral sería necesario conseguir, mediante un tratamiento pedagógico adecuado, que el criminal alcanzase la conciencia plena de su culpa, y cuando la hubiera adquirido habría que aplicarle el mismo principio que utilizamos ante el criminal ya consciente de su culpa: que, por hipótesis, la conciencia de una culpa tan enorme habrá de significar una carga tan insoportable para el actor que el hecho de mantener en la vida al criminal (impidiéndole incluso el suicidio) constituirá la forma de venganza más refinada. Sólo mediante una «muerte dulce» podríamos aliviar al criminal de la carga de su culpa. Por supuesto, descartamos la aplicación a nuestro caso de la hipótesis de la rehabilitación: suponemos que el crimen horrendo compromete de tal modo la «identidad» del criminal —en gran medida por la representación que de ella tendrán también las demás personas— que su culpa no pueda ser expiada. No le aplicaremos la eutanasia, por tanto, por motivos de ejemplaridad («para que el crimen no se repita», que es la fórmula que utilizan mecánicamente, una y otra vez, muchos familiares de los que han sido asesinados por grupos terroristas o delincuentes comunes, haciendo de menos al asesinato recién cometido), sino por motivos de su propia personalidad responsable, una e *irrepetible*.

Por otra parte nuestra propuesta de *eutanasia procesal* no la presentamos como un descubrimiento inaudito: podrían reinterpretarse desde su perspectiva

algunas fórmulas estoicas así como también pensamientos procedentes de otras tradiciones.

En el supuesto alternativo de que el criminal imbécil moral fuese resistente a todo género de recuperación de la conciencia de su culpa, habría que sacar las consecuencias, destituyéndole de su condición de persona. Las consecuencias de esta situación cualquiera puede extraerlas con el simple recurso de las reglas de la lógica.

9. *Correspondencias entre los valores éticos y morales con los valores de la salud individual y social. Crítica al concepto de «calidad de vida».*

Los valores *éticos* y los valores *morales* mantienen una interesante correspondencia, respectivamente, con la *salud del cuerpo individual* y con la *salud del cuerpo social* (podríamos decir, con los «valores vitales»). Brevemente: la salud del cuerpo individual tiene mucho que ver con la ética (tal como la venimos entendiendo), del mismo modo a como la salud del cuerpo social tiene mucho que ver con la moral; lo que equivale a decir que las relaciones que median entre la ética y la moral habrán de mantener estrecha analogía con las relaciones que median entre la salud del cuerpo individual y la salud del cuerpo social. Pero esta correspondencia no se circunscribe únicamente al terreno «formal» de la analogía de proporcionalidad (más o menos externa o metafórica); muchas veces sugiere relaciones «materiales» internas más profundas.

Que la analogía ha sido constatada, nos lo demuestra ya el lenguaje ordinario. Decimos que un hombre dotado de virtudes éticas, especialmente cuando nos referimos a su fortaleza, es un «hombre sano»; y hablamos de la salud del pueblo considerándola incluso como el valor moral supremo: *salus populi suprema lex esto*. No se trata solamente de una analogía metafórica. La fortaleza ética requiere un mínimo de salud, en el sentido médico del término. A un individuo aquejado de una depresión profunda no se le puede pedir *firmeza*, y los antidepresivos adecuados que el médico pueda prescribirle podrían hacer más para devolverle la fortaleza que todo los libros juntos, de literatura ética, que maneja el profesor de ética; a un individuo hambriento no se le puede pedir *generosidad*: antes que discursos éticos habrá que darle pan. Tal es el fundamento de la analogía, que ya hemos señalado, entre la medicina y la ética, si tenemos en cuenta que la medicina es siempre del individuo, y que la llamada «medicina social» es el nombre dado a la administración de la medicina en relación con un grupo social determinado; administración que no puede hacer olvidar que el arte médico mismo no se dirige a la sociedad sino al individuo.

La correspondencia entre ética y moral, y salud del cuerpo individual y salud del cuerpo social, se manifiesta también en los contraejemplos. Al asesino se le considera muchas veces como si fuera un enfermo, incluso se pide para él el hospital antes que la cárcel; hablamos comúnmente de *corrupción social* y de los efectos de «contagio» que esta corrupción habría de tener en los individuos. El

mismo concepto, hoy muy en boga, de «calidad de vida» (que fue puesto en circulación, en cierto modo, por Galbraith en 1958), cuando el concepto de calidad de vida (o la mejora de la calidad de vida) es propuesto como un ideal político y filosófico, tiene mucho que ver con la correspondencia de los valores éticos y morales con los valores vitales de la salud individual y social. Pues los «indicadores» utilizados para medir la calidad de vida de un individuo o de un grupo social (de un barrio, de una ciudad, de una nación) van referidos, desde luego, ante todo, a variables que tienen que ver con la salud, en el sentido médico, pero también a variables conductuales y a ideales filosóficos (sobre todo el ideal de felicidad, tanto en su sentido individual, cuanto en el sentido social de bienestar o equilibrio). Precisamente es la intrincación de variables biológicas, sociológicas, éticas y morales, entrañadas en el concepto de calidad de vida, lo que convierte fácilmente a este concepto en instrumento ideológico de la «sociedad de consumo». Por ello, paradójicamente, el propio concepto de calidad de vida, aplicado a escala moral (de un grupo social determinado) puede entrar en conflicto con la «calidad de vida», en sentido ético, o con la calidad de vida de otro grupo social. Por ello resultan ser escandalosamente ingenuas las declaraciones de quienes utilizan el concepto de calidad de vida en términos de autoexaltación y orgullo. El concepto de calidad de vida contiene en sí mismo todas las contradicciones que caracterizan las relaciones entre la ética y la moral, contradicciones que tienen un paralelo muy estrecho en el terreno de las relaciones entre la salud individual y la salud social. Podemos comparar a una sociedad humana compleja con una *biocenosis* (un complejo de organismos individuales pertenecientes a diversos grupos específicos interdependientes: una biocenosis no es un organismo). La salud («moral») de la biocenosis, del todo, implica no sólo la salud de las partes (de los individuos o de los subgrupos), sino también a veces su enfermedad o su muerte (la biocenosis mantiene su salud, o su «calidad de vida», gracias en gran medida a los fenómenos de parasitismo, de explotación, incluso de destrucción de unos organismos por otros organismos heterótrofos que constituyen la con-vivencia de esa comunidad). De este modo, la calidad de vida de las ciudades capitalistas del hemisferio norte exige la limitación drástica de la cantidad humana, el control de la natalidad y hasta la eugenesia y la eutanasia. El incremento de la calidad de vida de los grupos más jóvenes implica la reducción de la cantidad de vida representada por los viejos o por los enfermos (cuya vida está «deteriorada» o es de «mala calidad», según los indicadores). El concepto de calidad de vida, por cuanto pretende reunir en un «ideal de vida» los componentes de la salud médica y de la salud social, con sus paralelos valores éticos y morales, es intrínsecamente confuso, porque tiene que dar por supuestas determinadas tablas de valores que no pueden considerarse derivadas del concepto. Así, la calidad de vida de un jeque polígamo podrá graduarse en función de la cantidad de sus esposas, como la calidad de vida de un latifundista de la república romana se graduará por la cantidad de sus esclavos. ¿Habría que decir que Diógenes el Cínico, al arrojar su colodra, cuando vio que un niño, que bebía el agua del arroyo tomándola con sus manos, le superaba en sabiduría, estaba descendiendo muchos peldaños en la es-

cala de la calidad de vida respecto del nivel de calidad en el que habría que situar a un Heráclides Póntico, por ejemplo?

En suma, las relaciones entre la ética y la moral pueden ser analizadas a través de las relaciones entre la salud individual (médica) y la salud social (política) así como recíprocamente. Aun partiendo del supuesto de que el concepto de «salud» es originariamente un concepto médico (sano, decían los escolásticos, es un análogo de atribución cuyo «primer analogado» es el organismo viviente), lo cierto es que este concepto no puede tratarse de un modo «exento», por la sencilla razón de que el individuo no vive una vida absoluta, sino que depende, por lo menos, de los «aires, aguas y lugares» (para utilizar el título de un célebre escrito hipocrático) que también podían recibir el título de «sanos» si contribuyen a la salud por antonomasia. Todo el mundo reconocerá estas implicaciones, pero los modos de este reconocimiento pueden ser muy distintos y aun contradictorios. Muy distintos, por tanto, los modos de entender las relaciones entre la salud física y la salud social (o cósmica) y, correspondientemente, los modos de entender las relaciones entre la ética y la moral.

Nos referiremos, y muy esquemáticamente, a los dos modos más influyentes, en nuestra tradición, de entender la salud del individuo, en relación con todo lo que se engloba bajo el concepto de «salud social» (y «cósmica»): el modo de entender la salud que cabe asociar a Hipócrates (también: a Aristóteles) y el modo de entender la salud que habría que asociar a Galeno (también: a Platón y a los estoicos).

Hipócrates habría entendido la salud del individuo en función de su unidad, de la unidad orgánica resultante de la «buena mezcla» (*eucrasis*) de los cuatro elementos. La «buena mezcla» implica continuidad: en el organismo «no hay juntas naturales», porque todo en él es continuo. Por ello la enfermedad tiene siempre mucho de «solución de esa continuidad», de herida o de úlcera (*helkos*). El organismo, sin perjuicio de depender de los aires, aguas y lugares (así como de otros factores cósmicos), en una suerte de universo cerrado, es un «microcosmos» que tiende, por sí mismo, a mantenerse sano: la medicina es por ello un arte «de segunda especie», porque su obra no se sobreañade como algo enteramente nuevo a la naturaleza, sino que ya está prefigurada por la naturaleza misma (en este caso, en la *vis medicatrix Naturae*). Aristóteles recogerá la visión hipocrática desde su concepción hilemórfica: el organismo es una sustancia, compuesta de materia y forma. La forma es el fin (inmanente) del individuo; por consiguiente, y en virtud de su unidad sustancial, podrá decirse que el organismo tiende siempre, desde dentro, a la salud. El organismo del hombre, por otra parte, está inmerso, desde luego, como la parte en el todo, en la polis, en el Estado, y todo ello en la totalidad del Universo que se mueve eternamente atraído por un Primer Motor, que no sólo no ha creado al mundo sino que ni siquiera lo conoce (pues harto tiene con «conocerse a sí mismo»). Sin embargo, la unidad (y la salud, por tanto) corresponde a los organismos por naturaleza propia. La unidad constituida por la coordinación o armonía entre las diversas sustancias del Universo no es de índole sustancial: el Universo no es una sustancia. Los individuos humanos pueden enfermar

y corromperse; los individuos celestiales (los astros) son incorruptibles y gozan de salud eterna (no conocen ni la enfermedad ni la muerte).

Galeno, por su parte, imbuido de las tradiciones estoicas y platónicas, concibió la unidad del organismo individual (y, consecuentemente, la salud y la misión de la medicina) de un modo muy distinto al que hemos asociado a Hipócrates. Para Galeno, el organismo no es una unidad sustancial, pues no tiene una forma única (el alma) que se la confiera. Platón había hablado ya de tres almas: la primera, cerebral (el «alma racional»); la segunda alojada en el corazón (el «alma sensible») y la tercera en el hígado (el «alma vegetativa»). Entre las partes del organismo habrá por tanto junturas naturales, que el buen carnicero (el anatomista) sabrá discernir en el momento de cortar con su cuchillo o con su bisturí. La coordinación de estas tres almas depende además del mismo principio que coordina al Universo: el demiurgo, o como le llamaron los estoicos, el Logos. Lo que equivaldrá a decir que la teleología que mantiene a las partes del organismo en su unidad (en su salud, por tanto) no es ya meramente interna, puesto que en ella estará comprometido, del algún modo, el universo íntegro, el Logos. Galeno concibió al organismo como una especie de conglomerado de órganos, cada uno de ellos dotado de su *telos* propio: cada órgano (el hígado, el corazón, los pulmones) tiene su propia «facultad» o, si se prefiere, sus «automatismos característicos». Propiamente no habría un fin o telos global inmanente al organismo. Por ello la visión galénica de la vida orgánica podrá ser considerada como la verdadera precursora de la concepción «moderna» del automatismo animal, la teoría del automatismo de las bestias y del hombre, en cuanto animal, desarrollada por Gómez Pereira y asumida por Descartes. Desde el punto de vista de la medicina galénica, por tanto, no cabría hablar propiamente de una «tendencia innata» del organismo hacia la salud. Esta resultaría de la «colaboración» de muy diversos factores, exteriores muchos de ellos al organismo (incluyendo al ambiente, al medio social, y también a los cielos). Y, por supuesto, al médico, que dejará de ser ya un «espectador», dispuesto a ayudar eventualmente a la Naturaleza (imitándola), para convertirse en algo así como un ingeniero, capaz de reparar averías e incluso de montar en el organismo dispositivos nuevos.

Ahora bien, el estoicismo y, con él, la medicina galénica, que fue ganando terreno al ritmo de expansión del Imperio romano (Galeno vivió en la época de Marco Aurelio) experimentaría, siglos más tarde, una suerte de reabsorción en el ámbito del cristianismo. El Logos cósmico tomará la forma de Espíritu divino y la enfermedad comenzará a vincularse con el pecado (Adán, en el Paraíso, en estado de Gracia, no conoció la enfermedad, y, si no hubiera pecado, tampoco hubiera conocido la muerte). En consecuencia, a la salud del cuerpo individual, y a la salud del cuerpo social, habrá que añadir, en los siglos del cristianismo, la salud del espíritu: las oraciones, las reliquias o las peregrinaciones, competirán con los medicamentos, con las sangrías o con las carreras de caballos. La misma Universidad se estructurará, en la Edad Media, en torno a este concepto ampliado de salud: la Facultad de Medicina se constituirá en torno a la salud del cuerpo individual; la Facultad de Derecho en torno a la salud del cuerpo social y la Facultad de Teolo-

gía en torno a la salud o salvación del espíritu. Además de estas tres Facultades superiores (en cuanto centradas en torno a fines prácticos) se instituirá una Facultad de Filosofía, entendida como instrumento al servicio de las Facultades superiores.

Pero lo cierto es que en la época moderna, y sin perjuicio de la pervivencia de esta organización universitaria, la Facultad de Teología, es decir, la Facultad de la salud espiritual, terminará redistribuyéndose entre las otras dos Facultades prácticas fundamentales, a saber, la Facultad que se organiza en torno a la salud del individuo y la que se organiza en torno a la salud del pueblo. No sería exacto, sin embargo, decir que hemos vuelto con ello a la situación previa al «reinado del cristianismo» en Occidente, es decir, a la situación polarizada por Hipócrates y por Galeno. La época moderna y, sobre todo, la contemporánea, podría caracterizarse, desde el punto de vista de la concepción de la salud, como una época en la que ni Hipócrates ni Galeno pueden considerarse como guías exclusivos, sin que por ello pueda decirse que sus esquemas han desaparecido por completo. En nuestra época —la época del descubrimiento de las enfermedades genéticas y del control del genoma— cabrá afirmar que el esquema hipocrático aristotélico ha sido desbordado, porque la unidad del «organismo» no es tanto una unidad sustancial, derivada de una forma sustancial, cuanto la unidad de un conglomerado de estructuras genéticamente programadas e interadaptadas (desde el cigoto), pero en el seno de un medio cósmico radiante que habrá de influir decisivamente en el curso, sano o enfermo, del organismo. Nuestra época, desde el punto de vista de la concepción de la salud, podría ser llamada «galénica». Y, sin embargo, la unidad que reconocemos hoy a los organismos es de un orden más alto que la que se atribuye a los meros «conglomerados»: no es la unidad de un telos o un fin, sino más bien la unidad de un telos resultante de la coordinación de otros organismos o partes que, lejos de ser a-morfos, tienen ya una morfología programada (un telos) en su código genético. El organismo es un telos de *teleoi*, y, por tanto, algo de la visión hipocrática sigue actuando entre nosotros.

De otro modo, tanto la perspectiva de Hipócrates, como la de Galeno, siguen viviendo, aunque actuando en un «escenario» más complejo, el «escenario molecular». Comprobemos esta apreciación, para mantenernos en la perspectiva de este libro, en algunas de las escuelas que se han ocupado de las cuestiones éticas y morales desde la perspectiva más próxima posible a lo que pudiéramos llamar perspectiva médica o «biológica»: me refiero a la escuela de Piaget y a la escuela de Skinner.

En efecto, el tratamiento que Jean Piaget (y sus discípulos, muy señaladamente L. Kohlberg) ha dado a las cuestiones éticas y morales bien podría considerarse, no ya sólo como un tratamiento llevado a cabo desde las categorías de la biología evolutiva, sino, sobre todo, como un tratamiento «hipocrático». Porque el método de análisis de la vida moral de Piaget se funda, sobre todo, en el supuesto de que los individuos humanos están sujetos a un «ley (biológica) de desarrollo evolutivo moral» según la cual habrá de ser posible distinguir diversos estadios, universales y regulares, que se mantendrán más allá de las diferencias de clase, de raza o de cultura. De este modo, los niños alcanzarán normalmente,

por ejemplo, el estadio 2 (el estadio de «intercambio instrumental de favores», &c.) a la manera como alcanzan normalmente la segunda dentición. Sin duda, viven en un medio social y natural, de él toman los alimentos; pero los asimilan según una ley propia, de suerte que podría decirse que al niño «le van saliendo las normas morales», a la manera como «le van saliendo los dientes». De aquí la estrecha relación entre el desarrollo moral y el desarrollo normal sano del organismo y de sus facultades intelectuales.

En cambio, el tratamiento que Skinner (pero también muchos otros) han dado a las cuestiones de ética y de moral, podría ponerse mejor en la línea de las concepciones galénicas. Sencillamente es el medio, y sobre todo el medio social, el responsable (como un verdadero logos) de que determinadas normas de conducta ética o moral puedan moldear, mejor que otras, a los individuos de una sociedad determinada y, por tanto, a la sociedad misma. La llamada «terapia de la conducta», muy vinculada a los principios skinnerianos (y que desempeña en nuestros días, muchas veces, las funciones que en otras épocas correspondía desempeñar a los educadores y moralistas católicos), podría también analizarse desde una perspectiva galénica, aplicada a los puntos de intersección entre la salud ética (o moral) y la salud médica (o social).

10. Sobre la «fuerza de obligar» de las normas éticas y morales.

Además de la consideración de las normas (o contenidos) y de sus tipos, y de la consideración de sus fundamentos, tenemos que tener en cuenta el concepto de *fuerza de obligar* o impulso capaz de conferir su vigencia a las mismas normas. La determinación de la fuerza de obligar o impulso, que confiere significado a una norma ética, tiene que ver ya con la fundamentación de esa norma, pero teniendo en cuenta que la fundamentación, como fundamentación del impulso, no agota la cuestión de la fundamentación de la norma en el contexto de las demás. Las tesis generales que presupondremos aquí a propósito de la fundamentación de la fuerza de obligar de las normas son las siguientes:

- (a) El impulso de las normas éticas es de índole etológico-psicológica y tiene, por decirlo así, una naturaleza hormonal. Esto significa que el impulso ético puede considerarse, hasta cierto punto, controlado por la educación o el adiestramiento de los individuos, que, también hasta cierto punto, es independiente de los contenidos. Es el individuo quien habrá de asimilar (a veces se dice: «interiorizar») la norma ética, de suerte que ésta se identifique con su propia voluntad individual práctica. De hecho, y en la medida en la cual el individuo está moldeado socialmente, cabe afirmar que, en general, la fuerza de obligar de las propias normas éticas procede también del grupo social o político en el que el individuo está insertado. Desde este punto de vista tiene poco sentido que los políticos exhorten a los ciudadanos a atenerse a un comportamiento ético, como si este comporta-

miento procediese de la «conciencia pura» de esos mismos ciudadanos. Tampoco puede fundarse la fuerza de obligar de las normas éticas en la *utilidad económica* que ellas pudieran reportar y que se destacan en una abundante literatura (por ejemplo, en el libro de James M. Buchanan, *Ética y progreso económico*, 1996). La conducta ética no está movida por el interés económico o político, ni se regula por el cálculo de utilidades, porque es *transcendental*, es decir, no se configura en la perspectiva de la estricta «individualidad egoísta», sino en la perspectiva del individuo como miembro de una clase. Los escolásticos decían que el bien ético es un *bonum honestum* y no un *bonum utilis*; los kantianos, que es un *imperativo categórico* y no un *imperativo hipotético*. Esto no significa que no deba intervenir el cálculo en la formación del juicio ético, sobre todo cuando la norma ética entra en conflicto con otras normas éticas, o morales, o políticas. Puede tener, sin embargo, algo que ver con la *firmeza* el llamado «comportamiento ético interno» en la vida económica («cumple tu trabajo escrupulosamente, aunque nadie te vea»; «no robes, aunque no tengas peligro de ser descubierto»...) si este comportamiento contribuye efectivamente, según la *idiosincrasia* del sujeto, a consolidar la «autoestima psicológica» del individuo; en estos casos el comportamiento ético interno puede tener un valor positivo, en cuanto a la fuerza de obligar.

- (b) El impulso de las normas morales procede, no tanto del individuo, cuanto del control o presión social del grupo, canalizado a través de un código deontológico o de un sistema de «leyes no escritas» y, no por ello, menos coactivas: la norma de la *vendetta* obliga a los miembros de la familia con una fuerza mayor, si cabe, que las normas legales de un Estado de derecho.
- (c) El impulso de las normas jurídicas tiene la naturaleza coactiva propia del Estado, que actúa (en cuanto Estado de derecho) a través del ordenamiento jurídico expresado en «leyes escritas» que pretenden sistematizar, coordinar y «racionalizar» los conflictos entre las normas éticas y las normas morales, así como los conflictos entre las diversas normas morales que presiden los grupos distintos que coexisten en un mismo Estado. Lo que no quiere decir que estas leyes escritas y solemnemente promulgadas sean siempre compatibles con las normas morales que ellas coordinan, o con las normas éticas: el Estado de derecho puede seguir siendo un estado inmoral o antiético, y ello, aun cuando las normas jurídicas hayan sido «democráticamente establecidas» o consensuadas por los partidos políticos.

Estos tres tipos de impulsos, o fuerzas de obligar, han de suponerse dados conjuntamente, dentro de una compleja dialéctica; por ejemplo, a veces, las normas morales prevalecen sobre las legales (un escándalo «privado» –la revelación de las relaciones de un político con su amante– puede en Inglaterra o en Estados

Unidos derribar a un gobierno); y la presión de la norma moral puede ser más fuerte que el impulso ético (un grupo terrorista asesinará a un individuo inocente, incluso a un familiar suyo, en nombre de la «causa» del grupo); una norma, no por ser moral, es buena para un grupo social distinto del que se guía por ella.

La conclusión principal que quisiéramos sacar de las ideas que preceden sería ésta: que la palanca de la conducta ética es principalmente la educación, pues sólo mediante la educación puede un individuo («instintos» aparte) identificarse con sus normas éticas. De aquí la paradoja de que la ética suela necesitar la contribución de una coacción legal emanada de una Ley de educación. Pues la fuerza de obligar asociada a la norma equivale a la energía cinética (o térmica) capaz de acelerar a las partículas de un sistema en estado inercial; los contenidos equivalen a las partículas o a las disposiciones de las máquinas y el fundamento a su composición con otras. Cuando un miembro de la «clase política» hace apelación a la ética «para que la democracia funcione» es porque confunde, por vía idealista, el contenido de las normas con su fuerza de obligar, es decir, con el impulso que las vivifica. Este impulso se canaliza a través del aprendizaje, que tiene lugar en los grupos primarios y también en la escuela; sin embargo, cabe observar en nuestros días un fuerte recelo hacia lo que se llama «adocctrinamiento» ético, y aquí otra vez se confunden los contenidos con su fuerza de obligar. Porque el adocctrinamiento se refiere a los contenidos, al juicio ético, pero la instauración del impulso (o la aplicación de otros impulsos dados a la norma) tiene lugar por otros caminos y debe suponerse ya establecida. El desconocimiento de la naturaleza *etológica* de la «fuerza de obligar» puede conducir al descuido de su «reforzamiento», en nombre de una metafísica y espiritualista «conciencia subjetiva» (aquella que aparece en la «objeción de conciencia»). Por otra parte, cuando alguien denuncia la inutilidad de los códigos deontológicos de los grupos profesionales (de médicos, de periodistas o escritores, en cuanto se oponen a los editores) o los tacha de ser meras «declaraciones de principio», es porque echa de menos su fuerza de obligar (al advertir la debilidad del impulso ético de sus normas) y porque no tiene en cuenta que su fuerza de obligar ha de tomarla del grupo (por ejemplo, del colegio profesional) que la suscriba, y no de la norma misma.

11. *La antinomia entre ética y moral en el análisis del héroe trágico.*

Los imperativos éticos y los imperativos morales no son mutuamente armónicos, ni tendrían por qué serlo. Y no ya por motivos ocasionales (aunque históricamente habituales y prácticamente inevitables) sino por principio: las partes de una totalidad desplegada simultáneamente según su estructura *distributiva* y según su estructura *atributiva*, como hemos dicho, y aún dadas en la misma escala, no son conmensurables. También es cierto que tampoco tiene por qué interponerse entre estas esferas un desajuste general y global. La situación podría compararse a la que resultaría de la superposición de dos superficies onduladas, según curvaturas variables, y cuyas partes unas veces ajustan, otras veces no, y en diverso grado.

El desajuste entre la *ética* y la *moral* lo entendemos, por tanto, como un componente de la *dialéctica interna* de la vida social. Por consiguiente, la «dialéctica de la moralidad» no la entenderemos, al modo kantiano, como si derivase del supuesto conflicto entre la *ley moral* (el bien) y la *ley natural* (la felicidad), puesto que (si nos atenemos a lo expuesto en la sección v, 3 de esta Lectura) entre las *normas* (éticas, morales o jurídicas) y las *leyes naturales* no cabe conflicto alguno. La dialéctica interna de la que hablamos la entenderemos como un conflicto interno entre las propias «leyes de la moralidad» (el conflicto entre ética y moral, conflicto entre las esferas real e ideal de la legalidad ética y de la legalidad moral, por no hablar de los conflictos entre los diversos sistemas de normas morales entre sí). Estos conflictos dialécticos podrían considerarse como *contradicciones*, no ya iniciales (salvo que gratuitamente diésemos por supuesto un postulado de conmensurabilidad) pero sí *internas*, es decir, referidas a los sujetos en tanto se ven a la vez obligados por deberes opuestos. Una dialéctica que no tiene «solución posible» (como tampoco la hay en la «cuadratura del círculo»): ningún *diálogo* podrá conducir al consenso, a la armonía, a la paz moral o ética, salvo que las normas mismas sean modificadas. En ocasiones el diálogo es un instrumento que puede servir para formular los términos irreductibles de una situación de disenso o de discordia. Cuando las partes no están dispuestas a modificar sus normas, la opción *más ética* o la más prudente desde el punto de vista «moral», pudiera llegar a ser la de evitar el diálogo, la de mantener la incomunicación, al menos en todo aquello que tenga que ver con las normas en conflicto irreductible.

El reconocimiento de que los deberes que obligan a un sujeto, en un momento dado, no son siempre mutuamente compatibles es explícito, no sólo entre los moralistas antiguos y escolásticos sino también entre los axiólogos de nuestro siglo. Pero la formulación de la naturaleza de tales conflictos no es siempre la misma. Unas veces se explican los conflictos a partir de la oposición entre los deberes individuales y egoístas (*deberes para con uno mismo*) y los deberes sociales o altruistas (*deberes para con los demás*), pero sin que quede explicada la razón por la cual se da la posibilidad de este conflicto. Otras veces el conflicto entre deberes se fundamenta a partir de un conflicto entre valores, pero esta fundamentación es *ad hoc*, una petición de principio, como si se dijera: «hay conflicto de valores porque los deberes que ellos imponen están en conflicto.» Además, los conflictos entre los valores éticos y los morales, no son siempre conflictos entre los impulsos egoístas y los altruistas, por la sencilla razón de que los deberes éticos también pueden tener un sentido altruista. Una situación muy repetida en la última guerra mundial, llevada con frecuencia al teatro o a la novela, es la del soldado que, habiendo caído en una familia de país enemigo, es protegido por algún miembro de esta familia: los deberes morales (políticos, patrióticos) obligan a entregar al soldado; los deberes éticos obligan a protegerle.

Los conflictos entre las normas éticas y las normas morales explican algunas paradojas de la vida ordinaria, que fueron conocidas ya por los moralistas antiguos (Séneca, por ejemplo). ¿Por qué muchas veces el hombre justo suele tener muchas dificultades en su vida y no siempre es premiado por sus ciudadanos (a veces incluso es castigado) y por qué el hombre injusto suele tener éxito en su

vida personal o profesional? Es pura mitología recurrir a explicaciones teológicas: «Dios manda pruebas a los hombres precisamente para discriminar sus auténticas virtudes.» Sin embargo estas explicaciones mitológicas pueden tener un fundamento real: el de que en las «pruebas», en las «dificultades», es donde el «hombre justo», incluso el «héroe», tiene que demostrar efectivamente sus virtudes. «Hércules no hubiera sido Hércules sin el león con el que tuvo que luchar.» Ahora bien, la lucha que aquí nos interesa no es la lucha del atleta con el león, sino la lucha de quien mantiene su postura ética contra la moral dominante sin plegarse a ella, o recíprocamente. Se comprende, entonces, que quien mantiene su norma ética sin plegarse a las exigencias de la moral del grupo social o político que le envuelve, se encontrará con grandes dificultades y tendrá muchas probabilidades de recibir las sanciones del grupo. En cualquier caso, estas situaciones nos recuerdan que no cabe «justificar» la conducta ética por la esperanza de obtener, mediante ella, el éxito en los negocios o el premio de nuestros actos, porque las virtudes pueden llevar muchas veces al fracaso social o político.

La oposición tradicional de los dos sistemas más característicos de la filosofía griega, el sistema de la «moral epicúrea» (que interpretaremos como un sistema de ética) y el de la «moral estoica» (que interpretaremos como un sistema de moral política), podría, en gran parte, reconstruirse en términos de la oposición entre la ética (epicúreos) y la moral (estoicos). Desde este punto de vista habrá que decir que la oposición entre la ética epicúrea y la moral estoica no representa tanto (como pensó Kant) una oposición entre dos *concepciones* diversas del deber o de la virtud, sino una oposición entre dos momentos reales de la vida humana.

Por este motivo, la doctrina de la antinomia virtual entre la *ética* y la *moral* podrá utilizarse para interpretar situaciones o figuras muy características de la realidad histórica, por ejemplo, la figura del *héroe trágico*. Hay que decir que la antinomia entre ética y moral no es permanente y ubicua; no siempre hay conflicto entre ética y moral. Sin embargo, la antinomia virtual estaría «dispuesta a estallar», por decirlo así, en determinadas coyunturas. Una de ellas, aquella en la que aparece la figura del héroe trágico. Desde luego, es práctica común proceder al análisis de la figura del héroe trágico buscando determinar las fuerzas en conflicto irresoluble que confluyen en él. El héroe, por serlo, habría de asumir el conflicto de las fuerzas que en él convergen hasta el final. Un final que puede significar su muerte o su deshonra. Sin que la ascensión de su destino signifique que pueda serle imputable culpa alguna.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, la cuestión estriba en determinar cuáles puedan ser las fuerzas en «conflicto irresoluble» (si el conflicto tuviera solución, no podríamos hablar de tragedia heroica). La determinación puede ser ensayada, ya sea desde una perspectiva *emic*, la del propio héroe y su mundo, ya sea desde una perspectiva *etic* que, en nuestro caso, es la perspectiva del materialismo filosófico.

El *héroe clásico*, Edipo o Prometeo, se nos muestra *emic* (mitológicamente) como sometido al conflicto entre un destino ineluctable, al que han de someterse también los mismos dioses que contemplan al héroe, y la vida personal del protagonista que, sin embargo, soporta el destino, y lo sufre como una *pasión*. El *héroe moderno*, Segismundo por ejemplo, aunque haya nacido bajo un «hado funesto»,

se siente libre. Por ello, lejanos ya los mitos griegos, el conflicto deberá ser formulado de otro modo: unas veces en los términos de la metafísica cristiana, la de Bañez o Molina —la oposición entre el Dios omnipotente y omnisciente y la criatura que «parece casi un sueño» siendo libre—; otras veces en los términos de la metafísica naturalista —la oposición entre el orden necesario de la Naturaleza y el orden de la Libertad, tal como se formula en la tercera antinomia kantiana—; o también, en los términos de la metafísica existencial, muy vinculada, por cierto, a la metafísica cristiana, que opone la *esencia* a la *existencia finita*, el *Ser* a la *Nada*.

Las limitaciones de estos análisis metafísicos o mitológicos de la figura del héroe trágico, habría que derivarlas de la misma naturaleza de las Ideas que se utilizan para formular el conflicto (Dios/Criatura, Naturaleza/Libertad, Todo/Nada...). Son términos que, además, se sitúan en planos que son, por definición, absolutamente heterogéneos. No otra es la dificultad de comprender cómo puede formularse con estas ideas una antinomia real: *Contraria sunt circa eadem*. ¿Cómo podríamos llamar heroico —y no, más bien, patológico, o psiquiátrico— al conflicto creado por la «voluntad titánica» de un político empeñado en conseguir, para el bien de su pueblo, el *perpetuum mobile*, cuando esa voluntad se enfrenta con las «ominosas leyes de la Naturaleza» (o incluso con los grupos de oposición que, en nombre de esas ominosas leyes, consideran la ejecución del proyecto como un despilfarro económico intolerable)?

Las antinomias entre los imperativos *éticos* y los imperativos *morales* pueden constituir, en cambio, un marco racional para el análisis de la figura del héroe trágico. El héroe, envuelto por esa antinomia, se forma en la renuncia a los vanos intentos de reconciliación. Cuando la reconciliación se reconoce como posible, la figura del héroe desaparece: Cristo en la cruz deja de ser un héroe, en la medida en que cree saber que va a resucitar, que va a reconciliarse con el Padre (de hecho, nunca se apartó de él: el «conflicto» de Jesús y su padre es, teológicamente, mera apariencia). El héroe es el que asume los términos del conflicto irresoluble, el que toma un partido enfrentándose con el contrario heroicamente, es decir, aceptando las consecuencias trágicas de su oposición. Desde este punto de vista sería necesario distinguir el *héroe moral* —el que está dispuesto a sacrificar sus imperativos *éticos*— del *héroe trágico ético*. Entre las figuras de héroes españoles, Guzmán el Bueno podría ponerse como ejemplo de heroísmo *moral* (también como contraejemplo del «heroísmo ético», puesto que Guzmán el Bueno sacrifica ante el Estado los imperativos *éticos* para con su hijo); Don Quijote, liberando a los galeotes, sería en cambio un ejemplo de héroe *ético*, puesto que sacrifica las costumbres y las leyes a su imperativo ético para con los encadenados.

12. La antinomia ética y moral en sociedades primitivas.

Los deberes éticos y los deberes morales se manifiestan simultáneamente, pero su desarrollo, como hemos dicho, no tiene por qué ser armónico. Ni cabe suponer, por ejemplo, que las virtudes éticas fuesen las virtudes primarias y que, so-

bre ellas, fuesen superponiéndose virtudes morales (acaso para limitarlas o bloquearlas); porque las virtudes morales han de darse ya, según su concepto, desde el principio. El mito del «buen salvaje», lleno de virtudes éticas en su estado de naturaleza y corrompido por las costumbres (o normas morales) de la civilización es sólo un mito. El estado de naturaleza del hombre es un estado prehistórico; el buen salvaje es acaso el pitecántropo. En ese estado no cabe hablar (sino rudimentariamente, a lo sumo) ni de ética ni de moral. Numerosos casos de situaciones primitivas pueden proponerse, de hecho, como ejemplo de perversidad ética: «si queremos matar a un hombre —decían los melanesios dobuanos de la isla de Tewaera que estudió el doctor R. F. Fortune— nos damos nuestro momento, comenzamos por llamarle amigo.» Ceremonias instituidas como normas legítimas (morales), que son propias de la «identidad cultural» de muchos pueblos, son, sin embargo, de absoluta malignidad ética: cuando el dobuano quiere injuriar a alguien nunca lo hace públicamente; se muestra como amigo y acude a un hechicero que imita por anticipado la agonía del enemigo: se retuerce, chilla convulsivamente, o bien practica encantamientos verbales para producirle la enfermedad del cálao. La «elevación ética» de los buenos salvajes dobuanos queda patente en esta letanía del hechicero:

«cálao, morador de Siga-Siga / en la cúspide del árbol Iowana / corta, corta / desgarrar y abre / desde la nariz / desde las sienas / desde la garganta / desde la cadera / desde la raíz de la lengua / desde el ombligo... / desgarrar y abre...».

13. *Ética, moral y derecho.*

El conflicto permanente, actual o virtual, entre ética y moral se resuelve dentro del Estado (en tanto él mantiene integrados a grupos humanos heterogéneos con normas morales propias: familias, clases sociales, profesiones, bandas, iglesias...) a través del ordenamiento jurídico. La fuerza de obligar de las normas legales deriva del poder ejecutivo del Estado que, a su vez, es la esfera de la vida política.

Las relaciones entre «ética» y «política» suelen ser entendidas (por los partidos políticos socialdemócratas, de orientación «laica») desde coordenadas idealistas. Esto ocurre cuando desde premisas políticas «laicas» (es decir, que quieren mantenerse al margen de cualquier dogmática religiosa confesional; y no deja de ser pertinente observar aquí que la propia autodesignación de «laicas» sigue siendo tributaria de la visión religiosa del mundo que, desde las posiciones religiosas, denomina laicas a las que no lo son) se apela a la necesidad de un «comportamiento ético» de los ciudadanos, a fin de que el sistema democrático pueda subsistir. Pero la apelación al comportamiento ético de los ciudadanos se hace desde una perspectiva idealista, que es una mera secularización de la apelación que las confesiones religiosas hacen a la «conciencia del deber». La misma secularización que intentó llevar a cabo la moral kantiana y neokantiana, e incluso el llamado «marxismo ético» (el de Vorländer, por ejemplo). La apelación a la «conciencia ética» del deber, como «condición de posibilidad» para que los proyectos

políticos puedan llevarse a efecto, constituye también una coartada de los partidos en el gobierno para justificar sus fracasos, que atribuirán al «déficit» de comportamiento ético de los ciudadanos, incluidos los funcionarios y, a veces, los propios políticos. Decimos «a veces»; porque otras veces se supondrá que quienes tienen responsabilidades políticas, principalmente en el poder ejecutivo, podrían estar exentos de ciertas obligaciones éticas, si es verdad que la razón de ser del Estado, y de sus *arcana Imperii*, requieren, en ocasiones, un «trabajo sucio» más allá de la ética, «más allá del bien y del mal» ético; un trabajo sucio e ingrato que, por tanto, debiera ser compensado por el comportamiento según el *deber ser ético* de los ciudadanos ordinarios (como si los comportamientos éticos de los individuos pudiesen arreglar los problemas objetivos que se plantean en el terreno moral y político). Lo que con todo esto se nos viene a decir es lo siguiente: que la educación pública debe hacer lo posible para que los ciudadanos no sean corruptos, para que paguen sus impuestos al Estado, para que no roben en sus empresas, fingiéndose, por ejemplo, enfermos, o cometiendo actos de sabotaje o simplemente una actitud descuidada ante las máquinas, &c. En una palabra, la esperanza que tantos políticos ponen en la educación ética de los ciudadanos es sólo el trasunto «laico» de la esperanza que tradicionalmente, los teóricos de la política ponían en la educación religiosa del pueblo, a fin de hacer posible su «gobernabilidad». Pero esta esperanza no sólo estaba fundada en la fe, como ocurrió con los casos de San Agustín o de Santo Tomás. La esperanza en los efectos bienhechores de la educación religiosa también fue alimentada desde fuera de la fe religiosa: Platón consideró la educación religiosa como una «mentira política» necesaria para el gobierno de la República, y Napoleón expresó la naturaleza económica de esta «necesidad» con su célebre frase: «Un cura me ahorra cien gendarmes.»

Desde el punto de vista de los conceptos de ética, moral y derecho (al que reducimos la política de un «Estado de derecho») que venimos utilizando, resultará, desde luego, innegable que es imposible la vida política a espaldas de la vida ética de los ciudadanos, y este es el fundamento que puede tener la apelación, una y otra vez, a la necesidad de reforzar la «educación ética» de los ciudadanos a fin de hacer posible su convivencia política. Ahora bien, lo que, desde la política, suele entenderse por «educación ética» es, en realidad, el «moldeamiento moral» de los ciudadanos y, en el límite, la conminación legal a comportarse «éticamente», por ejemplo, pagando los impuestos, bajo la amenaza de penas legales, con lo cual, dicho sea de paso, las normas éticas se transforman en realidad en normas morales o en normas jurídicas. Desde la política, además, se encomienda a determinados funcionarios la misión de «educar éticamente» a la juventud en el marco de esta constante confusión entre deberes éticos y obligaciones morales o conveniencias políticas (se da por supuesto, por ejemplo, que la «conciencia ética pura» es la que nos inclina a pagar un impuesto sobre la renta; o que es la «conciencia ética pura» la que nos inclina a ser tolerantes y respetuosos, incluso con quienes profieren sin cesar necedades u opiniones gratuitas o erróneas). Pero la fuerza de obligar procede casi siempre de la norma legal coactiva, no de la norma ética, ni siquiera de la norma moral; como cuando alguien atiende a un herido para evitar

incurrir en delito penal. Las normas éticas son las que se refieren a la «preservación en el ser» del propio cuerpo y de los cuerpos de los demás; por ello es evidente que sin la ética, en su sentido más estricto, tampoco podría hablarse de moral ni de política; pero esto no autoriza a tratar de presentar como normas éticas lo que en realidad son normas morales o políticas. Es evidente que si creciese la minoría de ciudadanos que desatiende los «deberes éticos» (las virtudes de la firmeza) para su propio cuerpo (a causa de la drogadicción, o simplemente, del descuido de su salud en materia de alimentación, de enfermedades venéreas, &c.), la «salud pública» disminuiría y la economía, tanto como la moral, se resentirían hasta el punto de hacer inviable cualquier acción política.

Ahora bien, esto no autoriza a olvidar los conflictos regulares entre la ética y la moral. Puede darse el caso de que un trabajador, un funcionario o un desempleado, forzado por la necesidad, tenga que «robar» a su empresa, al Estado o al puesto de frutas del mercado, en nombre del deber ético de su propia subsistencia o de la de su familia (los moralistas cristianos reconocían esta situación bajo figuras como las de la «oculta compensación»); y, sin embargo, esta conducta ética del «ladrón» estará en contradicción frontal con las normas morales y jurídicas vigentes.

En general, habrá que tener en cuenta que la política (el Derecho) coordina no ya sólo la ética con la moral, sino también las diferentes morales de grupos, clases sociales, &c., constitutivas de una sociedad política. Por consiguiente habrá que tener en cuenta que la convivencia que la acción política busca hacer posible es siempre una convivencia de individuos y de grupos en conflicto. Es puro idealismo dar por supuesta la posibilidad de una convivencia armoniosa que hubiera de producirse automáticamente tan pronto como todos los ciudadanos «se comportasen éticamente», después de recibir una educación adecuada. Ni siquiera cabe decir, con sentido, que este ideal de convivencia armónica es la expresión de un *deber ser*, porque lo que es utópico, lejos de poder presentarse como un deber ser, siempre incumplido, habría que verlo como un simple producto de la falsa conciencia.

14. Necesidad del ejercicio del juicio ético y del juicio moral.

La dialéctica de la vida moral sugiere la necesidad de un ejercicio del *juicio moral*, de una utilización del *razonamiento moral* (porque no puede hablarse de una «conciencia intuitiva», espontánea, capaz de determinar infaliblemente y de modo súbito la justeza de una resolución ética o moral). El juicio ético o moral no es producto de un rapto místico; exige una reflexión o razonamiento tales que lo aproximan, a veces, al juicio geométrico. La prudencia ética o moral requiere cálculo, analogías, advertencia de las contradicciones, deliberación, consideración de consecuencias, apelación a principios; requiere «pensar». Un juicio ético o moral puede ser discutido siempre: el *dictado de mi conciencia*, si no se apoya en argumentos racionales, carece de todo significado moral o ético, aunque pueda

tener un claro significado psicológico o social. Sin duda, el debate sobre juicios éticos o morales no permite siempre llegar a conclusiones apodícticas y universales, como ocurre con los debates geométricos, pero permite llegar a conclusiones necesarias en algunos casos, los suficientes para quebrantar los principios del relativismo moral o ético.

Desde este punto de vista habrá que reconocer la conveniencia que, en principio, puede tener la educación ética de los ciudadanos y su presencia en los planes de estudio de la enseñanza pública, en los que tiene competencia el Estado. Lo que nos lleva a los intrincados problemas de las relaciones entre «ética» y «política».

Sobre el concepto de «Espacio Antropológico»

1. El concepto geométrico de «espacio» puede generalizarse.

La Idea de *espacio*, geométrica por antonomasia, puede utilizarse también en contextos no estrictamente geométricos. Aquello que destacamos, como componente genérico, en el concepto de los espacios geométricos (por ejemplo, los espacios prehilbertianos) es su condición de *totalidad* (heterológica) constituida por una multiplicidad de series de partes que pueden variar (= componerse entre sí) independientemente las unas de las otras (lo que supone que no están dadas siempre en función de las restantes series) pero que, sin embargo, están «engranadas» con ellas. Un punto aislado sólo puede entenderse como «espacio de cero dimensiones», con parecido alcance límite al que tiene el concepto de «distancia nula». La idea de espacio implica situaciones de pluralidad. El concepto de *articulación* (de partes o procesos) tiene que ver con ésta situación.

El número de las series articuladas corresponde al número de las dimensiones del espacio. Un espacio es, de éste modo, una *symploké*. Cada parte, al componerse con otras, no aparece siempre ligada a todas las demás –pero sin que esto quiera decir que pueda pensarse desvinculada de todas ellas. Los vectores (A_1, A_2, \dots, A_n) constituyen un espacio vectorial E si cabe componerlos de un modo aditivo $(A_k + A_q = A_p)$ y de un modo multiplicativo, formándose productos de cada uno de ellos con un escalar $(\lambda A_i = A_q)$. Los vectores independientes en este espacio son aquellos que no dependen en sus transformaciones de los otros (lo que se expresa mediante el criterio de considerar que no existe una función polinómica de los monomios formados por productos de cada vector por un escalar, igualable a cero). El número de vectores independientes nos determina las dimensiones de este espacio, cuya *base* está constituida por los vectores dados.

2. *Los «ejes» del espacio antropológico no son sus «fuentes». El «dialelo antropológico».*

Las realidades antropológicas (aquello que se denota con la expresión «el Hombre», expresión peligrosa si nos alejamos de su sentido denotativo, porque su forma gramatical sustantiva sugiere una unidad global *perfecta* capaz de eclipsar la heterogeneidad constitutiva e *infecta* del material que tal expresión cubre) pueden considerarse como si fuesen los puntos de un espacio multidimensional, en los términos arriba insinuados. Se trata de determinar cuáles puedan ser los ejes necesarios y suficientes coordinantes de este espacio. A partir de ellos, todos los «materiales antropológicos» habrían de poder situarse. Asimismo, desde estos ejes habrá de ser posible indicar la «dirección» hacia la cual los materiales por ellos coordinados generan relaciones que escapan del espacio antropológico, aun cuando hayan sido creadas a través de él, y resultan estar formando parte de otros espacios ontológicos, o los instauran.

Lo que no es lícito será tomar tales ejes como si fueran principios, axiomas o fuentes de las cuales dimanen los materiales o partes del espacio antropológico. Hay que suponer ya dados estos materiales, en una suerte de petición de principio («dialelo antropológico»). Sólo podemos disponernos a reconstruir el origen del hombre cuando tenemos en cuenta que está ya dado su final (relativo). Y si olvidásemos esto, fingiéndonos situados en una «quinta dimensión», desde la que presenciásemos lo que ocurrió *in illo tempore*, incurriríamos en ingenuidad culpable y acrítica. Una ingenuidad que nos llevaría a un puro reduccionismo, a creer que podemos construir «geoméricamente» al hombre a partir de rasgos aislados *analíticamente*. Pero el *progressus* sólo en dialéctica con un *regressus* incesante puede llevarse a efecto. Los ejes son, ellos mismos, parte del espacio. El material antropológico que suponemos dado asume la forma de una totalidad muy compleja de partes y procesos cada uno de los cuales puede tener sus líneas propias de desarrollo, no siempre «sincronizadas». Por ello es absurdo hablar del «origen del hombre», o del «momento de la hominización» (del «paso del Rubicón»). Cuando se habla así, y se habla así con mucha frecuencia, es porque se piensa en alguna *parte* o *rasgo* (el volumen craneal, el «salto a la reflexión», o la capacidad de utilizar bifaces) hipostasiándolo como si fuera el todo. Es una pura sinécdoque hablar de «Humanidad» en el momento en que encontramos, hace dos millones de años, un depósito de piedras preparadas o, hace cien mil años, huellas de una hoguera. Más bien presupondríamos que el material antropológico, en cuanto totalidad característica, sólo comienza a hacerse presente «hacia el final», pongámoslo en el magdaleniense, o en el neolítico, y esto sin perjuicio de la necesidad de perseguir durante milenios los antecedentes de cada uno de los hilos aislados que formarán la trama del campo antropológico. Por eso tampoco queremos decir que no tenga sentido en absoluto hablar de una «línea divisoria» entre los homínidos y «el hombre». Habría más bien que hablar de «diversas líneas divisorias». Pero lo que éstas dividen sería más bien los cierres categoriales de complejos cursos de procesos en desarrollo, de partes que han venido actuando según líneas

propias, pero que, al alcanzar un cierto grado crítico de complejidad, en su confluencia mutua, han dado lugar a un espacio nuevo.

Ocurre así que la cuestión en torno al «origen del hombre» contiene, simultáneamente, la cuestión en torno a la *esencia* del hombre, a su clasificación. Y estas cuestiones se abren camino, dialécticamente, en dos sentidos opuestos —analítico y sintético— aunque necesariamente vinculados. Porque la perspectiva analítica es imprescindible, no sólo como perspectiva previa a la formación de las síntesis, sino como perspectiva que ha de renovarse constantemente a partir de síntesis parciales, a efectos de alcanzar síntesis ulteriores de escala más alta. El camino analítico (atomístico) tiende a destacar alguna determinación particular y precisa del material antropológico (tanto en el plano que llamaremos ϕ -físico, morfológico: los 1.500 cm³ de capacidad craneana, el bipedismo; como en el plano que llamaremos π -cultural y eminentemente espiritual: la talla de la piedra o la utilización del fuego) como criterio de hominización y como definición del hombre.

La metodología analítica se apoya principalmente en la determinación de *semejanzas* significativas: puesto que los 1.500 cm³ o el bipedismo nos asemejan a los pitecántropos, habrá que reconocer a éstos su calidad humana. Pero la semejanza no es criterio suficiente para la construcción de una idea filosófica, porque las semejanzas pueden ser perseguidas regresivamente hasta los lemures o los reptiles, pongamos por caso. Es cierto que los criterios analíticos suelen ir acompañados de una hipótesis genética constructiva: la hipótesis de la posibilidad de utilizar el rasgo de semejanza destacado como diferencia generadora de lo humano (a partir del bipedismo o de la invención del fuego, reconstruir el resto de la cultura: «el fuego hizo al hombre»). Pero esta hipótesis es absurda. Sólo podemos reconstruir al hombre, *ordo cognoscendi*, partiendo de rasgos parciales que sean a la vez terminales, finales (por ejemplo, la música sinfónica) pero no a partir de rasgos parciales iniciales, originarios. La razón que daríamos es ésta: que las nuevas categorías antropológicas no se construyen a partir de semejanzas parciales, y no porque éstas puedan ser marginadas, sino porque no pueden tratarse aisladas (o, lo que es lo mismo, yuxtapuestas). No es una semejanza originaria, sino un conjunto heterogéneo de semejanzas de especies distintas, en tanto que *confluyen* según un orden de construcción peculiar, aquello que puede aproximarnos a la reconstrucción de una nueva categoría a partir de otras dadas. Y porque esa confluencia de semejanza no puede deducirse de cada semejanza parcial, es por lo que el método analítico, aun siendo necesario, es insuficiente. El sentido global (holístico) del camino para reconstruir la categoría antropológica se encuentra en la convergencia de semejanzas de especies distintas (la piedra tallada, más el fuego, más la aguja de coser solutrense, &c.), cada una de las cuales, por sí sola, carecería de todo significado antropológico (la capacidad de emitir sonidos modulados sólo cobra su significado *supuesto* ya dado el lenguaje fonético *articulado*). Según esto, el núcleo *infecto* de lo que llamaremos «Hombre» comenzará a reconocerse muy tardíamente, cuando la acumulación de rasgos parciales haya podido dar lugar a un *torbellino* cuyas partes comienzan a cerrarse y a realimentarse de un modo característico. Y de ahí la sorpresa permanente que recibimos en el Mu-

seo, cuando observamos un hacha musteriense: diríamos que no consiste la sorpresa tanto en encontrarnos allí ya con el hombre, cuanto en encontrarnos con un rasgo humano y antecedente del hombre, sin que sea aún hombre el sujeto que lo soporta. Es así contradictoria formalmente la expresión: «el hombre descubrió el fuego», porque si el fuego, juntamente con el hacha o el lenguaje articulado, «inventó al hombre», no podrá decirse que el hombre inventó el fuego o el lenguaje, puesto que no existía, por hipótesis, el sujeto agente. (Decir que el inventor fue el «hombre primitivo» es aumentar todavía más la confusión, puesto que, en ese contexto, «primitivo» quiere decir *lo que aún no es hombre*: «hombre primitivo» es el «hombre no hombre». Y, sin embargo, con esta falta absoluta de rigor filosófico, se procede ordinariamente por parte de los paleontólogos o biólogos más conspicuos).

3. *Razón de la necesidad de introducir un espacio antropológico.*

La Idea de un espacio antropológico supone dado un *material* y un conjunto de tesis en torno a las relaciones de este material con el resto de la realidad. No es lícito reducir la idea de un espacio antropológico a algo así como a una exposición de ciertas evidencias empíricas, positivas. Sin duda, la idea de un espacio antropológico presupone la tesis de que el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antropológicas. No consideraremos ahora cuáles sean ellas, pero tampoco es posible disociar la cuestión de la *existencia* de esas realidades de la cuestión de su *contenido*.

La determinación de estos contenidos está en función de las diferentes concepciones que las sociedades humanas se forjan sobre el mapa del universo. Los gnósticos (Valentín, Basílides...), para situar al hombre en el universo, creían necesario apelar a un espacio de múltiples dimensiones, en donde aparecieran, como «ejes» del mismo, *diádas, tétradas, ogdóadas, &c.* constitutivas de un *Pleroma* desde el cual podrían darse las «coordenadas» del hombre histórico. Los cristianos también necesitaban comenzar por definir (en ejercicio al menos) un espacio multidimensional, en el que figuraban las tres personas divinas, los diferentes coros angélicos (querubines, serafines... arcángeles, ángeles), los minerales, las plantas y los animales, a fin de situar en ese espacio al hombre como la «obra del último día». Los filósofos de la tradición helénica han tendido siempre a definir el espacio antropológico del modo más sobrio, como si huyesen de «multiplicar los entes sin necesidad». «La divinidad, el mundo y el hombre mismo»: éstos son los contenidos de las coordenadas que la filosofía metafísica tradicional ha utilizado persistentemente, desde Aristóteles hasta Francisco Bacon, en su teoría de las tres sustancias, que están a la base de las tres grandes divisiones de su filosofía: *de Numine, de Natura, de Homine*. Pero desde una perspectiva naturalista no es posible aceptar, sin más, estas coordenadas (salvo en un nivel estrictamente *fenomenológico*, «émico»). Sin duda, la idea de un espacio antropológico presupone la tesis de que el hombre sólo existe en el contexto de otras entidades no antro-

pológicas, la tesis según la cual el hombre no es un absoluto, no está aislado en el mundo, sino que está «rodeado», envuelto, por otras realidades no antropológicas (las plantas, los animales, las piedras, los astros). Pero ésta no es una proposición meramente empírica y trivial, salvo para quien, con una mente trivial, no advierta la petición de principio que contiene. El alcance de esta tesis depende de la determinación de los contenidos implicados en esa «realidad no antropológica» y por eso aquel alcance sólo puede medirse cuando se tiene en cuenta que la tesis es la negación (o antítesis) de toda concepción antropologista, de toda concepción que, de un modo más o menos coherente y radical, interpreta, explícita o implícitamente, al hombre como un ser incondicionado, es decir, como una realidad envolvente de cualquier otra a la cual *commensura* (Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas») o incluso *pone*, en el sentido del idealismo absoluto (Fichte: «el mundo es el no-yo, una posición del yo»). Ahora bien, suponemos que, no sólo la tesis de Protágoras, pero ni siquiera la de Fichte, son gratuitas, extravagancias que puedan ser pasadas por alto, como pensará, sin duda, cualquier mente realista roma. El idealismo absoluto de Fichte podrá ser considerado, en efecto, como la plena conciencia atea que de sí misma alcanza dialécticamente la concepción cristiana, la concepción del yo divino creador del mundo, casi una nada cuando se considera al margen de la divina acción conservadora. Por consiguiente, nuestra tesis –aquella que hemos considerado como presupuesto de la idea de un espacio antropológico– constituye, a la vez, la antítesis del idealismo y es así una tesis materialista. Con esto queremos indicar que no se alcanzaría toda su profundidad filosófica si se la considerase como tesis meramente empírica, positiva, porque entonces su realismo se reduciría a una simple evidencia espacial (que nuestro cuerpo está envuelto por la atmósfera, por otros cuerpos). Decir que el hombre no es un absoluto, es negar el idealismo pero no es negar los fundamentos del idealismo y, en particular, las virtualidades inmanentes de las realidades antropológicas cuando se consideran en el contexto de sus relaciones mutuas, de las «relaciones del hombre consigo mismo» en tanto delimitan un círculo mágico del cual no es posible escapar sin apelar a la dialéctica del *argumento ontológico*, cuya fuerza –creemos– sólo puede hacerse presente a través de la «víva zoológica».

El hombre, una vez constituido, se relaciona, según esto, en primer lugar, consigo mismo. No queremos entender esta relación como una relación reflexiva pura. Sólo desde la perspectiva del absolutismo antropológico esta relación habría de tener la forma de una reflexividad originaria, que sólo podría ser, por tanto, vacía y utópica (la vaciedad límite del *noesis noeseos* aristotélico). Cuando, de entrada, sobrentendemos «hombre» como una denotación de realidades múltiples y heterogéneas (los individuos egipcios o los celtas, las instituciones chinas o las escitas), entonces la «relación del hombre consigo mismo» no nos remite a una reflexividad originaria, sino simplemente a un contexto de relaciones peculiares, a un orden de relaciones relativamente autónomo cuanto a las figuras que en él puedan dibujarse, figuras que supondremos agrupadas alrededor de un primer eje antropológico. La autonomía de este orden de relaciones tiene carácter esencial

(estructural, formal), no existencial o causal: ningún orden de relaciones puede existir en este eje, aislado de los demás. Pero, sin perjuicio de ello, reconocemos la autonomía de estas relaciones. Tampoco un organismo dotado de temperatura autorregulada puede subsistir al margen del medio, que es fuente de su calor, a través de los alimentos; pero esta «sinexión térmica» del organismo y su medio no excluye la autonomía térmica, la autorregulación animal de la temperatura. Este primer orden de relaciones que estamos delimitando no se nos da tampoco como un concepto «descriptivo». Se trata de un concepto dialéctico (en este caso, la dialéctica de la existencia y de la esencia, de la causa y de la estructura). ¿Cómo designar a éste primer orden o contexto de relaciones en cuanto concepto precisamente dialéctico-abstracto?

Las designaciones tomadas de la denominación de los términos («relaciones humanas» o «sociales» o «interespecíficas») contienen un germen de falsedad, porque nos conducen a un concepto pensado como si fuese meramente positivo, empírico («relaciones entre los individuos humanos» por ejemplo) o parcial (¿por qué llamar relaciones humanas a estas relaciones? ¿acaso no son también humanas las relaciones que reconocemos en otros órdenes?). Precisamente con el intento de neutralizar la tendencia a la reducción del concepto, a su conversión en un concepto descriptivo meramente positivo, recurriremos a un rodeo, a un artificio: tomar la denominación de un diagrama en el que los términos de la relación se representen por los puntos de una circunferencia (con la ventaja de que aquí sólo consideraremos una parte, digamos insignificante, de sus infinitos puntos: 140.000 millones de puntos, correspondientes a los individuos humanos que, según estimaciones, han existido desde la época del Paleolítico superior hasta la fecha) y sus relaciones por los arcos de la circunferencia que unen tales puntos. Y, así, denominaremos a este orden de relaciones por medio de la expresión «orden de las relaciones *circulares*».

4. *Fundamentación de un espacio antropológico tridimensional coordinado por tres ejes: circular, radial y angular.*

Desde nuestra perspectiva materialista (en el sentido arriba sugerido), las relaciones circulares no son las únicas relaciones del espacio antropológico. Diríamos: este espacio no es el espacio unidimensional, lineal, del idealismo absoluto de Fichte. Las realidades antropológicas dicen también relaciones constitutivas, transcendentales a otros términos no antropológicos, tales como los entes de la llamada «Naturaleza» (la tierra, el agua, el aire y el fuego), considerados ante todo, desde luego, como entes físicos o biológicos, es decir, como entes desprovistos de todo género de inteligencia (aunque tengan estructura, organización, e incluso, al menos desde un punto de vista descriptivo, teleología). Si representamos a estos entes (N_1, N_2, \dots, N_k) por los puntos de otro círculo interior (o exterior) al que acabamos de asociar al primer contexto, las relaciones antropológicas que ahora estamos designando se representarán por medio de flechas que ligan los puntos

de ambas circunferencias: les llamaremos, por esto, relaciones *radiales*. Nos permitimos, desde luego, advertir que lo que pretendemos no es llevar a cabo un mero cambio terminológico, como pudiera pensar algún lector simplista. El concepto de «relaciones radiales» no designa meramente a esas relaciones «del hombre con la Naturaleza» a que nos hemos referido, puesto que pretende romper esas relaciones en su estructura dialéctica, insertándolas en otros contextos pertinentes (φ , π), a los cuales más adelante tendremos que aludir.

Las relaciones *radiales*, junto con las relaciones *circulares*, definen ya un espacio antropológico bidimensional de cuño materialista. Toda una tradición materialista presupone (al menos implícitamente), que este espacio bidimensional es necesario y suficiente para comprender las realidades antropológicas. Porque ahora nada existe fuera de los hombres y de las cosas naturales: no existen los dioses, y todo lo que no es humano —una vez barridos *los antropomorfismos* ilusorios— es físico, *res extensa* cartesiana. El materialismo histórico (y el determinismo cultural) induce a una antropología bidimensional, muy útil, sin duda, pero que acaso debiera ser considerada aún como demasiado adherida al antropologismo idealista (Copérmico, como nos recuerda Max Scheler, no suprimió la creciente *exaltación* griega y judeocristiana del hombre a su posición de centro metafísico del Universo; porque, como enseñó Hegel, la Tierra, en cuanto sede del hombre, no por dejar de ser el centro astronómico, ha dejado de ser el centro metafísico de la realidad).

Nosotros no consideramos legítimo reducir el espacio antropológico a la condición de un espacio bidimensional, plano. Y ello no solamente en virtud de las propias exigencias del material antropológico sino también en virtud de requerimientos, por así decir, gnoseológicos (un espacio con dos ejes hace imposible componer las figuras de un eje con independencia constructiva del otro; pero, en cambio, un espacio de tres ejes permite construir figuras bidimensionales abstrauyendo alternativamente el tercer eje). La tradición metafísica aristotélica —y, por supuesto, cristiana— había utilizado, de hecho, un espacio tridimensional. Tenía siempre presente (en Ontología, en Moral) la consideración de los tres órdenes de relaciones antes citadas en las cuales el hombre estaría siempre inserto, a saber: las relaciones del hombre para consigo mismo, las relaciones del hombre con la Naturaleza y las relaciones del hombre para con Dios (o los dioses). Es interesante constatar que esta teoría de los tres ejes subsiste plenamente en muchos antropólogos positivos, si no referida a un espacio ontológico, sí al menos referida al espacio fenomenológico (*émico*), en el momento de afrontar la descripción de las culturas humanas.

Del hecho de adoptar, contra esta tradición, una perspectiva materialista (que niega los dioses como entidades inmateriales o por lo menos, en el caso de los epícúreos, los reduce a la condición de entidades ociosas) ¿cabe inferir que es preciso reducir el espacio tridimensional a las proporciones de un espacio plano? Creemos que en modo alguno. Sólo será preciso cambiar los términos del tercer contexto. No serán los dioses quienes lo constituyan.

Pero ¿acaso no es preciso reconocer que los hombres se relacionan de un modo *específico* (=irreductible al orden de las relaciones *circulares* y al de las *ra-*

diales) con otras entidades que no son hombres, sin duda, pero que tampoco son cosas naturales, en el sentido anteriormente mencionado? Entes ante los cuales los hombres se comportan, sin embargo, según relaciones de temor o de amistad, y según un comportamiento no imaginario (puramente fenomenológico), sino real, ontológicamente fundado (lo que no excluye la posibilidad del error, la posibilidad de interpretar las cosas o los otros hombres como si fueran eventualmente entes de este tercer tipo). Estos entes a los cuales nos estamos refiriendo no serán divinos, pero sí podrán ser *numinosos*. Los consideraremos *númenes*, inteligencias y voluntades, realmente existentes, ante los cuales los hombres adoptan una conducta «política» de adulación, de engaño, de lucha, de odio o de amistad. Desde hace muchos siglos los hombres se han representado la realidad de estos *númenes* en la forma de *démenes*, es decir, de organismos corpóreos (no espíritus puros, ángeles cristianos), dotados de inteligencia y voluntad, que acechan a los hombres, los vigilan, los defienden, los envidian o los desprecian. En nuestros días estos *démenes* del helenismo se presentan bajo la forma de «extraterrestres». Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la demonología helenística ha renacido en nuestra época de los viajes interplanetarios en la misma medida en que se alejan los ángeles y los dioses cristianos. Pero no, en modo alguno (como pensará el teólogo cristiano) porque constituyan el sustitutivo de aquellos dioses, sino más bien porque vuelven a abrirse camino, emprendido desde una tradición milenaria, una vez que desaparece el bloqueo que el antropocentrismo cristiano (en su «lucha contra los ángeles») les hubo impuesto. Ahora bien: desde un punto de vista materialista creemos que no es posible negar *a priori* (como *quaestio iuris*) la posibilidad de los *démenes*, de los *extraterrestres*, como es posible negársela a los dioses: sí se trata de una cuestión de hecho (*quaestio facti*). Pero es un hecho que, por probable que aparezca para muchos hombres de nuestros días (los principales Estados dedican importantes porciones de sus presupuestos a la escucha de los mensajes espaciales de signo demónico) no sería suficiente para edificar el concepto de un tercer contexto o eje antropológico dotado del mismo grado de realidad que los anteriores (el *circular* y el *radial*).

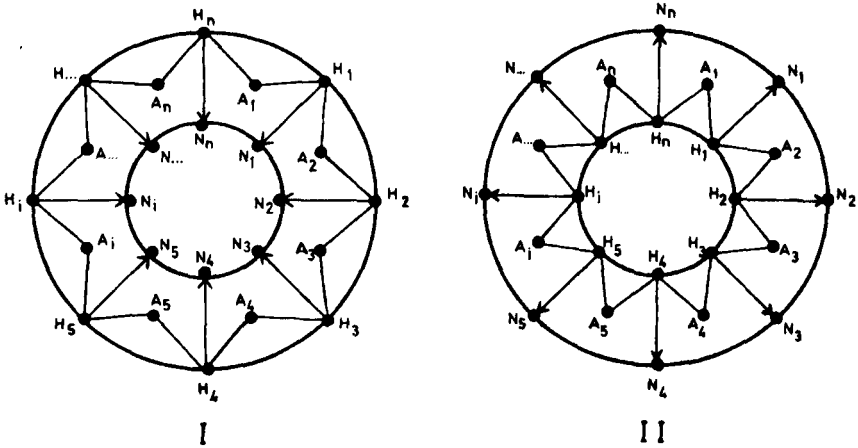
Pero es preciso contar con otros *hechos* que, nos parece, se ajustan puntualmente a la misma forma de lo *numinoso*. Es preciso reconocer que los *númenes* existen, desde luego, como términos de relaciones específicas antropológicas, y que estos *númenes* pueden ser identificados con los animales, al menos con ciertos animales *teriomorfos*. Solamente desde una tradición cristiana que terminó por despojar a los animales de todo tipo de *numinosidad* (la tradición que culminó en la tesis del automatismo de las bestias de Gómez Pereira y los cartesianos, de la reducción de los animales a la condición de simples determinaciones de la *res extensa*, a puntos del *eje radial*) puede dudarse que los animales constituyan una clase de términos constitutivos de un orden específico de relaciones. Ahora bien: la realidad de los animales, en este sentido, nos permite tratar como una unidad la clase constituida por la suma lógica de la clase de los animales y la de los *démenes*, digamos, la clase $\{a \cup d\}$. Porque aunque la clase *d* sea considerada como la clase vacía ($d = \emptyset$), la clase $\{a \cup d\}$ ya no será vacía. Esto nos permitirá introducir las relaciones con lo *numi-*

noso (las relaciones religiosas) como relaciones irreductibles al género de las relaciones *circulares* (el antropologismo de Feuerbach: «el hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza») o a las relaciones *radiales* (el entendimiento de la religión como una metafísica o como una concepción del mundo); nos permitirá edificar una filosofía materialista de la religión que sea algo más que mera fenomenología o psicología de la percepción (la religión como «alucinación», como «proyección» de deseos, &c.); nos permitiría reconocer a la religión con una dimensión *verdadera* de los hombres, siempre que fuera posible sostener la tesis de la religión como brotando originariamente de la *religación* con los animales, de lo que podríamos llamar «religión natural». Esta tesis ha sido fenomenológicamente reconocida por los defensores de las teorías totemistas de la religión, pero éste reconocimiento se ha mantenido en el plano fenomenológico y empírico (lo que defendió Frazer, por ejemplo, en un momento de su pensamiento, no fue que la veneración de los animales constituyese una *dimensión* humana, sino más bien una reacción primitiva que *de hecho* podía registrarse en la conciencia falsa de muchos primitivos). Otras veces, los etnólogos han reconocido ampliamente la naturaleza religiosa del trato de los hombres primitivos con los animales, pero entendiendo esta relación en el marco de una relación más general con la divinidad («y sólo tratando de apreciar en mucho más de lo corriente las posibilidades de comunicación entre el hombre y el animal, podemos esperar penetrar con comprensión hasta aquellas plasmaciones culturales extrañas que llevaron al hombre de una época primitiva muy remota a relacionar inclusive la vivencia de lo divino preponderantemente con el animal» nos dice Jensen). El sentido de nuestra tesis teleológica es otro, a saber, el de la concepción de la *religación* como una relación originaria práctica («política», no metafísica) con ciertos animales (por ejemplo, con el «Señor de los animales», que puede ser un reno gigante, el oso de la cueva musteriense de Drachenloch, o el oso de los *ainos*). Los dioses no estarían, según esto, hechos a imagen y semejanza de los hombres, sino también hechos a imagen y semejanza de los animales numinosos; por lo que toda Teología sería en el fondo Etología, así como, recíprocamente, en la sabiduría del etólogo sería posible encontrar con frecuencia la sabiduría del teólogo natural (la descripción de la *fidelidad* del perro que nos ofrece Lorenz pertenece, curiosamente, al lenguaje religioso). La impiedad moderna habría que situarla no tanto en las obras de los ilustrados del siglo XVIII cuanto en Gómez Pereira, o en Descartes, cuando enseñaban que los animales sólo son máquinas. (Estas ideas están expuestas sistemáticamente en nuestro libro *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, 2ª edición, Pentalfa, Oviedo 1996.)

Si representamos a estos *términos numinosos* por puntos intercalados entre los dos círculos que antes hemos introducido, las relaciones de este nuevo orden adoptarían, en el diagrama, una disposición *angular*. Con ella, quedará nuestro *espacio antropológico* coordinado por estos tres ejes:

- (I) el eje Circular
- (II) el eje Angular, y
- (III) el eje Radial.

Por supuesto, nuestro diagrama no es un ideograma: de lo contrario cabría confundir las relaciones circulares asociadas al círculo exterior con las posiciones de quienes entienden que los hombres «envuelven» a la Naturaleza (el idealismo de Fichte o la «constitución trascendental» de Husserl); y si, para evitar esta consecuencia, permutásemos los círculos (asignando el círculo exterior a los objetos naturales) peligraríamos hacia la interpretación del círculo exterior como un mundo natural envolvente (el *Umwelt* en su sentido ecológico). En rigor, las dos disposiciones posibles del diagrama se neutralizan mutuamente e incluso podríamos coordinar esta posibilidad de permutación con el dualismo dialéctico contenido en el pensamiento 265 de Pascal: «En cuanto cuerpo, el espacio me absorbe como a un punto; en cuanto conciencia lo absorbo yo a él.»



La razón por la cual consideramos estructurado el espacio antropológico por estos tres ejes no es tanto empírica cuanto, por decirlo así, lógica. Es decir, el número ternario de los ejes del espacio antropológico no es el resultado de un inventario o enumeración descriptiva de los diversos tipos de entidades que pueblan este espacio, sino el resultado de una construcción lógica, una vez supuesto que, por motivos gnoseológicos, el número de ejes debe ser finito (un número infinito, o simplemente inmenso, carecería de significado operatorio). En efecto, partiendo del eje circular, como eje que indefectiblemente debe estar dado en todo espacio antropológico (puesto que incorpora todo tipo de relaciones que se constituyen en la inmanencia de lo humano, de las relaciones de «lo humano» –vasijas, ceremonias, ciudades– con «lo humano», o, más en particular, de las relaciones de los hombres con los mismos hombres), toda concepción materialista (que reconoce las realidades exteriores y distintas del hombre, que en vano puede intentar reducir el «idealismo antropológico») deberá contar con las relaciones que los hombres mantienen con entidades que no son humanas (como relaciones reales), incluso con entidades que son dadas como enteramente impersonales, desprovistas de sensibili-



Esta composición ilustra la teoría tridimensional del espacio antropológico que se expone en este libro. Los materiales antropológicos (aquellos que constituyen los campos de las diferentes categorías antropológicas) no podrían quedar coordinados por sólo dos contextos de relaciones (el contexto de las relaciones hombre/naturaleza y el contexto de las relaciones hombre/hombre) como pretenden las antropologías naturalistas, e incluso, en gran medida el materialismo histórico clásico. Sería preciso introducir un tercer contexto o dimensión. En realidad, la antropología metafísica operaba ya en un espacio tridimensional, agregando a los dos contextos anteriores el constituido por las nociones hombre/Dios. Pero este espacio no es compatible con una antropología materialista. El tercer eje es aquí interpretado como conteniendo las relaciones entre el hombre y los animales y, en general, los **númenes** que, no siendo divinos, tampoco son humanos. Se supone que las relaciones de este eje son irreducibles a las relaciones contenidas en los otros dos contextos.

En cualquier caso, estos dos diferentes contextos de relaciones que pretenden coordinar el material antropológico han de entenderse de un modo más abstracto del que sugiere su exposición anterior, demasiado adherida a las determinaciones orgánicas. Las relaciones geométricas dadas en un diagrama como el presente, pueden sugerir mejor esta perspectiva abstracta. Hablamos así de **relaciones circulares** (que en la figura se representan por escenas en las que participan diversos individuos humanos, utilizando instrumentos culturales) de **relaciones radiales** (escenas en las que hombres se enfrentan con la naturaleza) y de **relaciones angulares** (figuradas por situaciones en las que hombres se relacionan con animales, en tanto éstos conservan algún sentido numinoso). La dialéctica de estos tres contextos del espacio antropológico puede hacerse consistir en esto: que las relaciones dadas en cada uno de ellos se anudan por el intermedio de los demás, a la vez que logran, en determinadas circunstancias, mantener una cierta autonomía.

dad, de entendimiento, de voluntad, de deseo, &c.; sin perjuicio de lo cual estas relaciones pueden llegar a ser constitutivas de la propia realidad humana. Pues no sólo es constitutiva de la realidad humana la relación de sus individuos a sus antepasados (una relación «circular»), sino que también es constitutiva de esta realidad humana la relación de los hombres con la Tierra, hasta el punto de que muchas hipótesis clásicas, que no han tenido en cuenta estas conexiones, como la hipótesis del «hombre volante» de Avicena, deberían considerarse como simples mitos metafísicos o, a lo sumo, como «contramodelos» abstractos. Englobaremos al conjunto de estas relaciones entre los hombres y las cosas no humanas e impersonales bajo la rúbrica de *relaciones radiales*. Hay buenas razones para pensar que estos dos ejes, en tanto se conceptúan como complementarios (A, A), agotan la totalidad del espacio o universo del discurso antropológico. El fondo de las concepciones metafísicas que suelen llamarse *dualistas* acaso tiene que ver con esa estructura lógica, si el dualismo metafísico no se hace consistir tanto en la concepción «química» (metaquímica) del hombre como constituido por dos sustancias, cuerpo y espíritu (*res extensa* y *res cogitans* cartesianas), cuanto en la concepción de la realidad cósmica como una totalidad repartida en dos mitades, una extensa, corpórea, impersonal y otra espiritual, inextensa, personal. Pero de tal suerte, que el mundo en torno al hombre caiga todo él del lado de la *res extensa* y sólo el hombre caiga también (o acaso exclusivamente) del lado de la *res cogitans*. Es cierto que Descartes todavía considera a Dios como elemento de la clase de las «cosas cogitantes», pero también es cierto que en el desarrollo de las ideas modernas, la crítica a la Teología irá, si no ya negando a Dios en absoluto, sí identificándolo con el hombre, es decir, reduciendo el género de la *res cogitans* a una sola especie, la humana. Tal es la expresión más refinada del dualismo metafísico, la que formula Hegel en su oposición entre la *Naturaleza* y el *Espíritu*, y la que se abre camino, en la Antropología dominante de los siglos XIX y XX, mediante la distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias culturales*.

Una antropología que podría definirse por su voluntad de atenerse a un espacio antropológico bidimensional, «plano». Este dualismo enmarca concepciones antropológicas tan influyentes como las de Cassirer, Scheler, o la de N. Hartmann (un dualismo no antropocéntrico, es cierto, como lo era aún el de Hegel, el dualismo de la Persona soberana y el Mundo mecánico que la soporta). Cuando Gehlen, en las páginas introductorias a su tratado *El Hombre*, quiere poner una barrera definitiva a los intentos de concebir al Hombre desde Dios, pero también a los intentos de concebir al Hombre desde la *Naturaleza*, postulando la necesidad de plantear los problemas del Hombre desde el Hombre, está pidiendo (para decirlo en nuestros términos) la necesidad de reducir el espacio antropológico a una sola dimensión, la que contiene el eje circular, la necesidad de considerar al espacio antropológico como espacio unidimensional, lineal. Pero, sin embargo, en tanto no quiere incurrir en idealismo antropológico, ha de estar presuponiendo un dualismo metafísico similar al de N. Hartmann o, incluso, al de Max Scheler. Ahora bien, las consecuencias de este dualismo son de la mayor importancia filosófica. Porque tratar al Hombre como si fuera el único representante de la *res cogitans* es tanto

como asignarle una posición en el Universo tal, que, por su megalomanía (incluso cuando esta sea negativa, el hombre como la Nada: *contraria sunt circa eadem*), distorsionará todas sus relaciones efectivas, atribuyéndole prerrogativas gratuitas y confiriéndole una situación de *sublime soledad* sin contenido alguno. Este cartesianismo «plano», soporte verdadero del idealismo antropocéntrico posterior, llegará a intercalarse en el proceso mismo del materialismo, incluso en el pensamiento de Marx. En escrito de 10 de junio de 1853, publicado en el *New York Daily Tribune* de 25 de junio dice: «No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades [indostánicas] estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerle soberano de dichas circunstancias, que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, el soberano de la naturaleza, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*.» Desde la perspectiva de este dualismo cósmico, la religión sólo podrá entenderse filosóficamente en la perspectiva del antropologismo transcendental, puesto que a ella terminará reduciéndose toda concepción de la religión como religación con la Naturaleza impersonal, infinita. Ahora bien, entre las relaciones *circulares* (inmanentes, que se sostienen en el contexto de lo humano personal ante lo humano personal) y las relaciones *radiales* (de los hombres con las entidades definidas como no humanas y además impersonales) es necesario reconocer el concepto de otro tercer tipo de relaciones que son, por así decirlo, intermedias: las relaciones de los hombres con entidades que no son humanas (por ello estas relaciones no son circulares), sin que tampoco sean impersonales (relaciones radiales), puesto que son relaciones que los hombres mantienen con otras entidades semejantes a los hombres en cuanto a «voluntad» o deseo, en cuanto a inteligencia o percepción, en cuanto incluyen conductas lingüísticas.

5. *Los términos situados en uno solo de los ejes no son existencialmente separables de los términos situados en otros ejes, sino sólo esencialmente.*

Las relaciones entre los términos dados en cada uno de estos tres órdenes tiene lugar por el intermedio de terceros. Pero ello no estorba, como hemos dicho, a la posibilidad de la autonomía esencial de las relaciones de cada orden. Las relaciones de intercambio económico, la figura de la mercancía, por ejemplo, parece una relación circular (social): Robinsón no intercambia mercancías. Estas relaciones económicas no podrían subsistir, desde luego, sin la mediación de las entidades físicas (radiales). Pero la complejización de las relaciones de trueque darán lugar a cursos confluyentes dotados de un ritmo propio, independiente en el sentido, solamente, de que este ritmo es compatible con diferentes mediaciones físicas, incompatibles entre sí (no en el sentido de que sea independiente de todas ellas). Las relaciones de los hombres con las cosas del mundo tampoco son, en general, independientes

de los animales y no en el sentido material, según el cual, los animales (como partes de nuestro mundo natural, como comestibles) nos ayudan a subsistir, sino en un sentido formal. El mundo del hombre no es solamente su *habitat*, algo así como la jaula es el «mundo» de la rata que está encerrada en ella. El mundo no es la jaula del hombre, salvo para quien crea que el espíritu puede escapar a un *trasmundo*. El mundo no es una jaula o una prisión: esto es pura metáfora pitagórica o cristiana. Porque mientras el concepto de «jaula» o de «prisión» incluye esencialmente la nota de «recinto con límites» (como también lo incluyen los conceptos de «casa» o «morada»), el mundo del hombre no tiene límites: es ilimitado, aunque sea finito (y por eso también es metafísica pura hablar del mundo como la «morada del hombre»). Pero a la ilimitación constitutiva de nuestro concepto de *Mundo* sólo podríamos haber llegado en el proceso dialéctico de la confrontación con los animales, con el *Umwelt* de ellos, en cuanto envuelto por nosotros.

El mecanismo general de segregación de un orden (en su caso, de un suborden) de relaciones, dado en un eje, lo entendemos no como una segregación *existencial* (lo que equivaldría a una hipostatización) sino en el sentido de una segregación *esencial*. Es decir, como instauración de figuras que dependen de otras figuras del mismo eje y que, si son independientes de las figuras de otro eje, ello sólo es debido a que son compatibles con una diversidad alternativa de tales figuras. Es el mismo mecanismo por el cual las figuras geométricas derivadas de la revolución de un triángulo rectángulo sobre uno de sus catetos dependen de figuras anteriores, no porque sean independientes de la materia o del metal (o del color o velocidad del giro) propio del triángulo existente que gira, sino porque son compatibles con diversos materiales, colores, velocidades, &c., de los cuales quedan esencialmente segregadas. Por ejemplo, en el seno de las relaciones biológicas brotan relaciones de parentesco (*circulares*) que forman grupos algebraicos de transformaciones segregables de los contenidos *angulares*. Así también, las relaciones económicas de mercado, que son *circulares*, se segregan de las relaciones *radiales*, porque el valor de cambio de diferentes mercancías puede ser equivalente, sin perjuicio de la diferencias de los valores de uso.

6. *Dos capas del material antropológico: la capa π y la capa φ .*

Estos tres ejes sólo lo son en tanto en ellos quepa disponer, exhaustivamente, todas las realidades antropológicas, según hemos dicho. Y, ¿cuáles son éstas? Muy heterogéneas y cambiantes. Es acrítico todo intento de definir al hombre por algún predicado permanente y global, tal como la *libertad*, el *hipedismo*, la *autorreflexión* o la *moralidad*, porque estos predicados son siempre abstractos y presuponen ya el material que se pretende derivar de ellos. Las realidades antropológicas no son algo dado, sino algo que está haciéndose. Cuando hablamos del hombre hay que tener en cuenta –dialelo antropológico– que estamos hablando de nuestra realidad actual, presente, desde la cual podemos proceder regresivamente en las diversas líneas de los componentes que nos conducen a regiones eventualmente

disociadas. Esta necesidad de la perspectiva presente (holista, por tanto) sería el fundamento en que se apoyan las concepciones metafísicas que postulan la necesidad de definir al hombre no ya a partir de su morfología anatómica, sino a partir de sus cualidades espirituales (moralidad, religiosidad, reflexividad) sin perjuicio de reconocer la necesidad del cuerpo. Se recae así en el dualismo metafísico clásico entre las dos partes de un todo acumulativo (hombre = cuerpo + espíritu). Desde nuestro punto de vista diríamos que el dualismo metafísico (utilizado constantemente en nuestros días por los paleontólogos y antropólogos teilhardianos) aunque no es gratuito, es una forma inadecuada de interpretar una dualidad gnosológica, que no se establecería entre las dos partes de un todo acumulativo, sino más bien entre las partes abstractas de los componentes que llamaremos de tipo φ y las totalidades de tipo π , o si se quiere, entre las partes conjugadas de un complejo, en el cual el *cuerpo* como *σώμα πνευματικόν* se relacione consigo mismo por mediación del *espíritu* de la *cultura humana*.

Estas realidades heterogéneas se agrupan, en efecto, en dos grandes rúbricas que tradicionalmente suelen designarse como *corpóreas* (físicas, morfológicas, fisiológicas) y *espirituales* (lingüísticas, artísticas, religiosas). Pero esta división está sobrecargada de presupuestos metafísicos, aunque su contenido denotativo no es, en modo alguno, vacío. También a efectos de disociar en lo posible las connotaciones metafísicas de una distinción que, de otra parte, es ineludible, acudimos a dos símbolos abstractos (φ , como inicial de *φύσις*, Naturaleza; π , como inicial de *πνεύμα*, Espíritu). Y así diremos que las realidades o los conceptos antropológicos, o bien son de índole φ (como «genitor») o bien son de índole π (como «padre»). Las formaciones π , en virtud del dilelo antropológico, han de suponerse ya humanas (cuando se dan a través de un φ a su vez humano), si bien pueden generalizarse a las formaciones de las culturas animales. En cualquier caso la oposición entre las determinaciones π y φ del campo antropológico es muy compleja y tiene que ver, por ejemplo, incluso con la distinción ontológica entre la *esencia* o realidad y el *fenómeno* (cabría decir también que, en general, las determinaciones π son *partes formales* y las determinaciones φ son *partes materiales* del «todo complejo» constituido por la cultura humana). Los cínicos, por ejemplo, sostuvieron que sólo la *φύσις* era lo real, porque lo espiritual (o si se quiere, lo cultural) sería apariencia, fenómeno, convención, *νόμος*. Sin embargo, y aunque la distinción entre una *esencia* y el *fenómeno* tenga siempre que ver con la distinción entre determinaciones π y φ , no cabe reducir ambas distinciones. La cultura no es sólo el reino del fenómeno, el reino del espíritu (de la conciencia, de la superestructura). El fenómeno es también una realidad. Según Pike la auténtica realidad que interesa al científico de los campos antropológicos, lo *émico*, frente a lo *ético*, entendido como artefacto o construcción extrínseca. (Sin embargo, muchas veces, lo *ético*, en el sentido de Pike, nos pone mucho más cerca de la realidad antropológica que lo que es *émico*: «genitor» no es sólo un concepto ético del antropólogo que describe una sociedad hipotética en la que éste concepto no existiera; los *esclavos* del derecho romano clásico son personas, desde un punto de vista *ético*, aún cuando *émicamente* puedan figurar como ganado parlante).

7. *La capa φ no se reduce a la Naturaleza (como ligada a la herencia genética), ni la capa π se reduce a la Cultura (como ligada al aprendizaje).*

Pero los conceptos denotados por los símbolos φ y π son abstractos, entre otras cosas porque queremos asociar las ideas φ y π no sólo a ciertos contenidos denotativos empíricos, sino precisamente a las ideas ontológicas de *parte y todo* (en el sentido de la *omnitud rerum*). Presentamos esta asociación como dada en la propia idea de hombre tal como nos ha sido transmitida por nuestra tradición cultural y filosófica (cualquiera que sea su verdad). Queremos decir con esto que la idea actual de hombre, la que nuestra tradición filosófica nos ha transmitido, aparece vinculada internamente a estas ideas ontológicas («el hombre es la medida de *todas* las cosas»; o bien: «el hombre es el hijo de Dios, o su creador», siendo Dios el principio de *todas las cosas*; o bien, «el hombre es el animal que vive rodeado de un espacio ilimitado, *total*»). Nosotros desconfiamos de la consistencia que pueda convenir a las ideas de Dios o de *todo* absoluto; pero dado el espesor de esta tradición, habremos de esforzarnos por redefinir estas ideas desde nuestros propios supuestos a fin de incorporarlas al diseño de nuestro «espacio antropológico».

Las determinaciones antropológicas de tipo φ se organizan, en general, ante todo, según el formato lógico de una especie porfiriana, mendeliana, en la que suponemos incluida la individualidad (si se quiere, bajo la forma de una totalidad distributiva \mathfrak{C}). Tal es el formato canónico (aunque sin duda no el único: la lactancia es una situación *física* pero que incluye dos organismos) que atribuimos a las características de tipo φ . Se nos resuelven éstas, por tanto, en una clase cuyos elementos son los «organismos humanos», los «140.000 millones». No consideramos, salvo como excepciones, a las formas físicas de vida humana no estrictamente individual, en este sentido. Prescindimos aquí también de las cuestiones relativas a la determinación de las notas *distintivas* (de tipo morfológico o funcional) o *constitutivas* de esta especie, dada dentro del orden de los primates —tales como la fórmula cariotípica, la fórmula dentaria, o el ángulo facial—. Suponemos que, en general, esta especie (el *homo sapiens sapiens*) se ha fijado desde hace (pongamos) cincuenta mil años y que esta fijación tiene que ver precisamente con la propia naturaleza de las determinaciones π (espirituales, culturales). Y no precisa o exclusivamente, creemos, en el sentido de que la cultura humana, la «hominización», sea un resultado de características φ (por ejemplo, el lenguaje humano un resultado de un cierto desarrollo cerebral) sino también, recíprocamente, en el sentido de que estas características morfológicas y fisiológicas φ sólo han podido mantenerse, y aún originarse, a través de los procesos culturales y sociales.

La cultura humana, según esto, antes que un mero resultado de transformaciones físicas (φ) de un cierto tipo de homínidos (australopitecos, sinántropos), la consideraríamos como marco o condición, por lo menos, para que tales características se multipliquen hasta alcanzar el punto crítico a partir del cual puedan des-

pegar del nivel de las sociedades de primates o de homínidos. Desde este punto de vista (si llamamos, en general, «espíritu» a las determinaciones de tipo π) cabría decir, con paradoja puramente verbal, que, para el materialismo histórico no reduccionista, es el espíritu humano (la «superestructura») aquello que condiciona y hace posible la propagación de las propias características fisiológicas del cuerpo humano, por lo menos en la escala cuantitativa en que éstas se realizan (escala de millones frente, a lo sumo, los cuatrocientos individuos a los que llegan las hordas de mandriles). Sin duda, multitud de determinaciones φ han aparecido a partir de condiciones biológicas preculturales, de mutaciones, seguidas o no de las adaptaciones consiguientes: lactancia prolongada, neotenia, facilitada por el grupo familiar de cazadores.

Lo que queremos decir, en todo caso, es que estas determinaciones *carecerían de toda significación antropológica* si se considerasen descontextualizadas de los marcos π pertinentes. La aparición, por mutación, de cuerdas vocales nada significa antropológicamente, al margen del lenguaje humano, como no significan todavía gran cosa la capacidad de empuñar una piedra o un instrumento —ni siquiera su utilización de hecho por australopitecos— fuera del marco de esa tecnología más compleja que es su resultado (dialelo antropológico). Y, con todo, los problemas centrales de la antropología filosófica brotan en los puntos de conexión entre las determinaciones π y las determinaciones φ del material humano. Así también, el «cierre» de las ciencias antropológicas, por ejemplo, de la Antropología humana, tiene lugar, precisamente, en la composición de términos de clases pertenecientes a φ y a π . Los restos óseos (φ) de pitecantrópidos se coordinarán con las piedras del achelense (π) como los restos óseos (φ) neanderthalienses con las piedras (π) musterienses. Dadas piedras musterienses pasamos, en general, a huesos neanderthalienses y recíprocamente —tal sería el curso de las cerradas construcciones paleontológicas—. Pero φ no contiene sólo los restos óseos. Cuando definimos al hombre como el bípedo implume, al modo platónico —o, en fórmula actual, como el «mono desnudo»— estamos situados en un plano φ , aunque también podríamos definir al hombre, aún más profundamente, como «el mono vestido» (en términos aristotélicos: como el único animal que cae regularmente bajo el dominio de la séptima categoría, el *ἔχειν*, el *habitus*). El concepto de «mono vestido» es un concepto π , riguroso, mientras que el concepto de «mono desnudo», pese a su apariencia biológica, es puramente literario y metafórico, puesto que supone la previa interpretación del vello de los primates como si fuese un vestido y, de hecho, sólo a través de la referencia a un marco cultural, en donde hay vestidos, cobra sentido antropológico la determinación φ «desnudo».

¿Cómo delimitar, en esta perspectiva, las características de tipo φ en el formato canónico que le hemos atribuido (el de especie porfiriana, cuyos elementos designamos por H_1, H_2, \dots, H_n)? Seguramente el criterio de la herencia es muy firme en muchos casos. Porque las características hereditarias (el color de los ojos, la talla, &c.) son de índole φ . Pero se trata sólo de una situación paradigmática, porque la recíproca no es válida: no todo lo que no se transmite he-

reditariamente deja por ello de pertenecer al ámbito φ y, mucho menos pasa automáticamente a formar parte del reino espiritual de las determinaciones π . Una gran cantidad de determinaciones antropológicas *naturales* se transmiten por aprendizaje y no por herencia; pero no todo lo que se transmite por aprendizaje es por ello, automáticamente, cultural; salvo que convencionalmente se desee, como desean muchos etólogos, llamar Cultura al conjunto de las pautas transmitidas por el aprendizaje. No es cultura, al menos cultura objetiva, el conjunto de estereotipos dinámicos según los cuales vuela un ave, aunque los haya adquirido por aprendizaje, y no porque no pueda hablarse de una cultura animal (es el nido que aquella ave ha tejido lo que quedaría más cerca del concepto de cultura objetiva). Además, no todas las determinaciones φ no hereditarias son siquiera efectos del aprendizaje. Lo que es hereditario se opone a lo que se deriva de la influencia del medio ambiente (a lo que es *peristático*), pero esta influencia puede no tener que ver con los procesos de aprendizaje, o sólo de un modo indirecto u oblicuo. Una determinada pigmentación de la piel puede no ser hereditaria, sino un efecto peristático natural, regular y necesario para los individuos de una población dada en un ecosistema; el aplanamiento dinámico es acaso una característica física, sin duda, pero no hereditaria, sino peristática, y tampoco fruto del aprendizaje, aunque sí efecto oblicuo de un ritual (π), a saber, la costumbre de echar al niño sobre una tabla dura. Casualmente, estas determinaciones morfológicas, podían llamarse culturales, aunque no son efecto del aprendizaje.

Las determinaciones de índole π (por ejemplo, los «bienes» en el sentido económico) se ajustan, muchas veces, al formato lógico de la especie porfiriana definida a partir de los parámetros de los organismos individuales naturales (así, «los bienes de consumo» y también muchos bienes de producción). Los indumentos del «mono vestido» son individuales, a la escala de la individualidad φ y ningún colectivismo ha llegado a proponer como ideal de la sociedad futura a un abrigo colectivo, a una camisa que cubra a varios hombres (Bellamy, hablé, es cierto, en *El año 2000*, de paraguas colectivos) y a lo más que llega el ideal de la comunicación de bienes es a instaurar la utilización sucesiva-distributiva de los bienes individuales. Individuales son también los actos de hablar, la mayor parte de las herramientas primitivas, precisamente porque son «prolongación» de los brazos o del cuerpo. Sin embargo, las determinaciones π no pueden ajustarse, en general, a esta forma canónica: su escala, por así decir, es otra, supraindividual. Y este punto es esencial, principalmente porque muchas veces se eclipsa desde las perspectivas humanísticas o sociologistas.

Sin duda, de siempre se ha intentado, desde el punto de vista del *humanismo* coordinar las configuraciones π (culturales, espirituales, mentales) a las configuraciones φ (físicas, anatómicas), ajustar las máquinas, como se dice, «a la escala humana» (lo que conduce, a veces, al ideal: «un coche para cada ciudadano»). Se interpretará la cultura (por ejemplo, el lenguaje) como consistiendo esencialmente en ser un medio de *comunicación* entre los hombres, entre los individuos humanos, como el medio a través del cual se expresan unos hombres ante otros, por-



Este grabado (tomado del libro de Alfonso Tresguerres, *Los dioses olvidados*, Pentalfa, Oviedo 1993), que representa una corrida de toros en una fase de la ceremonia, nos ofrece un «fragmento» de una realidad que transcurre en un ámbito concreto del espacio antropológico, no en un ámbito abstracto: no puede ser analizado en términos de uno solo de los ejes (en términos exclusivos del eje circular, o del radial, o del angular), ni siquiera en términos de los tres pares posibles de ejes (circular radial, circular angular, radial circular), sino que su análisis requiere la consideración conjunta de los tres ejes del espacio antropológico. En efecto, el grabado representa, en plena interacción, a unos hombres que actúan sobre un animal numinoso, el toro, es decir, a unos hombres que habrá que situar en el eje angular (también hay que poner en este eje al campanario o espadaña, rematado por una cruz, que se percibe en el fondo del grabado, porque la campana llama a los hombres, en la época del grabado, a congregarse en la iglesia para disponerse a rezar al numen divino). En el grabado están también representados los contenidos más elementales del eje radial: el suelo, la Tierra, con las sombras que implican al Sol radiante que la está iluminando, y el Cielo atmosférico, en el que flotan nubes que enviarán en su momento la lluvia.

que es a este nivel φ como se establece la igualdad humanística. «Es suficiente observar la necesidad natural de todos los hombres..., ninguno de nosotros puede ser definido como bárbaro o como griego, puesto que todos respiramos el aire con la boca y con la nariz...» decía Antifón. Y en el *Libro* de Mencio (VI, A 17) leemos: «Todas las cosas de la misma especie son semejantes entre sí y ¿por qué habríamos de dudarle respecto del hombre? El sabio y yo somos de la misma especie... las bocas de los hombres gustan de los mismos sabores; sus oídos escuchan los mismos sonidos y a sus ojos les complace la misma belleza. ¿Podría ser que sólo en su mente no gustaran de la misma cosa?» Se supone, por la teología cristiana, que a cada cuerpo le corresponde un espíritu creado *ex profeso* (en oposición al traducianismo), aun cuando se discuta cuál sea el momento de la insuflación. Y, es interesante advertir que quienes ya no creen en la insuflación, siguen sin embargo discutiendo sobre el momento en que pueda considerarse persona a un embrión o a un feto, como si la espiritualidad fuera un predicado distributivo porfiriano ligado a la individualidad de tipo φ (sería preciso tener en cuenta que no es por medio de las estructuras de tipo distributivo, sino por medio de nexos atributivos, por lo que un organismo puede considerarse inserto en el tejido de las relaciones personales).

La oposición *individual/social* sugiere que aquello que no es individual ha de ser social. Sin embargo, diríamos que no es por ser social (que lo es) por lo que algo no es individual, sino porque se organiza según otra forma canónica, la que corresponde a las formas culturales, en general. El lenguaje, la *Langu* de Saussure, que es formación π , no es ya una totalidad porfiriana, porque sus partes no son, sin más, elementos de una clase φ , tal como se ha definido. Hay así una inconmensurabilidad entre la *Lengua* y el *Habla* (multiplicada según la forma de los organismos φ). Y otro tanto ocurre con las viviendas, con los caminos, con las ciudades. Las viviendas, entre sí, ya no mantienen (salvo que sean celdas «monásticas») la estructura individual y se coordinan no con los individuos, sino con las familias, sin perjuicio de que a su vez éstas puedan considerarse como elementos de otra clase porfiriana π , dada a otro nivel paramétrico. Las determinaciones culturales, por otro lado, ya no se transmiten por herencia, pero tampoco se transmiten siempre por aprendizaje. Cuando se considera la *participación* que de ellas tiene cada individuo φ (o bien, se considera la multiplicación o difusión de estas características entre los individuos φ), entonces hay que hablar, en general, de aprendizaje: el lenguaje debe ser aprendido, porque no brota de la mente o del cerebro, en el mismo sentido que tampoco le brotan al iroqués las plumas de su tocado. Pero otras veces la participación cultural es de índole peristática, aunque no sea de tipo aprendizaje –pongamos por caso, el uso de un camino heredado, o el propio «triángulo de Edipo» cuando el *síndrome* se cumple regularmente. Y, en todo caso, la transmisión de las formas culturales incluye también los procesos causales «automáticos» que se dan al margen de las realidades φ (la permanencia de un camino a través de generaciones, la posibilidad de la máquina que se autorresta) y, en todo caso, se dan «por encima de nuestra voluntad».

8. Heterogeneidad de los contenidos dados en el espacio antropológico.

Las determinaciones de índole φ son múltiples y constituyen de algún modo un cierto orden causal «autónomo»: designemos este orden por la fórmula φ_1, φ_2 . En cualquier caso debemos recordar que estas relaciones han de considerarse dadas como inmersas en el orden cultural, aun cuando éste haya sido abstraído. Las relaciones de que hablamos no son precisamente *previas* al orden cultural, en cuyo caso la oposición φ/π nos retrotraería a la oposición ordinaria y metafísica *Naturaleza/Cultura* (heredera de la oposición teológica *orden de la Naturaleza/orden de la Gracia*). Pero cuando se habla de «pleistoceno inferior o medio» (en sentido geológico) no por ello entramos formalmente en el campo de la antropología, sino que nos mantenemos en el ámbito de la ciencia natural. Cuando hablamos de «paleolítico inferior» o de «paleolítico medio», pisamos ya en el terreno de la antropología. Y es aquí donde aparece la oposición entre el plano φ (al que pertenecen los huesos de un hombre de Neanderthal) y el plano π (al que pertenecen, por ejemplo, las lascas musterienses). La dialéctica de esta distinción estriba en que precisamente a través de las determinaciones φ (aunque no sólo a través de ellas) se intersecta el campo antropológico, de un modo característico, con otros campos zoológicos. Y las situaciones son mucho más complejas de lo que pudiera parecer en un principio: el reno es, en abstracto, un concepto zoológico; pero en el contexto de su conexión con los hombres de Cromagnon puede comenzar a ser un concepto φ , cuando atendemos a su cantidad. E incluso, en cuanto *domesticado*, un concepto π .

En realidad, cuando las relaciones φ_1/φ_2 no incluyen, más o menos remotamente, la mediación de determinaciones π , podríamos decir que nos remiten fuera de la esfera de la antropología y que se mantienen en el campo de la biología, en general. Los procesos de fusión de gametos procedentes de dos individuos humanos (H_i/H_j) en la medida en que tienen lugar al margen de toda determinación π , son procesos biológicos. Corresponden a la antropología, en la medida en que ésta es antropología física, es decir, fundamentalmente, una parte de la Zoología. En cambio, la «braquicefalia libanesa», de la que antes hemos hablado, es ya (causalmente) una determinación de significación antropológico-cultural.

También las determinaciones π se relacionan mutuamente y estas relaciones constituyen un orden característico, de interés antropológico. ¿Siempre? ¿No ocurrirá aquí algo análogo a lo que vimos ocurría en el plano φ ?

Si nos atuviésemos a la ideología implícita de la antropología cultural estaríamos tentados a concluir que, en general, todo análisis de la cultura humana es, *ipso facto*, tarea de la antropología. Pero se trata, creemos, de un error conceptual. Muchas relaciones que se mantienen entre términos culturales no son de suyo antropológicas, sino *τά λεκτά* y, por tanto, sería *antropologismo* suponer lo contrario. Tampoco muchos de los conceptos que han brotado de la experiencia con nuestro cuerpo son reducibles al cuerpo: los números dígito proceden de los dedos de la mano, pero no por ello los símbolos numéricos (ni siquiera los de la nu-

meración romana) pueden considerarse como «dedos» sublimados. ¿Dónde trazar la línea divisoria? Sugerimos el siguiente criterio: cuando las relaciones entre las determinaciones π tengan lugar a través de φ ($\pi_i/\varphi\pi_j$) —en condiciones sobre todo β -operatorias— estaríamos en el reino de la antropología. Pero si φ pudiera ser eliminado, nos saldríamos de él. Así, las relaciones geométricas entre figuras fabricadas (π) por el hombre, no son antropológicas, sino *resultancias* objetivas. Y lo mismo se diga de las relaciones lógicas o de las relaciones cibernéticas, o incluso de estructuras estadísticas (pongamos por caso, las similares a la llamada ley de Zipf) que *resultando* en el seno del reino de la cultura, desbordan este reino como una especie más de otras estructuras genéricas que se realizan también en el reino de la naturaleza.

La evidencia en torno a la efectividad de ciertos órdenes de relaciones que, brotando del seno de los procesos culturales no son reductibles al campo antropológico, se constata, por ejemplo, en muchos teóricos de la llamada «filosofía de los valores» —cuando defienden, contra el psicologismo axiológico, la *objetividad* de los valores y su irreductibilidad no sólo a los sujetos que los *estiman*, sino también a las *cosas* o *bienes* que los soportan (Scheler, N. Hartmann). También en particular en el llamado movimiento por la «deshumanización del arte», en tanto implicaba (en nuestra terminología) la metodología de la desconexión de los valores artísticos (de orden π) respecto de la vida fisiológica o psicobiológica (de orden φ): «El problema del poeta [decía Valéry] deberá consistir en extraer de ese instrumento práctico el medio para lograr una obra esencialmente no práctica» («no práctica» significaría para nosotros: al margen del plano φ). Y ese mundo artístico, no por organizarse «al margen» del mundo *físico* (o *biológico*), resulta estar menos estructurado. Baudelaire lo expresaba así: «Existe sin duda en el espíritu [digamos: en el plano π] una especie de mecánica celeste de la que no hay que avergonzarse; por el contrario, hay que sacarle el partido más glorioso, como los médicos lo sacan de la mecánica del cuerpo [digamos, φ].» El *estructuralismo* de Lévi-Strauss (como ha demostrado James A. Boon, en su magnífico libro *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a literary tradition*, Blackwell, Oxford 1972) flota enteramente en la ola de esta tradición, reforzada con el *formalismo ruso*, Jakobson, &c.

Según esto, desde los conceptos de los órdenes φ y π parece posible delimitar un espacio de relaciones que pertenece a la antropología y otros espacios que exceden su campo (por ejemplo, las relaciones geométricas expresadas ya en teoremas elementales como el teorema de Pitágoras o el teorema de Menelao, exceden el campo antropológico y no pueden considerarse como contenidos culturales o «partes del todo complejo»). Ciertamente que no todas las relaciones antropológicas han de poder recogerse en éstos dos contextos ($\varphi_i/\pi\varphi_j$; $\pi_i/\varphi\pi_j$). También los hombres mantienen relaciones a algo que no es ni la cultura ni el organismo biológico, sino el medio ecológico o «todo lo demás». Este «todo lo demás» puede ser definido, desde los propios conceptos φ y π del siguiente modo (designando por * la composición de las formaciones φ y π): $[(\varphi * \pi) \neg (\varphi * \pi)]$. Si interpretamos φ y π como clases (como una de las interpretaciones posibles que pueda tomarse como

referencia), * puede interpretarse como producto de clases, con lo que la fórmula anterior se convierte en esta otra: $[(\varphi \cap \pi) / \neg(\varphi \cap \pi)]$. Suponiendo disjuntas las clases φ y π , entonces $(\varphi \cap \pi) = (\neg\varphi \cup \neg\pi)$ equivale a la *totalidad* (= 1) del universo lógico del discurso, en nuestro caso, la *omnitud rerum*. De este modo, recuperaríamos a partir de φ y de π el contacto con la idea del *todo* (como *omnitud rerum*) que habíamos considerado como esencial en la Idea de «Hombre», de nuestra tradición filosófica (Protágoras, Hegel).

En conclusión, podríamos establecer que el ámbito de las categorías antropológicas estrictas brota de las confluencias de las determinaciones φ y de las determinaciones π y queda delimitado por ellas mismas. Cuando consideramos las formaciones φ disociadas de π , nos separamos del campo antropológico y entramos en el reino de las categorías zoológicas o incluso psicológicas; cuando consideramos las formaciones π disociadas de φ , entramos en un campo de categorías *praeterculturales*. Estamos ante un gesto agresivo del presidente Nixon y ante el gesto agresivo de un orangután: cuando evacuamos los *contenidos*, ambos gestos aparecen como enteramente similares: tal es el punto de vista del psicólogo, que resulta ser así un punto de vista *formal* (precisamente en tanto que segrega dichos contenidos). Para que el gesto agresivo de Nixon recupere su características humanas es preciso introducir, no ya una interior «conciencia reflexiva» del propio gesto, sino, por ejemplo, su referencia a la Bolsa o al Pentágono, es decir, a *contenidos* de la cultura objetiva, a contenidos *materiales*, contenidos que de ningún modo pueden ser asociados en el mismo sentido al gesto agresivo similar del primate.

9. Correspondencias entre los tres ejes del espacio antropológico y las dos capas de contenidos del mismo.

Cabe establecer una correspondencia ente los tres ejes del espacio antropológico simbolizados en los diagramas anteriores y los contextos de relaciones obtenidos a partir de las ideas φ y π .

- A) Obviamente, las relaciones *circulares* se corresponden, ante todo, con las relaciones $\varphi_i/\pi\varphi_j$ y con las relaciones $\pi_i/\varphi\pi_j$.
- B) Las relaciones *radiales* se corresponderán evidentemente con las relaciones $\pi * \varphi / \neg(\pi * \varphi)$. La correspondencia se refuerza teniendo presente que, a partir de ella, el «mundo» se nos da ya no como un concepto ecológico, como *Umwelt* determinado, sino como concepto in-finito (negativo) que se amplía virtualmente de modo ilimitado a partir de una esfera inicial.
- C) En cuanto a las relaciones que hemos llamado *angulares*, se corresponderán con los contextos φ/φ (abstraído π , el π humano, pero no necesari-

riamente las formas π animales) y π/π (abstraído ϕ , en su referencia humana, pero no necesariamente en su referencia animal). Cuando consideramos las relaciones entre los hombres y los animales es evidente que ellas pueden ser consideradas en el ámbito de una categoría no antropológica, sino etológico genérica, zoológica (por ejemplo, la caza). Y, otra vez, la línea divisoria entre lo que tiene significación antropológica y aquello que no la tiene podría pasar por la idea π , a saber: si las relaciones *angulares* son tales que, mediante ellas, los términos relacionados (hombres y animales) se nos dan por el intermedio de sus culturas, al menos, desde luego, por el intermedio de las formas culturales humanas, entonces evidentemente las relaciones tendrán ya un significado antropológico. Por otra parte, cada caso plantea problemas especiales y no puede resolverse aisladamente: es preciso considerar su conexión con el tejido antropológico en su conjunto. La supuesta «batalla de Krapina», que según algunos prehistoriadores habría tenido lugar en el paleolítico ¿debe considerarse como una *guerra* o como una *cacería* (en la cual las presas hubieran sido homínidos neanderthalienses)? La respuesta a esta pregunta imaginaria comprometería la concepción misma del campo antropológico.

10. Cotejo de la teoría del espacio antropológico con otras concepciones antropológicas.

No hay una correspondencia puntual, ni tiene por qué haberla, entre las dimensiones del espacio antropológico así estructurado, y otras estructuraciones más o menos empíricas, corrientes en la literatura antropológica. Ya hemos citado la estructuración metafísica tradicional según el orden de las relaciones del *material con el Hombre, con la Naturaleza y con Dios*. Podríamos referirnos también a la conocida estructuración, más científica (naturalista), debida a Radcliffe-Brown, quien contempla los procesos antropológicos desde la óptica de la idea de *adaptación*. R.-Brown habla de una *adaptación social* —que podría ponerse en correspondencia con el *eje circular*—, de una *adaptación ecológica* —que corresponde con el *eje radial* (aunque incluyendo también el *eje angular*)— y de una *adaptación cultural* —que ya no tiene una correspondencia precisa con algún eje determinado de nuestro espacio antropológico, puesto que habría que repartirla entre todos sus ejes. Sin embargo, esta organización del campo antropológico por medio de la idea de *adaptación*, si bien puede tener una significación gnoseológico-categorial muy fértil, tiene también las limitaciones propias de la misma idea de *adaptación*. Supone no sólo un «mundo» ya dado (un *habitat*) sino una cultura ya dada, para cada sociedad, una cultura ahistórica a la cual habrían de adaptarse los individuos y las sucesivas generaciones. La perspectiva de la *adaptación* instaaura, sin duda, un método para analizar cerradamente sociedades bárbaras, estacionarias. Es la perspectiva cultivada principalmente por el funcionalismo. Cuando,

desde la «cultura occidental», se contempla la «cultura trobriandesa» como un orden o sistema estacionario, en equilibrio, adaptado al medio, cabe entonces distinguir la *cultura* (y la *adaptación cultural*) del *medio* (y la *adaptación ecológica*); pero esto, sólo porque se distingue la cultura trobriandesa de la nuestra; porque se contempla la posibilidad de que un individuo trobriandés salga de su círculo cultural y se integre en Estados Unidos o en Inglaterra. Considerado en sí mismo, no hay distinción entre su adaptación a la cultura y su adaptación al medio, porque es la cultura globalmente, la que se adapta al medio, y no el individuo a ambas por separado.

11. *Espacio y campo antropológico.*

El espacio antropológico definido en los párrafos anteriores no sólo parece capaz de ofrecer un principio de organización, muy general, de las principales categorías antropológicas, cuanto también un principio de segregación de las categorías que, no siendo antropológicas (es decir, pertenecientes al *campo* antropológico), están intersectadas necesariamente con los campos antropológicos (las categorías físicas y biológicas, por un lado, y las categorías lógicas, matemáticas, cibernéticas —en general, las categorías que podrían llamarse *supraculturales*, y que pueden considerarse como hemos dicho antes, *resultancias* de las categorías antropológicas). Muchas formaciones llamadas, desde Marx, «superestructurales», acaso exigen ser conceptuadas dentro de la idea de las *resultancias supraculturales*, si no se quiere que el materialismo histórico recaiga en una suerte de antropologismo. Pero no es ésta la ocasión de tratar tales cuestiones.

12. *Categorías antropológicas lineales, bidimensionales y tridimensionales.*

Por lo que se refiere a las categorías estrictamente antropológicas: la organización del espacio presentado nos permitirá distinguir inmediatamente entre unas categorías (o conceptos categoriales) de tipo *lineal* (ya sean circulares, ya sean radiales, ya sean angulares), unas categorías de tipo *bidimensional* (conceptos circulares/radiales, circulares/angulares y radiales/angulares) y unas categorías de tipo *tridimensional*. Las categorías lineales y bidimensionales, son, dentro de este espacio, abstractas; lo que significa que los conceptos en su seno configurados abstraen las otras dimensiones de las cuales, sin embargo, dependen.

El concepto de *mercancía*, así como los conceptos sociológicos, en general (relaciones de parentesco, relaciones políticas, morales, &c.) son abstracto-circulares. Característico de estas relaciones circulares (por tanto, de los predicados a ellas asociados) es que, aun cuando sean *universales* —pues no todas lo son: sólo en algunas propiedades o virtudes, dice el Protágoras platónico, deben participar todos los hombres, *πάντας μετέχειν*, hasta el punto de que cuando ello no ocu-

rra así, será preciso condenarlos a muerte (322 d)— sin embargo, por no ser *conexos*, no constituyen un principio de asociación entre los elementos de la clase (de la especie porfiriana *homo sapiens*), sino precisamente principio de disociación en clases de equivalencia disyuntas entre sí. Tal es la dialéctica que consideramos más característica de estos conceptos «circulares»: los predicados a ellos asociados, a la vez que expresan eventualmente propiedades comunes a todos los hombres, se nos presentan como gérmenes de disociación, tanto como principios de conexión. «El hombre es un animal político»: es decir, un animal que vive en ciudades, un ciudadano, un miembro del Estado. Pero este predicado no implica que todos los hombres estén unidos en una comunidad universal: más bien, según él, se nos aparecen referidos a clases disyuntas (los diferentes Estados), enfrentadas entre sí por la guerra, o, en general, por el conflicto. La contraposición entre los *derechos del hombre* y los del *ciudadano* es un episodio de esta dialéctica. Otro tanto digamos del predicado «animal loquens» con el que tantas veces se ha definido al hombre. Porque el lenguaje, a la vez que caracteriza al hombre como una especie peculiar, lejos de establecer una comunidad entre los hombres, introduce una de las disociaciones más profundas entre las sociedades humanas, la disociación simbolizada en el mito de la torre de Babel.

Una prueba de que los ejes del espacio que estamos intentando configurar encierran un profundo significado antropológico (es decir: no «sobrevuelan» exteriormente al campo antropológico, sino que «lo atraviesan») podía ser ésta: que un concepto cambia, o puede modificarse esencialmente, según el eje o ejes a los cuales lo refiramos. O, lo que es lo mismo: que los ejes tienen aptitud para discriminar conceptualizaciones muy diferentes de las determinaciones antropológicas. El tatuaje (que, según algunos prehistoriadores, juzgando a partir de ciertos restos minerales de colores, como el ocre y la hematita, habría que atribuir ya a los hombres achelenses) ¿cobra su significado originario en el eje circular —en cuanto símbolo social o sexual— o bien su significado originario habría que expresarlo en el eje angular —en el supuesto de que los tatuajes fuesen procedimientos de camuflaje, en el contexto de la caza, o, simplemente, operaciones mágicas, en ese mismo contexto?

13. *Posibilidad de utilizar el espacio antropológico para el análisis y clasificación de determinadas teorías antropológicas.*

Por último, el espacio antropológico coordinado con los tres ejes de referencia, debe tener aptitud para discriminar diferentes teorías o doctrinas de la antropología filosófica. Ya hemos sugerido la distinción entre *antropologías unidimensionales* (la antropología idealista de Fichte, por ejemplo) y las *antropologías bidimensionales* (el materialismo histórico, en la versión del marxismo tradicional, o el determinismo cultural de Marvin Harris). Cabe también levantar una *teoría de teorías* sobre el hombre a partir de las relaciones entre las formas que hemos denominado π y φ . Pero no es ésta la ocasión de desarrollar este punto.

Lectura tercera
Individuo y persona

1. *La idea de persona en contextos mundanos de nuestra cultura como punto de partida para el planteamiento filosófico de la cuestión de la persona humana.*

1. *Personas, animales y cosas.*

Persona, en nuestra cultura, se opone a *cosa*, por un lado, y a *animal* por otro, aunque de distinto modo. Las personas y las cosas son tipos de ser completamente heterogéneos. Se distingue, en los presupuestos económicos empresariales, entre las partidas destinadas a *personal* y las destinadas a *material*, y nuestra sensibilidad de hoy no admite, por lo menos en teoría, que se hable del trabajo personal como una mercancía o, incluso, nos suena mal hablar de *mercado de trabajo*, por más que éste exista en un plano enteramente análogo al del mercado de cosas o de objetos (sin embargo, en otros modos de producción, los esclavos o los siervos eran computados como animales y, de hecho, en la teoría clásica del capitalismo, los obreros figuran como «capital variable»). Sin embargo, al menos jurídica y moralmente, las personas son distinguidas de los animales y de las cosas.

La distinción entre las personas y los animales se ha asimilado en nuestra cultura a la distinción entre las personas y las cosas, a consecuencia de una tradición cristiana, particularmente la de filiación católica: para Gómez Pereira o para Descartes los animales ni siquiera eran seres animados, sino máquinas. Sin embargo, en los países de influencia protestante, los animales han sido tratados de otro modo, a veces casi como si fueran personas. En nuestros días, no sólo existen *sociedades protectoras de animales* sino que también se habla de los «derechos de los animales» y se organizan «frentes de liberación animal».

2. «Persona humana» no es lo mismo que «persona», ni «persona» es lo mismo que «hombre».

En cuanto opuesto a cosas y a animales el término *persona* se aproxima notablemente al término *hombre*. Sin embargo no se superpone con él. No sólo, en primer lugar, porque existen, entre las creencias de nuestra cultura, y sobre todo en el lenguaje, personas no humanas (especialmente las personas divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; también las personas angélicas o diabólicas; o incluso las extraterrestres), y, por ello, la expresión «persona humana» dista de ser redundante; sino, además, en segundo lugar, porque hay seres o cosas que son humanos, pero no son personales (por ejemplo el «hombre de Neanderthal» —nadie dice: «la persona de Neanderthal»— o bien una máquina, un mueble, y en general, la «cultura extrasomática», que es humana, «cultura humana», y no es personal).

Persona humana añade algo, por tanto, no sólo a «persona» sino también a «humano». *El hombre recibe una determinación importante cuando se le considera como persona así como la persona recibe una determinación no menos importante cuando se la considera como humana*. Cabría decir que no es lo mismo hombre que persona, como tampoco es lo mismo hombre que ciudadano.

«Hombre» es un término más genérico o indeterminado, que linda con el «mundo zoológico» (decimos *hombre de las cavernas* pero sería ridículo decir *persona de las cavernas*); «persona» es un término más específico que tiene que ver con el «mundo civilizado» o, si se prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo. Y esto incluso cuando, paradójicamente, el término «persona» se usa como una suerte de pronombre gramaticalmente impersonal, a saber, en la expresión española «la persona» («muy bien hará hija, y mira no seas miserable: que es de mucha importancia llevar la persona las candelas delante de sí antes de que se muera», dice Cervantes en *Rinconete y Cortadillo*). La misma etimología de la palabra *persona* (relativamente reciente, si se mira la longitud de nuestras raíces indoeuropeas) demuestra que es un concepto sobreañadido al concepto de hombre. Un refrán de origen jurídico, también lo recuerda: «el hombre sostiene muchas personas» —*homo plures personas sustinet*—, es decir, el hombre sostiene o desempeña muchas máscaras o papeles (un mismo hombre es empresario y delincuente, es padre y metalúrgico, &c.).

«Persona» era, en efecto, la máscara o careta que usaban los actores de la tragedia para hablar —*per sonare*—. La persona cubría la cabeza del actor: por su parte anterior representaba el *personaje*, por su parte posterior llevaba una peluca. Esopo cuenta en una de sus fábulas que una zorra entró en casa de un actor y, revolviendo entre sus cosas, encontró una máscara muy bien trabajada, pero, después de cogerla entre sus patas, dijo: «hermosa cabeza, pero sin seso.» Fedro, cinco siglos después, en la época de Augusto, adaptó la fábula de Esopo al latín: *Vulpes ad personam tragicam* [la zorra a la máscara de la tragedia]. Este título sonará mal más tarde (cuando la metonimia que transportó el nombre de la máscara a su portador cristalizó definitivamente) y, acaso por ello, no sólo La Fontaine, sino también Samaniego, cuando vuelven a recrear la situación de Esopo y Fedro, ya no hablan de zorra y máscara (es decir, persona) sino de zorra y busto, eliminando definitivamente la relación en-

FABULA VII.

Stultorum honor inglorius.

VULPES AD PERSONAM TRAGICAM.

*Personam trágicam fortè Vulpes viderat.
O quanta spécies, inquit, cerebrum non habet!
Hoc illis áctum est, quibus honórem & glóriam
Fortuna tríbuit, sensum communem abstulit.*



FABULA VII.

Los honores no honran á los necios.

LA ZORRA A UNA MASCARA.

Vió por casualidad la Zorra una Máscara de Farsa, y dixo luego: ¡O qué bella cabeza pero sin seso!

Esto se ha dicho por aquellos, á quienes la fortuna colmó de honor, y gloria, pero les negó el juicio.

La «moraleja» que Fedro, liberto de Augusto, sacó de la exclamación de la zorra, no sospechaba las transformaciones que la «persona» (es decir, la máscara que para-hablar, es decir, la persona trágica, se ponían los actores de las tragedias) iba a experimentar a raíz de los primeros concilios cristianos (el de Nicea, el de Éfeso), es decir, cuando la *máscara* (el personaje, el papel) entrase en «unión hipostática» con el *actor* (con el individuo).

tre la zorra y la persona («dijo la zorra al busto después de olerlo: ¡tu cabeza es hermosa pero sin seso!»). Pero hasta los mediados de nuestro siglo todos los estudiantes de bachillerato de nuestro círculo cultural habían tenido que traducir (al español, al italiano, al francés, al inglés o al alemán) la fábula de Fedro; es decir, la asociación entre la máscara y la persona se mantenía viva. (Entre los naturalistas había un motivo de refuerzo particular: se denominaba persona –con el sentido de máscara– a un género de moluscos gasterópodos, la *personella*.)

3. *El problema filosófico moral fundamental es el de las relaciones entre el Hombre y la Persona.*

La perspectiva estrictamente histórico-gramatical (el proceso de fosilización de la metonimia que transforma la persona-máscara en la persona-hombre; ver más abajo, sección III, 3) puede aproximarnos al punto de partida para el planteamiento filosófico que, según mostraremos, suscita la idea de persona, a saber, que el concepto de persona no puede sin más darse por idéntico con el concepto de hombre, como algunas escuelas pretenden. Adviértase que no decimos que los hombres actuales, por sí, puedan no ser personas; decimos que cabe un concepto de hombre al margen del concepto de persona. En el derecho romano los esclavos eran hombres (precisamente Fedro fue esclavo hasta que Augusto lo liberó), pero no eran personas. ¿Cómo podrían no serlo? O bien ¿cómo podrían serlo sin concepto, si es que la persona implica su autoconciencia? Diremos hoy que eran personas y que se concebían como tales pero que el esclavismo no las reconoció; pero esto exigirá regresar a un concepto de persona tal que permita diferenciar *ad hoc* dos estados suyos, a saber, el estado del concepto no reconocido socialmente por otras personas (¿y cómo podrían llamarse, a su vez, personas a los individuos que no reconocen como personas a otros que suponemos lo son?) y el estado de concepto reconocido o, si se prefiere, el estado de concepto fenoménico (parcial, fragmentario) y el estado de concepto esencial. Todos estos problemas parecerán pseudoproblemas a quienes presupongan que la persona es una entidad espiritual (por lo menos, una sustancia hilemórfica pero con un componente inmaterial) y que todo hombre, por el hecho de serlo, es ya persona, aun cuando no se manifieste como tal (por ejemplo, un traumatizado en coma irreversible) o no sea reconocido: ¿no se dice que el espíritu es invisible?

Lo que ocurre es que este modo de «resolver» la cuestión tiene lugar apelando al concepto de «sustancia espiritual», que es, por sí mismo, aún más problemático y oscuro que la idea de persona a la que pretende definir.

4. *La persona humana sólo es concebible en el curso del proceso histórico.*

En cualquier caso, importa subrayar la interdependencia *entre el concepto de persona y la realidad social histórica* misma de las personas, interdependencia mucho más profunda de la que pueda establecerse entre los análogos de estos términos

que puedan darse en el terreno de otras ciencias naturales o culturales (tiene algún sentido decir que las trayectorias elípticas de los planetas son anteriores a los conceptos keplerianos; pero ¿qué sentido tiene decir que un soneto o un motor de explosión son anteriores al concepto que de ellos tuvieron sus inventores?). No entramos ahora en la cuestión, porque lo que nosotros queremos subrayar es que aquellos juristas romanos que usaban el concepto de hombre lo disociaban del concepto de persona; de suerte que, históricamente, ocurre como si nuestro concepto actual de persona, como equivalente a hombre, fuese el resultado de una ampliación del concepto de persona a los esclavos. Según esto cabría decir que el concepto de persona apareció como resultado de un proceso vinculado a la liberación, al menos teórica, de los esclavos (o de los bárbaros) y no como un mero concepto abstracto, mental, intemporal.

Pero si el concepto de persona es distinto del concepto de hombre, ¿cuál es su *conexión*? Y si fueran, al menos sustancialmente, conceptos de «lo mismo», ¿por qué pudieron llegar a disociarse? El «desajuste» entre la idea de persona y la idea de hombre (un desajuste que constituye una contradicción para quien postula la identidad entre hombres y personas o, al menos, la condición personal de todos los hombres sin excepción) es, sin duda, el más profundo problema filosófico que se plantea en torno a la persona humana.

¿Qué conexión hay entre la persona y el hombre o el individuo humano? ¿Habrá que hablar de un proceso de transformación del hombre en persona o bien, habrá que decir que la persona es cooriginaria con el hombre?, o ¿acaso la persona no es anterior o posterior al hombre (en el sentido de la metempsicosis)? Supuesta la hipótesis de la transformación, ¿cuál es su alcance? ¿El alcance de una transformación —diríamos— intrauterina (aunque determinada, según los cristianos, por el acto exterior de la creación, por parte de Dios, de un alma racional, destinada a completar e in-formar al cigoto humano)? O bien, ¿el alcance de una transformación exógena, determinada por el medio social, en un momento dado del curso histórico de su desarrollo y en virtud del cual el individuo se transformaría en persona precisamente al asumir, si no ya una máscara, sí un papel social, profesional, &c., que él deberá representar? Cabría decir que, en esta hipótesis, la metonimia de la *persona trágica* debiera reinterpretarse como una *sinécdoque*, puesto que ahora es la máscara solamente una parte del todo, a saber, el personaje o papel asumido por el individuo. De hecho, una tradición literaria, presente desde la antigüedad clásica, ha comparado a la vida humana con una representación teatral y a la Tierra con un escenario. Los hombres viven una vida humana porque representan un papel, acaso escrito por Dios; por ello, en cuanto actores deben llevar esa máscara que los constituye como «personajes» y que difícilmente pueden cambiar por otra (así todavía, Leibniz usa de esta metáfora). Los hombres, según esta metáfora, serán personas en tanto se ponen una máscara, y si no permanecen «alienados» llegan a identificarse, a través de ella, con su *personaje* (que algunos freudianos llamarán «super-ego»).

Lo cierto es que, aunque el *hombre*, al menos conceptualmente, no es lo mismo que la *persona*, ni *persona* es lo mismo que *persona humana individual*, cuando hablamos de personas, al menos en la vida civil, nos referimos a las personas humanas; y cuando hablamos de hombres, en el contexto de los *derechos del hombre* o

en el contexto de la *dignidad humana*, nos referimos a los hombres individuales, en tanto son personas ¿Cuál es la razón del *nexo* entre el hombre y la persona, si es que son diferentes, y cuál es la razón de la *diferencia*, si es que son idénticos?

Tal es el punto de partida de nuestro planteamiento del problema filosófico principal que suscita la persona humana, cuando se la sitúa en el terreno más cercano posible al mismo plano conceptual ordinario o «mundano», que se refleja en el lenguaje corriente.

II. *El concepto de persona en contextos científico-técnicos.*

1. *Diversas perspectivas categoriales para el análisis de la persona: histórico-teológicas, jurídicas, antropológicas.*

La idea de persona no se superpone, como hemos visto, con la idea de hombre. Intersecta con ella y esta intersección es un hecho histórico cultural, en torno al cual haremos girar el «problema filosófico» de la persona. Pero, en la medida en que se trata de un «hecho cultural», la intersección entre las ideas de persona y de hombre constituye, por de pronto, un material abundante para el análisis científico o técnico, para el análisis de los especialistas. Tres especialidades o, si se prefiere, tres *frentes de ataque* para el análisis de la conexión entre individuo humano y persona, podemos reseñar entre las más importantes:

a) Ante todo hemos de constatar el *frente histórico* de la tradición helénica y cristiana romana. Desde un punto de vista histórico, en efecto, el análisis de la idea de persona irá encaminado a determinar hasta qué punto ella procede inmediatamente de las disputas cristológicas que tuvieron lugar en los primeros Concilios (Nicea, Éfeso, &c.); disputas que, a su vez, estaban planteadas sobre el fondo de ideas corrientes en las escuelas greco romanas, que repercutían profundamente en la vida política y jurídica del Imperio. Los Concilios, partiendo de la consideración de las personas divinas, se vieron obligados a «tomar en serio» la cuestión del modo de conexión de estas personas (y en particular la Segunda Persona divina, el Verbo) con el hombre, con un individuo humano de carne y hueso, el hijo de María, Cristo. Queremos hacer notar que las discusiones teológicas que tienen lugar, sobre todo a partir del Concilio de Nicea, y que suelen considerarse como discusiones técnicas especializadas, *académicas*, muchas veces *bizantinas*, que se suscitaron precisamente a raíz del reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio romano, han de ser entendidas (incluso, por supuesto, por quien no es cristiano) como episodios ineludibles en el desarrollo de la idea de persona; es simple ignorancia pretender desentenderse de estas cuestiones en nombre de un *racionalismo* que alega, por ejemplo, que, a fin de cuentas, las discusiones sobre las personas divinas no serían otra cosa sino una *proyección teoló-*

gica de discusiones sobre cuestiones humanas. Porque también cabría ver las cosas de otro modo: que fueran las discusiones sobre las relaciones entre las personas divinas y los hombres (las cuestiones *De Verbo Incarnato*) las que permitieron proyectar sobre los «hombres fenoménicos» ciertas relaciones ideales constituidas en el terreno abstracto de la teología trinitaria —a la manera como fueron ciertas relaciones geométricas ideales (entre elipses, parábolas o circunferencias), suscitadas por Apolonio, las que permitieron más tarde reorganizar las trayectorias fenoménicas de los planetas y de los cometas.

b) En segundo lugar, habría que tener presentes los análisis procedentes del *frente jurídico*, constituido principalmente por la tradición del derecho romano, que recibió una influencia decisiva de la teología cristiana, recogida sistemáticamente a partir del ordenamiento de Justiniano. Cabe afirmar, sin temor a equivocarnos, que la perspectiva jurídica es la que abre el paso al tratamiento de la persona humana a la escala más próxima posible de aquella en la que estamos planteando el problema filosófico de la persona. Es decir, que son las categorías de la técnica jurídica aquellas que nos presentan a la persona humana en el momento en el que ella es tal persona humana (individual o social), es decir, no ya mirándola a la luz de la idea de una «persona pura», anterior a la creación (como los teólogos), pero tampoco a la luz de la pura humanidad genérica (biológica, zoológica), como harán los médicos, o después, los antropólogos o los psicólogos; brevemente, todos aquellos que podemos incluir en un tercer frente:

c) El frente, en tercer lugar, constituido por las disciplinas que se ocupan (así podríamos caracterizarlas) de analizar los fundamentos *antropológicos* (biológicos, etnológicos, psicológicos) de la persona humana y de sus tipos. Podría pensarse que estas disciplinas abandonan la consideración de la persona al atenerse a sus fundamentos naturales o culturales; pero lo cierto es que, en la medida en que el análisis de esos fundamentos quiera mantenerse en el marco de la idea de persona, tendrá títulos suficientes para ser considerado como un frente de acceso a la estructura de la personalidad humana (según sus cultivadores, como el único frente de acceso científico).

Reseñaremos brevísimamente cada una de las clases o formas de tratamiento especializado de la persona humana que hemos distinguido, sin olvidarnos de que el «problema filosófico de la persona» se plantea y se reproduce una y otra vez precisamente en la confrontación de estos tratamientos (sin perjuicio de que ellos pretendan muchas veces constituir el fin, y no el principio, del problema filosófico de la persona humana).

2. La perspectiva histórico-teológica.

Por lo que se refiere a los análisis *teológicos*, comenzamos por insistir en las dificultades que presentan los intentos reduccionistas de interpretación de las dis-

cusiones teológicas trinitarias en términos de «proyección de meras cuestiones psicológicas o sociales». La teología trinitaria tiene fuentes históricas más complejas, y nos referimos, más que a las trinitades indoeuropeas precursoras (estudiadas por Dumézil), al propio proceso histórico de ascenso de las iglesias cristianas a la condición de instituciones oficiales del Imperio (al margen de este episodio el cristianismo habría carecido de toda significación histórico-universal y no habría alcanzado una significación mayor de la que puede hoy corresponder a una secta gnóstica o judía, entre las otras mil sectas que pulularon en el helenismo). La *geometría* de la idea trinitaria ha de entenderse, por ello, como una figura específica en el conjunto de las configuraciones históricas.

Mantengamos el supuesto de que la idea de *persona*, cuando se la considera en una perspectiva filosófica, ha de ponerse siempre en función de la idea de *individuo* (humano), a la manera como el concepto de fuerza, cuando se le considera en una perspectiva dinámica, ha de darse en función del concepto de aceleración. Pero el tratamiento original de la idea de persona en conexión con la idea de individuo fue propuesto por el cristianismo, concretamente en su teología cristológica (en la «Cristología»). *Puede afirmarse, por tanto, que fue la teología cristológica el marco en el cual se plantearon originariamente las principales cuestiones en torno a las relaciones entre la persona y el individuo humano.* Estas cuestiones (que no habían sido tocadas por la filosofía griega clásica) podrán considerarse como precursoras de aquellas otras que, secularizadas, darán lugar al planteamiento filosófico de la Idea de persona en su conexión con la Idea de individuo humano. Es indudable que el individuo humano biológico no podría siquiera subsistir por sí mismo sin la acción del medio social que lo envuelve y «eleva» a un orden más complejo: sólo a su través la individualidad biológica adquiere su subsistencia; de suerte que viene a ser la incorporación al orden superior lo que confiere la misma sustancialidad terminada —«subsistente»— al individuo biológico. Esta «sustancialidad», a partir de un cierto nivel histórico, es la que tomará la forma de la personalidad.

Todo este proceso es el que puede considerarse simbólicamente representado en la teología cristológica: el individuo biológico (el «hijo de María») no tiene por sí subsistencia, sino que la recibe de la persona divina por medio de la unión hipostática. Nestorio, persa de origen y escritor famoso que, a través de la influencia del emperador Teodosio II llegó a ser consagrado obispo de Constantinopla (4 de abril de 428), enseñó que Cristo, el hijo de María (un individuo humano, por tanto), tenía *dos personas*, que cohabitaban en su cuerpo individual: la *persona humana* y la *persona del Verbo* (la *Segunda persona* de la Santísima Trinidad). Por eso María podría ser llamada «madre de Cristo», pero no «madre de Dios» (*Theotocos*), denominación habitual que a Nestorio y a sus discípulos parecía totalmente absurda. El Concilio de Éfeso estableció como norma de ortodoxia, contra Nestorio, que la *naturaleza humana* del «hijo de María» se hace *persona* a través de su *unión hipostática* (no de una mera «cohabitación») con la *Segunda persona* de la Trinidad.

Aquello que la disputa sobre el nestorianismo planteó, por tanto (traduciendo el planteamiento teológico al terreno filosófico) fue, así podríamos expresarlo, la

cuestión de si entre la «clase de las personas» y la «clase de los individuos humanos» puede establecerse una correspondencia biunívoca. La ortodoxia del Concilio se habría inclinado, sin duda, a la tesis de «un cuerpo individual, una persona; una persona, un cuerpo individual» (la misma *Declaración de los Derechos Humanos* de 1789, así como la de 1948, están concebidas desde este supuesto de coordinación biunívoca cuando hablan de responsabilidad, derecho a la intimidad, libertad de desplazamiento, &c.). Sin embargo, el carácter no *legal-natural*, universal (sino sólo normativo) de este supuesto de coordinación biunívoca, queda demostrado por la posibilidad de que una persona (su sistema nervioso central) pueda conectarse con dos o más cuerpos individuales, así como por la realidad de la situación en la que dos personas aparezcan unidas «sustancialmente» a un solo cuerpo individual, como es el caso de algunos «hermanos siameses». Nos referimos, no ya tanto al caso de los gemelos univitelinos de Siam, conocidos en 1811, y que se casaron y llegaron a tener entre ambos veintiún hijos; ni siquiera al caso de Josefa y Rosa, hermanas de Bohemia, unidas por la espalda, adultas en 1892; sino al caso más reciente, y el más sorprendente, de las hermanas Brittany y Abigail Hensel, nacidas en Estados Unidos en 1990, que tienen, en auténtica «unión hipostática», un mismo cuerpo de cintura para abajo (un sólo órgano reproductor) con un par de piernas para ambas que funcionan perfectamente, pero cuyos troncos se separan con dos corazones, dos cuellos y dos cabezas perfectamente diferenciadas en sus funciones «personales» (lingüísticas, mentales, sentimentales, &c.). El caso de las hermanas Hensel podría analizarse, por tanto, como un caso ilustrativo de «nestorianismo» (si se prefiere, de seminestorianismo): dos personas distintas (Brittany y Abigail tienen documentos de identidad diferentes) en un cuerpo (semicuerpo individual) común: el hijo que este «individuo nestoriano» (seminestoriano) pueda tener planteará problemas similares al problema que planteó el *theotocos* de Nestorio (¿será hijo de Britty o hijo de Abi?). Un nuevo Concilio de Éfeso, esta vez integrado no ya por teólogos, sino por bioéticos, tendrá que establecer la «norma de ortodoxia». No entramos en otro tipo de cuestiones que esta unión hipostática plantearía en relación con terceras personas (por ejemplo, el marido de una de estas hermanas en la consumación del matrimonio habría de ser necesariamente bígamo; lo que no suscitaría dificultades mayores si las hermanas y el marido fuesen musulmanes: los teólogos o bioéticos podrían reconocer aquí la figura de una «bigamia compacta»; en cambio, en el supuesto de que fueran católicos los eventuales cónyuges, el matrimonio no podría ser considerado válido, por incurrir precisamente en bigamia).

No constituye, en todo caso, ninguna anomalía el que muchas cuestiones filosóficas (por ejemplo la cuestión de la creación, o la cuestión de la *subsistencia*, o la de la *supositalidad*) hayan tenido una historia teológica, en la teología de las religiones superiores. Ni ello tampoco tiene nada de extraño si se admite que la teología de las religiones superiores utilizó, a su vez, masivamente no sólo la «experiencia de la vida» (incluyendo el conocimiento de situaciones monstruosas) sino la propia filosofía griega (Filón de Alejandría, por ejemplo, recurrió a la idea del *Logos* para coordinar el Dios del Antiguo Testamento, la doctrina de los án-

geles o la concepción bíblica del hombre como «imagen de Dios», con la teoría platónica de las Ideas). Esto supuesto, la pregunta concreta que hay que hacer será la siguiente: ¿Y por qué fue el cristianismo —y no el budismo o el judaísmo— el que propició, en el marco de su problemática teológica, la construcción de la Idea de persona en su conexión con la Idea de individuo humano, prefigurando, de este modo, el planteamiento de las cuestiones filosóficas sobre la personalidad?

La respuesta global a la pregunta que proponemos apela a las condiciones históricas peculiares que caracterizaron el desarrollo del cristianismo en su relación con la sociedad helenística y con el Imperio romano, y no a supuestas propiedades absolutas de un «cristianismo intemporal», de un «cristianismo de transcendencia» que hubiera traído a los hombres individuales, como «llovido del cielo», el mensaje de su «dignidad en cuanto personas». Es en la transformación que experimentó el cristianismo judío originario (el de Cristo, el de la Iglesia de Jerusalén), al transplantarse al «interior del Imperio», cuando la visión de Cristo como Mesías que, exaltado por Dios tras su resurrección, va a volver en su segunda venida (la *parousía*) a instaurar el reino universal de Israel, se transforma en la visión de Cristo como prototipo ofrecido a todos los individuos humanos (y no sólo a los judíos o a los ciudadanos romanos) que, uno por uno, habrán de ser bautizados y, uno por uno, podrán identificarse con el cuerpo y la sangre de Cristo mediante el sacramento eucarístico. Un cuerpo (no sólo un espíritu) que se hace presente, según el modo de presencia que nosotros llamamos «metafinito», todo él en cada parte que lo recibe y que, por ello mismo, resulta identificada con todas las demás partes del Cuerpo místico.

Una transformación que se anuncia ya en la *Epístola a los Romanos* de San Pablo, pero también en el *Evangelio* de San Marcos, en donde el Cristianismo, abandonando su utopismo político revolucionario, se vuelve a la realidad social y política (si se quiere: se hace conservador en el terreno político). Lo que tantos intérpretes —desde los cristianos radicales hasta los marxistas de la teoría de la alienación— consideran como una traición de los cristianos paulinos —el conformismo con el Imperio («someter a toda institución humana ya al Emperador como soberano, ya a los gobernantes como delegados suyos») de la *Epístola* paulina—, desde nuestro punto de vista, el origen del verdadero cristianismo histórico, de su significación, más allá de la política, histórico-universal. El cristianismo primitivo reconstruirá sus creencias mesiánicas nacionalistas (judaicas) en una perspectiva nueva. Es la perspectiva que había ido abriéndose paulatinamente en el mundo helenístico a partir sobre todo de Alejandro, y que culminó en la ideología estoica, inspiradora de la práctica jurídica del imperio de Marco Antonio (o de Augusto y sucesores), orientada a extender la condición de ciudadano romano (sujeto de derechos fundamentales) a círculos sociales cada vez más alejados de Roma, y, virtualmente, a todos los hombres.

Los estoicos habían ya superado la concepción aristotélica del hombre como *zoon politikón* (animal político, es decir, animal de la polis, de la ciudad-Estado), sustituyéndola por la condición ideal de un *zoon koinonikón*, un «animal comunitario» que, si es ciudadano, lo será, no ya de un Estado-ciudad concreto, sino de

la «Ciudad universal», de *Cosmópolis*; una ciudad en la cual se borran las fronteras entre griegos y bárbaros. El hombre se redefinirá ahora como «ciudadano del mundo» (*kosmopolites*).

Una idea de hombre que logrará traspasar también las fronteras entre los hombres libres y los hombres esclavos (animales parlantes), puesto que el ideal del hombre se identificará ahora con el ideal del sabio: tan sólo el sabio es libre (más adelante se dirá: es persona), puesto que la libertad y la dignidad humana no la confiere la situación de señor (*despoteia*) ni la suprime la situación de esclavo (*doulosyne*).

Es cierto que este ideal estoico del hombre distaba mucho de representar la realidad efectiva (social, económica y jurídica) de los hombres que vivieron en las proximidades o en el interior del Imperio romano. Incluso es frecuente sostener (tanto por parte de cristianos, el P. Festugière, por ejemplo, como por parte de racionalistas, en España, Puente Ojea) la tesis de la «tonalidad intensamente alienada del discurso estoico» (véase Gonzalo Puente Ojea, *El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid 1979², pág. 30). Esta tesis se basa en la consideración de que el ideal estoico de *hombre*, a la postre, lejos de representar un principio revolucionario, resultaba ser profundamente conservador y conformista con las instituciones esclavistas. En este punto, los estoicos, como después los cristianos (por ejemplo San Pablo en *Colosenses* 3.22, *Efesios* 6.5 o *Gálatas* 3.22) habrían subrayado que lo importante era «el hombre interior» y no su condición social o jurídica de señor o siervo, de griego o bárbaro. A este «conformismo cristiano» los estoicos habrían añadido un componente elitista, puesto que no todos los hombres (libres o esclavos, griegos o bárbaros) llegan a ser sabios, sino únicamente una «aristocracia del espíritu». (Habría que añadir «en favor de los cristianos» que ellos ampliaron, en todo caso, las condiciones de acceso de los hombres comunes a esta «aristocracia del Espíritu», hasta límites prácticamente indefinidos, desde el momento en que el «estado de Gracia» podía ser adquirido en principio por cualquiera que participase en los sacramentos del bautismo y de la comunión; sacramentos que no tenían un sello aristocrático sino popular.)

Ahora bien: ¿podemos darnos por satisfechos con esta crítica al «ideal humanístico» de los estoicos? Una crítica que, en resumidas cuentas, termina acusando a estoicos y cristianos de estar propugnando un «ideal alienante», en la medida en que su «ideal del sabio» o la condición de «miembro del cuerpo místico de Cristo» contribuye a ocultar y a atenuar el significado de las diferencias reales entre los hombres de la sociedad esclavista. Sin embargo, nos parece que semejante crítica «prueba demasiado». Si comenzamos por tomarla en serio, ¿no debiéramos terminar negando toda la contribución del estoicismo (y, en parte también, la del cristianismo) a la constitución de la Idea de persona? Probablemente la clave del asunto radica en la utilización que estos críticos hacen del concepto de «alienación», entendiéndolo como una suerte de desajuste entre un arquetipo ideal (en este caso, el del hombre como «ciudadano libre de *Cosmópolis*» o como «hombre que participa del cuerpo místico de Cristo») y la realidad empírica, social, jurídica o económica. Porque un concepto tal de alienación podría servir tam-

bién, por ejemplo, para declarar a la ideología esclavista de los aristotélicos, en tanto representaba la situación real de la sociedad antigua, como una ideología libre de toda sospecha de alienación. ¿Habría por ello que considerar a la ideología esclavista del aristotelismo como una ideología «verdadera» (no alienada), tomando como criterio de verdad (de no-alienación) de una ideología, no ya su ajuste con el arquetipo de persona, sino su ajuste con la realidad empírica?

La importancia de la contribución que al estoicismo o al cristianismo haya que reconocer en la construcción de la idea de persona no debe quedar disimulada por su eventual actitud «conformista»; una actitud que, además, no fue mantenida siempre: bastaría tener en cuenta la inspiración estoica (y, más tarde, cristiana) de muchos contenidos de la legislación imperial. La mera distinción sistemática entre un hombre *sabio*, libre (fuese señor, fuese esclavo, fuese romano, fuese bárbaro) y un hombre *vulgar* (fuese señor, fuese esclavo, &c.) ya constituiría, por sí sola, una plataforma suficiente para autorizar el reconocimiento de la gran contribución estoica y cristiana a la construcción de la idea de persona, al menos en lo que ella contiene de crítica negativa a la concepción del hombre libre, propia del esclavismo («en primer lugar, agradezco a los dioses haber nacido griego y no bárbaro», decía Platón).

En cualquier caso, no debemos perder de vista las condiciones reales en las cuales se gestaron las ideologías estoicas y cristianas. Fueron condiciones que nada tenían que ver con las que caracterizan a una «conciencia pura» en situación de «meditación solitaria», capaz de conducir a cualquier «pensador libre de prejuicios» a saltar por encima de las líneas divisorias que separaban *realmente* a griegos y bárbaros, o a señores y esclavos, o a judíos y gentiles. La distinción estoica entre el *hombre libre* y el *hombre vulgar* (sea siervo, sea señor) no es una «secreción de la conciencia pura», no es una distinción idealista; es un efecto del real «ser social» del hombre o un resultado del proceso de la confluencia, en un espacio político y económico cada vez más amplio, de muchos individuos procedentes de etnias muy distintas (fenicios, escitas, egipcios, judíos, germanos...), en confrontación cotidiana con los «ciudadanos» habitantes de la polis tradicional. Los «bárbaros» iban progresivamente infiltrándose en las legiones y, a la vez que aprendían el latín, llegaban a detentar el poder militar efectivo del Imperio. Estas confluencias no pudieron menos que arrojar, como resultado del propio «ser social» de la época, la «conciencia» de que las diferencias entre griegos y bárbaros, o entre esclavos y señores, no deben tomarse como diferencias necesarias y sustanciales sino como diferencias accidentales y coyunturales.

Todos los hombres —enseñaron los estoicos— tienen *Logos* (la distinción entre griegos y bárbaros o entre libres y esclavos es una distinción que no está establecida según la Naturaleza); además, el *Logos humano* es una participación de un *Logos* que alienta en el fondo del Universo. Los cristianos, en el momento de desarrollar su soteriología universalista, más allá del horizonte judaico primitivo, tendrán que apelar también al *Logos* para dar cuenta de la nueva misión salvadora atribuida al «hijo de María». «En el principio fue el Logos», dirá el *Evangelio* de San Juan: el *Logos*, el *Verbo* nos dará la salvación. Una salvación que podía co-

menzar a ser desligada de las reivindicaciones nacionalistas (la salvación del pueblo judío); una salvación que, gracias al «horizonte romano», podría ser referida, en principio, a todos los hombres, a todos los individuos humanos, y muy especialmente a los humildes, a los marginados, esclavos o bárbaros. Por así decir, Roma haría posible la elevación de los individuos a la condición de ciudadanos, de hombres libres, con plenos derechos propios de las personas.

El cristianismo paulino –Pablo es ciudadano romano– no quiere oponerse al Imperio; al revés, tendrá que asumir su perspectiva y se plegará a ella, salvo en el reconocimiento de la divinidad del emperador. La resistencia a este reconocimiento tenía graves implicaciones en materia de «objeción militar de conciencia»; implicaciones que cambiarán de signo en cuanto el Imperio reconozca al cristianismo como religión oficial: a partir de entonces será la Iglesia –en el Concilio de Arlés– la que condenará a todo aquél que, pudiendo convertirse en «soldado de Cristo», desprecie las armas. «El hecho de que Pablo pudiera posiblemente acoger la idea de que en el orden político de la época, en la administración de los funcionarios de su tiempo operaba un principio divino, solo podía ocurrir, fundamentalmente, porque no era un judío que odiase a Roma, sino un helenista y un ciudadano romano», dice J. Weiss (ver el libro fundamental de Gonzalo Puente Ojea: *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid 1984³, pág. 221). Lo verdaderamente importante a tener en cuenta para nuestro propósito es que esta transformación del cristianismo mesiánico judío (revolucionario políticamente) en un cristianismo soteriológico universal (contemporizador con el Imperio y aliado luego con él) aunque ideológicamente pueda verse como un revisionismo (Kautsky) –pero de los intereses políticos de la comunidad judía– sin embargo históricamente fue decisivo en el desarrollo de la ideología romana en torno a la persona. «Al optar por la *pax romana* –dice Puente Ojea, *op.cit.*, pág. 222– Pablo se pronunciaba contra todo movimiento eficaz de emancipación económica social y política de dichas masas (de ciudadanos romanos desposeídos y explotados).»

Esta observación es bastante cierta, desde el punto de vista político-económico, pero no tanto desde el punto de vista político-religioso. Porque lo que ofrecía el cristianismo era la *salvación del individuo* mediante su elevación, en cuanto tal, a la condición de *persona*, sin necesidad de pasar por la ciudadanía romana, aunque presuponiéndola. El individuo humano recibirá la plenitud de los derechos fundamentales como miembro del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia; una Iglesia que, más adelante, será conceptualizada a partir de la idea política de ciudad, como «Ciudad de Dios» (que no se reduce, por tanto, a la mera entidad teológica, «estratosférica», transcendente, que parece sugerir su concepto, sino que tiene una realidad terrestre, cada vez más poderosa, internacional, immanente). «Ya no hay griegos ni bárbaros», dirá San Pablo. El individuo que, al cabo de unos siglos, llegue a ser ciudadano, no ya tanto de Roma, la Ciudad terrena, sino de la Ciudad de Dios (que puede considerarse como una generalización, llevada al límite, de la idea de Ciudad romana universal), el individuo al cual los méritos de Cristo han elevado a su plenitud, gracias a la cual ese individuo ya no será un medio sino un fin (y un fin no «egoísta», puesto que se ordena a su vez a los fines comunes propios de las par-

tes del Cuerpo místico), será llamado en un tiempo muy próximo «persona humana». Por la mediación de Cristo se habrá identificado con la persona divina. La unión hipostática entre la persona divina y la individualidad humana de Cristo podrá comenzar a ser el paradigma de toda unión ulterior entre una individualidad zoológica y una personalidad humana, también individual e irrepetible.

Se comprenderá, por tanto, que los debates teológicos en torno a las relaciones entre la personalidad divina de Cristo y su individualidad humana puedan ser prefiguración o espejo de los debates que inmediatamente habrá que suscitar en torno a las relaciones entre la personalidad humana en general y la individualidad de los seres humanos. En líneas generales cabría decir, en resolución, que la idea teológica del proceso según el cual la personalidad le es dada «desde arriba» al individuo humano que es el hijo de María, no sólo *refleja* el proceso por el cual la persona (la máscara) le es dada al actor, sino que además, *reproduce* el proceso político-jurídico —en terminología «antropológica»: el proceso de «cultura y personalidad»— según el cual la condición de ciudadano romano le es dada por el Estado a los individuos humanos que aún no son *sui iuris*.

Destacamos, sin embargo, la circunstancia de que tanto la Persona del Padre, como la del Espíritu Santo, se dibujan a escala distinta de la del individuo humano, a una escala, por decirlo así, supraindividual. Tan sólo la Segunda Persona de la Trinidad está destinada a unirse (por la unión hipostática o sustancial) con el individuo humano, en la figura de Cristo. Pero la Segunda Persona, sin embargo, es generada (no creada) por la Primera Persona; es la Persona del *Hijo* aquella que, a su vez, juntamente con la del Padre, dará lugar, por «expiración», a la Tercera Persona, al Espíritu Santo. En cualquier caso, lo que no debiera dejar de ser señalado es la tendencia de la teología trinitaria a acogerse al modelo de lo que llamamos *estructuras metafinitas*, como se ve, sobre todo, por el *De Trinitate* de San Agustín («Los que comunican y participan de estos bienes los tienen asimismo con aquel señor *con quien y entre sí* se unen en una compañía santa, componiendo una Ciudad de Dios, &c.»).

El análisis de las *procesiones* de las personas divinas (una suerte de «proceso formal circulatorio», una *pericóresis*, un proceso de «realimentación» llamado a inspirar, entre otras, la misma idea de la circulación de la sangre) nos sugiere, por tanto, que la génesis de la personalización del individuo humano, en Cristo, no es algo que pueda considerarse al margen de otros procesos de «personalización supraindividual», como puedan serlo el Estado (el «Padre») y la Iglesia (el «Espíritu Santo»). Pero el Espíritu Santo (la Iglesia, según los sabelianos) procede del Padre y del Hijo (San Agustín, *De Trinitate*, XII,5,5, encontraba poco probable la opinión de aquellos que veían representada la Trinidad divina en la familia, correspondiendo el Padre al varón, el Hijo a todo cuanto procede del Padre por generación y el Espíritu Santo a la mujer). Pero cuando la persona divina se una al individuo humano, ya no lo hará como cuando un personaje (una máscara) se asocie a un actor, o como cuando una persona se asocie a otra persona como poseyéndola (el Concilio de Éfeso, en el 431, condenó a Nestorio por haber negado la unidad personal de Cristo). Es la persona divina la que se asociará

a una naturaleza humana previamente conformada, pero no personal todavía: «*integra igitur veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris*», en palabras de San León Magno, año 440. El concilio de Calcedonia, en 451, condenó el monofisismo, que había mantenido largo tiempo, desde Eutiques hasta Severo de Antioquía, la unidad de la naturaleza de Cristo.

Las laboriosas *discusiones cristológicas* van profundizando en las distinciones que deben reconocerse no sólo ya en Cristo sino en cualquier hombre en general. Sobre todo, en la distinción entre la naturaleza humana (digamos: entre su estructura biológica y psicológica, que comporta una voluntad, incluso un ego individual, pero prepersonal, aunque humano) y el proceso de su personalización, en tanto que completa y cierra aquella naturaleza como un modo suyo (según los escolásticos). Un modo que la hará incomunicable, es decir, no multiplicable (individuo = a-tomo), sino dotada de una verdadera «personalidad irrepetible», dotada (diríamos hoy) de unicidad «biográfica». Fue San Agustín, en *De Trinitate*, el pensador que más contribuyó a difundir la idea de «persona» como término técnico capaz de traducir al latín *ousia* o *hipóstasis*, de los griegos, cuando estos términos se complementaban con la idea de la «máscara», del *prosopón*. Será Boecio quien cristalice la famosa definición que rigió a lo largo de toda la filosofía escolástica: «persona es la sustancia individual de naturaleza racional» (*persona est naturae rationalis individua substantia*).

La teoría de la persona como sustancia o *supuesto*, y su distinción con respecto de la *naturaleza* individual a la que completa, fue decisiva en la explicación teológica de la individuación de los accidentes eucarísticos. Sin embargo, la definición de Boecio, al subrayar el momento individual-sustancial, dejaba en un segundo plano al componente metafinito que, en el contexto de la sociedad de personas, alentaba en la concepción cristiana de la persona como *prosopón*. Nadie se pone una máscara si no hay otros individuos que, desde la suya propia, lo contemplan. (Ver más abajo, sección III, 3.)

3. La perspectiva jurídica.

Lo que nos importa, en el tratamiento *jurídico* de la persona es, ante todo, el método jurídico, tan próximo, en muchos aspectos, al método *geométrico* (al método que David Hilbert llamaría, siglos después, «método de las definiciones implícitas»). Así como los puntos o las rectas, en Geometría formalista, no se definen sino a partir de los axiomas que establecen sus relaciones, así también la *ciencia del derecho* no define a las personas si no es por los axiomas que definen las relaciones que puedan darse entre ellas, a saber, sus derechos y sus obligaciones recíprocas. Si el punto geométrico es sólo la intersección de rectas, y no es una entidad previa a través de la cual puedan pasar ulteriores rectas, así también la persona será sólo el sujeto de derechos y de deberes respecto de otros sujetos con quienes se relaciona, y no una entidad previa a estos derechos y a estos deberes. *No introduciremos primero a una persona individual para después dotarla*

de derechos y deberes, sino que será, al dotar al sujeto (en nuestro Código Civil, artículo 30, este sujeto o individuo, «para los efectos civiles», será un feto que tenga figura humana y haya vivido 24 horas desprendido del seno materno) *de derechos y de deberes, como lo constituiremos persona*. Y, por cierto, el sujeto humano que va a ser constituido como persona, en el ordenamiento jurídico, tampoco será exclusivamente el sujeto individual, es decir, la naturaleza humana individual. También podrán ser constituidas como «personas jurídicas» (al igual que en la teología era constituida la persona en la figura del Padre o en la del Espíritu Santo) grupos de personas o instituciones que no son «individuos humanos», aunque estén constituidos por conjuntos de personas individuales (salvo en el caso límite de las llamadas, en derecho mercantil, «sociedades unipersonales», que surgen cuando, por ejemplo, en una sociedad anónima constituida fallecen todos los accionistas menos uno). El artículo 35 del Código Civil español dice: «Son personas jurídicas: 1º Las corporaciones, asociaciones y fundaciones de interés público reconocidas por la ley. Su personalidad empieza desde el instante mismo en que, con arreglo a derecho, hubiesen quedado válidamente constituidas. 2º Las asociaciones de interés particular, sean civiles, mercantiles o industriales, a las que la ley conceda personalidad propia, independiente de la de cada uno de los asociados.»

Es cierto que algunos filósofos del derecho, los llamados *realistas* u *organistas* en el pasado siglo (Gierke, Beseler, Schäffle y, en España, algunos krausistas) consideraron a las personas colectivas como unidades reales, dotadas de vida orgánica, independientes de la voluntad del legislador; mientras que otros filósofos del derecho (o intérpretes del derecho romano, tales como Savigny) consideraron a las personas colectivas como meras *ficciones jurídicas*, defendiendo la tesis de que únicamente las personas humanas individuales podrían ser consideradas propiamente como personas (al menos a efectos del derecho romano). Pero no menos cierto es que, desde una perspectiva estrictamente jurídico-positiva (es decir, no ya filosófico-iusnaturalista), son los juristas quienes operan con la idea de persona colectiva o social, fundándose en el hecho de que existen ciertos conjuntos de individuos (sociedades mercantiles, *collegia*, *sodalitates*, el Estado) no reducibles a la suma de los individuos que los componen, que resultan ser sujetos titulares de derechos y de obligaciones ante otros conjuntos de su mismo rango lógico (por ejemplo, el Estado es sujeto de derecho y de obligaciones internacionales) o, incluso, de rango lógico diferente (por ejemplo, las relaciones entre el Estado y los particulares, reguladas en las normas del llamado «derecho internacional privado»).

4. *La perspectiva antropológico-cultural.*

Por último, hemos de referirnos al tratamiento *antropológico* (biológico, etnológico, psicológico), en su significado más estricto, del complejo «persona humana». Un tratamiento que constituye lo que con frecuencia se considera como el único tratamiento científico de la personalidad (de hecho, la disciplina académica

mica denominada, en algunos planes de estudios, «Personalidad» figura en los planes de estudio de Facultades o Departamentos de Medicina, Psicología o Antropología). Según esto podremos decir que si no cabe hablar de «ciencia positiva de la personalidad», no es porque no exista tal ciencia, sino porque existen varias. Por lo menos hay tres disciplinas científicas o tres tipos de tratamientos científico-positivos (o con voluntad de serlo) de la personalidad, a saber: el tratamiento biológico-médico (*ciencia biológica de la personalidad*), el tratamiento psicológico (*ciencia psicológica de la persona*) y el tratamiento antropológico (una disciplina que ha recibido el nombre de *Cultura y personalidad*).

Por lo demás, estos tres modos de tratamiento científico de la personalidad pueden reconocerse en el común horizonte genérico que les hemos asignado. Los dos primeros porque, partiendo del complejo «persona humana», como algo ya dado en una cultura determinada (aunque ésta suele ser abstraída) regresan hacia los componentes biológicos o psicológicos a partir de los cuales pudiera darse cuenta de los diferentes tipos, normales o patológicos, de personalidades empíricas. Este *regressus* nos lleva al terreno biológico o psicológico en el que se dibuja el individuo humano, siempre que tras una tal reducción la persona misma no quede borrada o disuelta del todo; porque podría pensarse que lo que estas disciplinas están haciendo es transformar el significado de la idea de persona en un correlato naturalista suyo, como pueda serlo el concepto de temperamento, o de carácter individual («idiosincrasia»). Esto es lo que muchos pretenden; en cualquier caso habría que decir que si tales *ciencias naturales* pueden seguir considerándose como «ciencias de la personalidad» será debido a que mantienen de algún modo la referencia a las personas en su sentido originario, aunque a este sentido originario se le identifique con el *fenómeno* al que ha de volver toda ciencia natural reductora (esto ocurre, por ejemplo, cuando se pretende derivar determinadas diferencias «fenoménicas» de índole moral de determinadas diferencias naturales).

En cuanto a la *antropología de la personalidad*, cabe decir que ella se sitúa también en un horizonte genérico. Ante todo, al regresar hacia el concepto de un individuo humano, definido precisamente como un «individuo orgánico». Un sujeto al que se le dotará de gran plasticidad, pero que, por sí mismo, no podría ser considerado persona, si es que se afirma que la personalidad ha de recibirla precisamente como consecuencia del moldeamiento o troquelado al que habrá de ser sometido por la «cultura» en la que ese individuo haya nacido. Sobre todo, porque los diferentes «troquelados» según los cuales el individuo orgánico es conformado en cuanto miembro del grupo social habrán de ser considerados genéricamente como «formas de personalización». Y esto llevaría a equiparar, en nombre del «relativismo cultural», los papeles (roles, personajes o funciones) circunscritos necesariamente a su círculo cultural, del brujo, del chamán, del poseoso o del obseso, con los papeles, funciones o roles de una persona que viva en una «sociedad racional» (en la medida en que esta sociedad exista), papeles que ya no podrán circunscribirse a un único círculo cultural precisamente porque pretenden ser transcendentales a todo círculo, hasta abarcar a la humanidad entera.

Los análisis biológicos o psicológicos de la Idea de personalidad operan con un sistema de *modelos combinatorios* que, por respecto a los diferentes círculos culturales, son pensados como universales. Por ejemplo, las personalidades coléricas, podrían encontrarse tanto entre los chinos como entre los aztecas; el juego dinámico de *ello, ego y superego* funcionaría tanto entre los austriacos como entre los congoleños.

La perspectiva *antropológica* difiere, sin embargo, de las perspectivas *biológica* o *psicológica*, en principio, debido a que duda de la posibilidad de hablar de tipos universales de personalidad, como deducidos de factores previos y universales («géneros anteriores»). La perspectiva antropológica se acerca a la personalidad en cuanto figura resultante del influjo moldeador o troquelador de la Cultura en la cual el sujeto se desarrolla. Esto no significa que las personalidades moldeadas por las diferentes «culturas» hayan de ser absolutamente peculiares e incomparables. Sin duda, las diversas culturas podrán dar lugar a personalidades más o menos análogas, reductibles a tipos (que serán «géneros posteriores»). Así ocurre, por ejemplo, con los dos tipos de personalidad —*apolíneos* y *dionisíacos*— descritos por Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, 1934) que oponía los *zúñi* (apolíneos) a los *kwakiutl* de la Costa del Pacífico (que serían dionisíacos). Los patrones o formas características de los diversos círculos culturales moldearían a los individuos, que serán concebidos como si de una materia plástica se tratase, sin perjuicio de que las figuras resultantes puedan asemejarse más o menos entre sí. Acaso hayan sido G. Gorer y J. Rickman quienes más lejos hayan llevado este método, hasta extremos ridículos, al proponer la interpretación de la supuesta personalidad o *alma rusa* (una personalidad, según Gorer, maníaco-depresiva, con un gran sentido de la culpa, con represión de ira y tristeza, que se traduciría incluso en la mirada melancólica, cantada en la canción «Ojos negros») como resultante del «patrón cultural» consistente en fajar a los niños, impidiendo el movimiento de sus piernas y manos durante largo tiempo; la propia violencia de la revolución rusa de 1917 tendría algo que ver con los mismos principios (G. Gorer y J. Rickman, *The People of great Russia, a psychological study*, Londres 1949).

Pero el movimiento *Cultura y Personalidad*, más bien que una alternativa al método psicológico, habría que entenderlo como un modo de utilizar el método psicológico en la dirección del *ambientalismo* (representado, en el campo de la medicina, por la tradición galénica). Ambientalismo, en cuanto contrapuesto al *geneticismo*, más propenso a los métodos biológicos o psicológicos. Por ello no tiene nada de extraña la utilización, por parte de *Cultura y Personalidad*, de métodos o conceptos psicológicos convencionales, sólo que a otro nivel. Por ejemplo, el complejo de Edipo no sería universal, en el sentido en que Freud pretendió, pero sí podría valer adaptándolo a cada cultura (el lugar del padre lo ocuparía, entre los *trobriandeses* que estudió Malinowski, el tío materno). Las investigaciones de Abram Kardiner sobre la estructura de la «personalidad básica», que caracteriza a los miembros de una sociedad determinada, están inspirados en principios freudianos (las instituciones primarias de la cultura, que son las que moldean la «personalidad básica», son sobre todo las familiares, en cada cultura). Las in-

vestigaciones de John Whiting apuntan en el sentido de demostrar la función de la personalidad como una mediación entre los sistemas de mantenimiento y los sistemas proyectivos de una cultura dada (por ejemplo, hay correlación entre un patrón de educación duro y una mitología de espíritus violentos y agresivos; hay correlación entre la práctica de la covada y la costumbre de dormir el niño con la madre en sociedades matriarcales).

¿Tiene algún sentido establecer alguna *correspondencia analógica* entre las diferentes perspectivas científicas que estamos exponiendo con las perspectivas teológicas que antes hemos considerado? Acaso pudiera decirse que el tratamiento biológico-médico (el de tradición hipocrática, más que el de tradición galénica) es, en el orden natural, una metodología paralela a la que representó el *arrianismo* en el orden teológico (la persona de Cristo es puramente humana, no es divina; la personalidad de un hombre cualquiera se reduce a su temperamento natural). Los tratamientos psicológicos ocuparían posiciones análogas, ya a las del *nestorianismo* ya a las del *eutiquianismo*. En cuanto a la disciplina *Cultura y Personalidad*, se acercaría, en sus posiciones límites, al *monofisismo* (la persona de Cristo no tiene ni siquiera naturaleza humana; ésta es totalmente *plástica* y, por ello, la personalidad habría que considerarla como íntegramente derivada del molde cultural: es la postura «monofisista» de Ralph Linton, Ruth Benedict o Margaret Mead).

5. La perspectiva bio-antropológica.

El objetivo de una teoría *biológica* de la personalidad puede definirse (gnoseológicamente) por su tendencia a determinar un sistema de factores componentes intrapersonales que, estando presentes, en principio, en cualquier persona individual, puedan dar cuenta, según la diversa proporción que a cada uno de ellos le corresponda en cada caso, de las diferencias interindividuales (tipologías de la personalidad) y de las situaciones patológicas. Según esto, la misma composición intrapersonal es la que permitiría dar cuenta de las diferencias interpersonales. La primera versión que conocemos de la aplicación de este método —y cuya mención es ineludible dada su enorme influencia histórica— es la *doctrina humoral*, basada en la doctrina empedoclea de los cuatro elementos. Ella constituyó el fundamento de la teoría de los cuatro temperamentos, tal como aparece en los escritos hipocráticos. Nos atenemos a aquellos escritos del *Corpus Hipocraticum* que se atribuyen a la escuela de Cos. Hay cuatro cualidades fundamentales, opuestas por contrariedad dos a dos (caliente/frío, húmedo/seco), por respecto de las cuales pueden distribuirse los cuatro elementos: el fuego (caliente, seco), el aire (caliente, húmedo), el agua (húmedo, frío) y la tierra (frío, seco). Cada individuo estaría constituido por una mezcla (*crasis*) de estos cuatro elementos, según proporciones variables dentro de límites determinados: estas proporciones son precisamente los temperamentos. Los elementos, en tanto que alcanzan la condición de componentes de un organismo vivo, se convierten en humores. Habrá, por tanto, cuatro humores, según el elemento que prevalece: la *sangre* (cuando prevalece el

fuego), la *flema* (el agua), la *bilis negra* (*melancholía*, la tierra según algunas escuelas) y la *bilis amarilla* (*chólera*, el aire según algunas escuelas).

La salud se produce por una buena mezcla (*eucrasis*) de los humores, dentro de los cuatro temperamentos: *sanguíneos*, *coléricos*, *melancólicos* y *flemáticos*. Aún cuando estos adjetivos, por un lado, pretenden expresar tan sólo algún tipo de mezcla estequiológica; sin embargo, es lo cierto que a la vez se coordinaban con una clasificación fenomenológica de tipos caracterológicos, o incluso, a veces, de disposiciones de personalidad. El nexo entre el contenido estequiológico y el contenido caracterológico estaba dado por la (fantástica) hipótesis según la cual, por ejemplo, la proporción dominante de agua entre los humores daría lugar a un comportamiento flemático (en el sentido caracterológico que aún hoy conserva este adjetivo, como todavía lo conserva el sustantivo «humor», en expresiones tales como «estar de buen humor») y lo mismo se diga del «humor melancólico» y del «humor colérico».

También la famosa clasificación de los *biotipos* debida a Kretschmer (*pícnicos*, *atléticos*, *leptosomáticos*), aunque esté fundada en la morfología anatómica (según la diversa proporción de valores o razones de ciertas medidas somáticas), ha tenido siempre una gran incidencia en los estudios sobre la personalidad. «Genio y figura hasta la sepultura», correspondiendo *genio* al modo de ser personal y *figura* al modo de ser somático; por ejemplo, en la tipología mundana del español, la figura, con connotaciones caracterológicas, del *gordo* –el *pícnico* de Kretschmer– y la del *flaco* –el *leptosomático*– que Cervantes habría encarnado en los personajes de Sancho Panza y Don Quijote.

6. *La perspectiva eto-antropológica.*

El objetivo de las teorías *psicológicas* o *etológicas* de la personalidad es, gnosológicamente hablando, el mismo que el de las teorías biológicas. Sólo que ahora los factores componentes intrapersonales que se buscan no quieren venir dados en términos humorales o anatómicos sino, más bien, en términos conductuales o bien caracterológicos (*carácter* es un concepto psicológico, así como *temperamento* quiere ser un concepto biológico). Sin embargo, conviene advertir que las diferencias, de hecho, se borran muchas veces, pues así como el temperamento termina por traducirse en algunos rasgos caracterológicos, como hemos visto, también el carácter termina por vincularse a algún factor temperamental o incluso a algún órgano, sobre todo a consecuencia de la tendencia de muchos psicólogos a derivar los factores conductuales de fundamentos anatómicos o estequiológicos. Es cierto que estos fundamentos ya no serán las vísceras dominantes de los antiguos, o los humores hipocráticos, pero sí serán, por ejemplo, los *hemisferios cerebrales dominantes*, o el sistema reticular, el sistema límbico, o los neurotransmisores (ya no será el agua el *principio* tranquilizante flemático, sino la *cloropromacina* o el *haloperidol*; ni será el fuego quien activa el *patrón lucha*, sino la *norepinefrina*, o la *anfetamina*).

Antes de la segunda guerra fue muy utilizada la tipología de Heymans-Le Senne, que se presentaba como una psicología puramente fenomenológica de caracteres, pero con tales pretensiones que prácticamente constituía una tipología de las personalidades en sentido psicológico. Las denominaciones de los temperamentos hipocráticos (sanguíneo, flemático...) se conservaban en esta caracterología, aunque en función sólo de sus significados psicológicos, no de sus fantásticas raíces estequiológicas. La tipología utilizaba tres pares de factores opuestos (emotivo, no emotivo; activo, no activo; función primaria –no conserva las impresiones– y función secundaria –conserva duraderamente las impresiones recibidas–) que, combinados, daban lugar a los *ocho tipos* caracterológicos siguientes: 1. *Colérico* (EAP) como Danton o Mirabeau; 2. *Apasionado* (EAS) Miguel Angel, Pasteur o Nietzsche; 3. *Nervioso* (E-AP) Lord Byron; 4. *Sentimental* (E-AS) Rousseau o Robespierre; 5. *Sanguíneo* (-EAP) Francis Bacon; 6. *Flemático* (-EAS) Hume o Kant; 7. *Amorfo* (-E-AP) y 8. *Apático* (-E-AS). Los ejemplos eran resultado de aplicación de encuestas; los tipos amorfo y apático no se encontraban entre los personajes históricos.

En los últimos años han alcanzado gran difusión los modelos de personalidad basados en la utilización de los *pares de factores* (o dimensiones opuestas por contrariedad): *extraversión/intraversión* o *neuroticismo/estabilidad* (H.J. Eysenck, J.A. Gray), medidas según refinadas técnicas de tests apropiados. La combinación de estos factores se concibe, en estos modelos, a la manera de las combinaciones de los humores en la teoría hipocrática de los temperamentos. Incluso suelen apuntarse fundamentos anatomo-fisiológicos (por ejemplo la diferenciación, por especialización funcional, de los hemisferios cerebrales: el hemisferio *derecho* controlaría las relaciones emocionales y el pensamiento globalizador, el *izquierdo* el razonamiento analítico y verbal); también la función de ciertas estructuras del sistema nervioso, tales como el sistema reticular ascendente o el sistema límbico. Muchas veces incluso se mantiene el recuerdo de las clasificaciones hipocráticas o galénicas.

Nos referiremos también a una teoría que, aunque fue formulada a principios de nuestro siglo, todavía mantiene ampliamente su vigencia: es la *teoría tridimensional* del Psicoanálisis, de Sigmund Freud. Según esta teoría la personalidad individual es el resultado de un juego dinámico de tres factores o componentes: el *ello* (los impulsos impersonales, genéricos, dirigidos por el *principio del placer* y que, según Freud, tendrían un significado libidinoso), el *ego* (como principio de la realidad, que impone límites al *ello*) y el *superego* o *ideal del yo* (elaborado a partir de la imagen del padre o de la madre, &c.). Queremos subrayar que los modelos psicoanalíticos de la personalidad también satisfacen los objetivos que hemos señalado a la teoría de la personalidad, a saber, determinación de factores intrapersonales, y variabilidad en la composición de los mismos como vía de obtención de diferencias interpersonales tipológicas (otra cosa es que estos objetivos metodológicos logren un cumplimiento efectivo).

Por último citaremos la nueva disciplina que, con la denominación de «Eto-*logía humana*» (o Eto-antropología), tal como se desarrolla por ejemplo en las obras de Eibl-Eibesfeldt, pretende aproximarse a muchas líneas características de la persona e incluso explicarlas desde sus propias categorías.

III. Crítica a las concepciones de la persona desarrolladas en contextos mundanos y científico-técnicos.

1. Crítica como clasificación.

Crítica no significa destrucción, descalificación; significa, como hemos dicho otras veces, *clasificación* (*criticar es cribar*, discernir, ordenar, valorar, establecer los lugares que corresponden a cada persona o cosa). Queremos determinar qué lugares, qué alcances corresponden a las diversas concepciones mundanas y científico-tecnológicas de la personalidad.

Las *concepciones mundanas* (pero no científicas), como hemos pretendido demostrar, realizan la idea de persona pero de un modo confuso. Porque la persona aparece en ellas asociada a situaciones muy diversas y contradictorias; y ello debido, acaso, a que tales concepciones se dan en un estado tal de abstracción (por ejemplo, en el orden meramente jurídico) que permiten su asociación con las situaciones más heterogéneas. En cambio, no ofrecen los *nexos adecuados* que un concepto de persona ha de representar al referirse a las diversas capas o estructuras de la vida real. Estas referencias son puestas entre paréntesis por las doctrinas puramente idealistas o espiritualistas de la personalidad.

2. Límites de los tratamientos científicos de la personalidad.

Las *concepciones científicas* (que también pueden considerarse «mundanas» por relación con la filosofía), están movidas por la voluntad de lograr determinaciones más precisas, categoriales, por la voluntad de alcanzar concepciones rigurosas. Pero hay que guardarse de creer que estas concepciones categoriales, parciales por definición, son totalmente neutrales, meras constataciones de realidades dadas en el «Reino personal». La razón es que tales constataciones aparecen en el momento del *regressus* (a partir de personas dadas en contextos mundanos) hacia capas o estructuras genéricas categoriales (abstractas) que, a su vez, han de ser utilizadas en el *progressus* para reconstruir cuantos contenidos personales sean posibles. Por ello una tal reconstrucción equivale de hecho a una *reducción*; incluye necesariamente una tendencia reductora de los componentes transcendentales de la personalidad (diríamos de su Idea) a los componentes categoriales de la personalidad considerada (a los factores temperamentales, a los factores culturales, &c.). Otras veces, las ciencias antropológicas o históricas practican la reducción de los componentes «racionales» de la idea de persona a sus precursores teológicos o místicos, es decir, no filosóficos (una cosa es establecer, ayudados por los métodos filológicos más estrictos, la evolución de la idea de persona a partir de los debates cristológicos, y otra cosa es determinar los mecanismos de transposición de estos debates al terreno filosófico-antropológico, evitando el reduccionismo historicista). Por su parte, la doctrina hipocrática de los

cuatro temperamentos valdría también para los organismos animales que, sin embargo, carecen de personalidad; y otro tanto habrá que decir de las doctrinas psicológicas y etológicas, pues también cabe una caracterología animal. El *carácter genérico* de las concepciones biológicas o psicológicas es precisamente la raíz de las tendencias reductoras de estas metodologías, incluso cuando ellas intentan mantenerse en el terreno más próximo posible a la especificidad de las estructuras de la personalidad humana.

Por ejemplo, y reaccionando contra el biologismo intraorgánico de cuño hipocrático (que reduce la personalidad al plano de los temperamentos físicos, análogos a los que pueden verificarse en los organismos animales) algunos psicólogos subrayan la necesidad de introducir el concepto de *mundo* como correlato del organismo individual, de suerte que la persona se defina, no ya a partir exclusivamente de componentes tomados del «interior» de los organismos (de sus humores o de su sistema nervioso), sino pasando a considerar la relación o interacción del sujeto con su mundo y del mundo con el sujeto. Y es cierto que la idea de persona exige desbordar *los límites de la piel individual*, y no tanto porque la determinación del núcleo de la personalidad nos obligue a caminar en la dirección que conduce «hacia el interior de la piel», hacia el *cogito* espiritual o hacia la «conciencia subjetiva», sino acaso porque lo que nos exige es caminar en la dirección que conduce hacia su exterioridad, hacia las morfologías apotéticas constitutivas de su mundo y, en él, de las otras personas. Lo que ocurre es que, en el momento en que este desbordamiento de la subjetividad se lleva adelante con las categorías genéricas de la psicología o de la etología, entonces necesariamente estamos también reduciendo el propio concepto de mundo a los términos de la etología o de la biología que también utiliza el concepto de mundo-entorno (*Umwelt*). No solamente la persona se nos da en interacción con su mundo: también le ocurre esto a la vaca o la chicharra, según la famosa descripción de J. Von Uexküll al principio de sus *Meditaciones biológicas*.

Todos los vivientes dotados de sistema nervioso se dan en un «ambiente» o «mundo entorno». Pero la cuestión es no confundir unos ambientes con otros. La persona, en cuanto ser viviente, se da también en un mundo entorno; pero este mundo entorno, por anamórfosis, se habrá transformado en *Mundo* por antonomasia, que contiene a otras personas, en el mundo infinito, dotado de unicidad, que ya no admite el plural («mundos»). Por ello, mientras que a los organismos animales les corresponde una *conducta*, a las personas les corresponde una *praxis*. Una *praxis* que podrá ser moral e inmoral, dado su carácter transcendental. Es imposible «moldear» a la persona en una caja —o en un aula— a la manera como se moldea la conducta de las ratas en la caja de Skinner. Y si se quieren seguir utilizando las categorías skinnerianas, apoyándose precisamente en su «ambientalismo», diremos que la «caja de Skinner», en la que una persona humana puede moldearse, no puede reproducirse industrialmente, pues está dotada de unicidad; porque es el propio Mundo. Pero el Mundo, como hemos dicho, no es una caja de Skinner, entre otras cosas porque ningún sujeto puede salir con vida de él.

3. *Análisis del proceso de construcción filosófica de la idea de persona a partir de configuraciones categoriales: reducción y absorción. Ejemplos.*

La construcción de la idea de persona, como la de cualquier otra idea o concepto, puede tener lugar a partir de alguna determinada configuración positiva (categorial) más o menos precisa, delimitada, por tanto, en un contexto específico que, al ser desarrollada según algunos de sus componentes internos, pueda conducir, al menos aparentemente, a la conformación de la idea o concepto de referencia (en nuestro caso, a la idea de persona) que supondremos desborda ampliamente al contexto originario. Llamemos a esta configuración originaria el «germen» o «núcleo germinal» de la idea cuya construcción analizamos. Por ejemplo, si tomamos como núcleo germinal la figura de una elipse, en cuanto curva definida en función de sus dos focos (que admite, según la distancia focal, infinitas especificaciones), podremos desarrollarlo hasta el punto de construir, a partir de él, el concepto de circunferencia como una elipse con distancia focal cero.

Cuando la idea o concepto constituido a partir del desarrollo del núcleo germinal tenga la posibilidad de ser considerado como independiente (incluso previo) respecto del núcleo germinal, la construcción de tal idea o concepto equivaldrá, en rigor, a una re-construcción (la construcción del concepto de circunferencia antes citada es una re-construcción, y exacta, por cierto, de ese concepto desde una perspectiva *sui generis*).

Ahora bien, la construcción que nos conduce desde el núcleo germinal a la idea necesitará ser «doblada» por una construcción de sentido inverso, que nos permita pasar de la idea a su núcleo germinal, de suerte que éste pueda ser representado, de algún modo, como un caso particular de la idea, y por tanto, «envuelto por ella» o «reabsorbido» en ella. En el supuesto de que este proceso inverso no fuera posible, lo que habríamos hecho, en realidad, sería una *reducción* de la idea al núcleo germinal; la construcción quedaría en simple metáfora. Tal ocurre cuando Descartes construye el rayo de luz incidente a partir de una pelota que choca contra una superficie plana: se está entonces reduciendo el rayo de luz a la condición de un proceso mecánico; tal ocurre también cuando se construye la idea de Mundo tomando como núcleo germinal el concepto de «caja de Skinner», obteniendo como resultado la idea del Mundo como una «caja de Skinner» común a todos los animales y hombres que en él viven. Será preciso, por tanto, para hablar de una construcción no reductora, que la *reducción*, implícita en el proceso de construcción de una idea a partir de un núcleo germinal, sea acompañada por una *re-absorción* del núcleo germinal en la idea constituida a partir de él. La circunferencia, en la construcción mencionada, queda reducida a la elipse, pero la elipse no quedaría reabsorbida en la circunferencia salvo que se suponga, artificiosamente, que el centro de toda circunferencia no es un punto sino dos puntos superpuestos; el Mundo no queda reducido al concepto de una «caja de Skinner» porque de ésta se puede salir y de aquél no: la caja de Skinner no se reabsorbe en el Mundo.

Las diferentes concepciones disponibles de la idea de persona podrían ponerse en correspondencia con diferentes modelos de construcción de esta idea a partir de

núcleos germinales bien diferenciados, que forman parte de contextos muy diferentes. El núcleo germinal más significativo, sin duda, es el constituido por el actor trágico que, situado en un escenario, y dispuesto a hablar (*per-sonare*) a otros actores o al público, asume una máscara, un personaje. Es obvio que si mantuviésemos la construcción en el terreno de la simple analogía metafórica (transponiendo escenario por Mundo o ciudad, máscara por papel u oficio, y actor por individuo) aparecería el «reino de las personas» dentro de la metáfora del «gran teatro del Mundo». Si esta construcción metafórica no puede confundirse con una idea filosófica formalizada, será debido a su carácter *reductor*, que obligará a estar constantemente «viendo» a los ciudadanos como actores, a sus profesiones como máscaras, &c. Será preciso, para que esta metáfora se eleve a la condición de idea filosófica, mostrar cómo la persona, concebida a partir del actor, ha podido identificarse con su personaje, con su máscara; lo que nos sacará, precisamente, de todo contexto escénico, en donde el actor, si se identificase con su propio papel (como San Ginés) comenzaría a ser un loco, de acuerdo con la llamada «paradoja de Diderot». Será preciso tener en cuenta, por tanto, construcciones llevadas por otras vías, como las que recorrió el Derecho romano o los primeros Concilios que desarrollaron la teología de la unión hipostática. La idea de persona así obtenida ya no tendría por qué considerarse *reducida* a su núcleo germinal, y no porque tal reducción hubiera de ser puesta entre paréntesis (la necesidad de comenzar por la etimología demuestra que la fase reductiva está siempre presente), sino porque una vez practicada la reducción de la ciudad al escenario y de los ciudadanos a los actores, puede seguir un proceso de reabsorción del propio escenario, con sus actores, a la condición de caso particular de una situación interpersonal (regulada además por normas lingüísticas y jurídicas).

Los «números dígitos» (sobre todo, si se utiliza la notación romana) se *reducen* a los dedos de la mano; pero, a su vez, estos dedos de la mano son conjuntos que se *reabsorben* en otro tipo de conjuntos más amplios. Dicho de un modo breve: si los números dígitos tienen que ver con los dedos de la mano es porque los dedos de la mano tienen que ver, a su vez, con los números y con las operaciones con números. Si la sociedad de personas que con-viven en la ciudad tiene que ver con un cuerpo de actores en el escenario, es porque, a su vez, los actores de este escenario son un caso particular del juego de «convivencia» de las personas en la ciudad.

Pero esto no ocurre siempre, u ocurre de maneras diversas. Consideremos otros dos núcleos germinales que, sin duda, han sido utilizados, al menos implícitamente (por ejemplo, por Hegel o por Leibniz, respectivamente) para definir a la persona: el concepto jurídico de «institución de la propiedad privada» y el concepto tecnológico de «espejo». Si se dice: la persona es el resultado de la institución del individuo humano como propietario de bienes, en general, de suerte que cuando el individuo no posea ninguna propiedad (cuando la «distancia» entre el individuo y los diversos bienes posibles es nula) podremos seguir aplicando la condición de persona en cuanto que es «propietario de su propio cuerpo». Aquí, el núcleo germinal (institución de la propiedad) se ha desarrollado en la idea de «propietario de mi cuerpo» (siguiendo la misma forma conceptual según la cual la figura de la elipse se desarrollaba hasta tomar la forma de una circunferencia

«con distancia focal cero»). Como es obvio, es el proceso de construcción, que *reduce*, en principio, la persona a la institución de la propiedad privada, el que habrá de continuarse con un proceso de *reabsorción* de la «propiedad de mi propio cuerpo» en la misma idea de persona (lo que suscitará, en este caso, dificultades irresolubles: yo no puedo considerarme como propietario de mi propio cuerpo porque yo soy mi mismo cuerpo; además, si efectivamente fuese propietario de mi cuerpo, podría venderlo, esclavizarlo en su caso, destruirlo).

«La persona es el espejo del Mundo», por lo que lejos de ser una mera parte suya se convierte, en cierto modo, en todas las demás cosas. Si esta construcción se lleva a cabo de un modo reductivo, la metáfora sería por completo inservible; de algún modo, ese espejo, de su condición de núcleo germinal, habrá de pasar a poder ser reabsorbido él mismo en el contexto de la relación entre la persona y el mundo (lo que implica la teoría de las mónadas).

Una construcción de la idea de persona, recientemente propuesta, toma como núcleo germinal de esta idea a los ordenadores, a los programas de ordenador. Dice Frank J. Tipler (*La física de la inmortalidad*, Alianza, Madrid 1996, pág. 176): «se define una 'persona' como aquel programa de ordenador capaz de superar el criterio de Turing» (criterio de Turing: si en dos habitaciones distintas y separadas por un tabique opaco de la nuestra, están instalados respectivamente un ordenador y una persona que reciben nuestros mensajes y los responden de suerte tal que, en un intervalo de tiempo suficientemente grande, no podamos discriminar cual es la persona y cual es el ordenador, entonces el ordenador habrá de ser considerado como una persona).

Hay que tener en cuenta también que la persona es un ser viviente, y que Tipler define un ser viviente como «información que pervive gracias a la selección natural»; de este modo, reconoce que un automóvil habrá de ser considerado como un ser viviente (pág. 177).

¿Qué es lo que se está haciendo en esta construcción? En primer lugar, una *reducción* de la idea de persona al programa de ordenador. El principal efecto de esta reducción es, a nuestro juicio, que la idea de persona queda segregada de la individualidad con su morfología humana característica (por ejemplo, de las manos o del aparato fonador). ¿Cómo llevar a cabo el proceso de *absorción* consecutivo, una vez que se supone se ha cumplido el «criterio de Turing»? No se trata de postular que, en un momento dado, el ordenador de referencia emane un «alma», o una «conciencia», que en realidad, sería un simple *epifenómeno* que no intervendría para nada en el curso de las operaciones de la persona ordenador. Lo que necesitamos postular es que el ordenador, en el supuesto momento de cumplir el criterio de Turing, desarrolle un cuerpo humano, puesto que sólo a partir de ese cuerpo (de sus manos, de su aparato fonador, &c.) podrá desarrollar su *logos*, su razón, su conciencia. Pero como esto es imposible, habrá que considerar la definición de persona de Tipler como el ejercicio de una mera analogía entre un ordenador y unas personas dotadas de lenguaje; una analogía acompañada de una hipótesis que pide el principio que trata de demostrar, a saber, que un ordenador sin figura humana puede satisfacer el criterio de Turing.

IV. Planteamiento del problema filosófico de la persona humana.

1. *La idea de persona no puede ser construida por yuxtaposición de los resultados obtenidos en las diferentes ciencias categoriales que la analizan.*

Si entendemos la filosofía como un saber de *segundo grado*, es decir, como un saber que se apoya sobre otros saberes previos (ya sea para coordinarlos o incorporarlos a un sistema, ya sea para «triturarlos», en todo o en parte), en este caso, los saberes mundanos o científicos sobre la personalidad, entonces los problemas filosóficos que suscita la persona humana no los plantearemos como cuestiones que supuestamente fuesen presentadas por la realidad inmediata (moral, social, &c.) de las personas a la conciencia filosófica (por ejemplo fingiendo un asombro ante la existencia de las personas que moviese a preguntar: «¿por qué existen personas y no más bien nada?»). Los plantearemos inmediatamente como *cuestiones resultantes* de la concurrencia misma de los tratamientos positivos, biológicos, antropológicos, históricos, morales, jurídicos o religiosos, en tanto que esos tratamientos no son meramente yuxtaponibles o «integables». Pues no cabe dar como algo evidente que todos estos tratamientos se refieran simplemente a aspectos parciales de una realidad total, la persona humana, que o bien se considera dada de antemano, o bien se considera resultante de la «integración armónica» de todos ellos. Cada uno de los tratamientos particulares —particulares desde el punto de vista metodológico— o al menos, muchos de ellos, pretende constituir el único o al menos el más profundo camino para penetrar en el mismo núcleo de la personalidad. De manera que un tratamiento que es llamado parcial sólo porque aparece conjuntado con otras metodologías, acaso pretende ser el tratamiento fundamental y, en este sentido, total, por cuanto los demás tratamientos le habrían de quedar subordinados. Así, el psicólogo suele sobrentender que los aspectos jurídicos, sociales e incluso religiosos de la personalidad, o tienen un fundamento psicológico o, por lo menos, se mantienen en un plano «superficial» respecto de los lugares explorados por la «Psicología profunda». Y otro tanto, *mutatis mutandis*, sobrentenderá el etólogo: las claves del comportamiento de la persona humana habrá que buscarlas en las leyes generales del comportamiento animal, y por ello las ratas podrían tomarse como modelos de comportamiento humano, incluyendo su comportamiento social. Se subrayará cómo las ratas, tal como las describe K. Lorenz, apoyándose en las investigaciones de F. Steiniger sobre ratas pardas y de I. Eibesfeldt con ratas comunes, se organizan en superfamilias, unidas por la descendencia y el olor al nido; como animales territoriales, libran batallas a muerte disputándose el *territorio patrio*; cada rata es detectada por el grupo en su individualidad (como si fuese una «persona»).

Por su parte, el historiador de la cultura o de las religiones nos advertirá que la idea de persona conformada en las sociedades cristianas mediterráneas del siglo IV no es posible encontrarla, por ejemplo, en las sociedades del valle del Indo de la misma época, y que acaso en estas sociedades (mucho menos en aquellas

que no disponen del pronombre de primera persona) ni siquiera es posible delimitar alguna idea que pueda corresponder, como análoga, con la escala en la que se da la idea de persona.

Por último, el juez declarará culpable a un asesino siempre que los peritos psiquiatras diagnostiquen su plena capacidad, a pesar de que no faltarán sociólogos o psicólogos que afirmen que la responsabilidad y, por tanto, la culpa hay que atribuírselas al *medio social* en el que vive el delincuente.

En conclusión, no estamos, al parecer, simplemente ante distintas *facetas* o *aspectos* complementarios de una misma realidad, puesto que es la complejidad misma de esta realidad y, sobre todo, el modo mutuamente reductivo según el cual se manifiestan sus partes o «facetas», aquello que hace problemática a la idea de persona en cuanto «integral» de todos sus aspectos.

2. *La construcción filosófica de la idea de persona no cuenta con «fuentes propias» diferentes de las que utilizan las disciplinas categoriales.*

¿Acaso existe alguna fuente de conocimiento distinta de las anteriores, algún principio específico reservado al conocimiento filosófico, en este caso, al conocimiento filosófico de la personalidad? No lo creemos así: las fuentes de la filosofía no son distintas, sino las mismas fuentes de las que manan los otros conocimientos. Algunos tenderán, por ello, a asignar a la filosofía el papel de *síntesis totalizadora* de los tratamientos particulares categoriales. Pero esta fórmula es, por lo menos, muy confusa, y ello debido precisamente a la circunstancia de que el término *totalización* o *síntesis* es ambiguo y puede entenderse en estos dos sentidos:

- a) Como *totalización metodológica*, es decir, como consideración conjunta de los tratamientos parciales (científicos, políticos, ideológicos, teológicos);
- b) Como *totalización sistemática*.

La totalización sistemática presupone, desde luego, la metodológica, pero no recíprocamente (cabe, por ejemplo, una totalización meramente enciclopédica, organizada por el orden alfabético). En todo caso, la totalización sistemática no presupone que haya que apelar a una Idea que, por haber «integrado armónicamente» todas las partes, esté por encima de cualquiera de los conceptos o tratamientos particulares científicos o mundanos. La Idea de Persona acaso sólo se realiza a través de aquellos conceptos particulares, aunque no necesariamente del mismo modo; de ahí la necesidad de contrastar dialécticamente las diferentes alternativas posibles.

De este modo, la «totalización sistemática» podría, de hecho, consistir en *tomar partido* entre los diversos tratamientos parciales, mostrando que uno de ellos es el tratamiento fundamental (o el más próximo al tratamiento fundamental), el *primer analogado* de la idea de persona, por respecto del cual los aspectos analizados desde otros tratamientos habrían de ser tenidos por apariencias o simple-

mente determinaciones «oblicuas». La función de una filosofía dialéctica de la persona incluye además la necesidad de constatar los problemas derivados de la inconmensurabilidad, en el terreno de los fenómenos, de las diferentes Ideas de Persona, o de sus homólogas y la Idea de Hombre, de los diferentes tratamientos de la Idea de Persona. Y podrá «tomar partido», justificadamente, *siempre que desde el partido que haya tomado pueda darse cuenta de las otras partes y de las correspondientes concepciones alternativas asociadas a esas otras partes.*

3. *La construcción filosófica de la idea de persona ha de hacerse en función de los individuos humanos.*

Ahora bien, si los tratamientos científicos de los diferentes estratos constitutivos de las realidades humanas personales son mutuamente *incommensurables*, esto es debido a la misma complejidad de esas realidades, en tanto ellas resultan de la intersección o confluencia de corrientes y estructuras genéricas muy diversas. Entre éstas hay que incluir principalmente a esas realidades a las que antes nos hemos referido con los nombres de *individuo* y de *persona*. Pues tanto los individuos –y por supuesto, los individuos humanos– como las personas pueden entenderse como estructuras haciéndose en procesos confluyentes, pero no pre-determinados.

La idea general de persona, al menos en la tradición teológico-filosófica, no implica al individuo (Averroes o Santo Tomás, por ejemplo, aunque atribuían «personalidad» a las «substancias separadas» –a los ángeles– no podían reconocerles la individualidad: las substancias separadas, los ángeles, se entendían como *especies únicas*, pero no como individuos; Max Scheler decía que la persona es el soporte de los valores morales, pero no es un Ego individual: Dios, que es persona, no es un yo, pues para Él no existe ni un tú ni un mundo externo). Tampoco el individuo implica la personalidad: también las células (según la teoría de los genes selectivos de A. García Bellido) o los organismos pluricelulares, incluso en niveles taxonómicos muy bajos, no ya en el caso de las ratas o de los chimpancés, son individuos.

En cambio la persona humana sí que implica los individuos humanos, aunque no es evidente que la recíproca pueda aceptarse como inmediata. Como hemos observado anteriormente, decimos «hombre de Neanderthal» u «hombre de las cavernas», pero no decimos «persona de Neanderthal» o «persona de las cavernas»; y esto es debido, sin duda, a que la idea de persona aparece sólo en un *horizonte histórico* (en el que las relaciones religiosas *primarias* y *secundarias* de los hombres con los animales hayan dejado paso a las relaciones propias de las religiones *terciarias*, a través de las cuales el hombre actúa ya como «señor de los animales»), pero se desdibuja al pasar a un horizonte meramente prehistórico o antropológico. (Para los conceptos de religión primaria, secundaria y terciaria remitimos a nuestro libro: *El animal divino*, 2ª edición, Pentalfa, Oviedo 1996, págs. 229-294.) Es cierto que, a finales del siglo xx –es decir, en una época indudablemente histórica– decimos, por definición (por convención), que los seis mil mi-

llones de hombres que viven en el planeta son, a la vez, seis mil millones de personas (a veces se dice: «de almas»), y esto no puede deberse al azar. Pero esta convención no autoriza a declarar idénticas las ideas de *persona humana* y de *individuo humano*.

Y, por ello, el problema filosófico principal que suscita la *persona humana*, podría ser planteado (como ya hemos insinuado arriba) como *el problema de la naturaleza de la conexión de sus componentes, personalidad e individualidad*: ¿cuál es el fundamento de la conexión entre el individuo humano y su personalidad? ¿por qué y de qué modo los individuos humanos llegan, a partir de un nivel en el que son, sin duda, *sujetos de conducta* y a través de un proceso histórico universal, a constituirse como *sujetos de praxis*, como personas?

No hay una respuesta unívoca, porque tampoco es unívoca la Idea de Persona. Existen diversas ideas de persona, y la misión de la filosofía no consistirá necesariamente tanto en «crear» una nueva cuanto en distinguir las existentes y en discriminar cuál sea la idea más potente (es decir, capaz de reducir a las otras). Pues las ideas de persona han de suponerse ya dadas en correspondencia a épocas o sociedades determinadas. Lo que no significa que todas ellas tengan el mismo alcance cuando se las analiza desde un punto de vista filosófico crítico. Tampoco significa que ninguna de ellas merezca ser tomada en consideración. El *relativismo* (a cada idea de persona hay que reconocerle su valor dentro de su ámbito o cultura propia, sin que sea posible una confrontación ulterior entre los diferentes valores) o el *escepticismo* (ninguna de las ideas de persona «disponibles» tiene «peso filosófico», sino, a lo sumo, mitológico, ideológico o estrictamente categorial: psicológico, histórico, cultural, &c.) son, en todo caso, posiciones límite a las que sólo estaríamos «autorizados» a llegar una vez que se hubieran agotado las restantes alternativas filosóficas. No son posiciones que puedan ser defendidas *a priori*.

Por nuestra parte comenzaríamos compartiendo con el relativismo y con el escepticismo su insistencia en la necesidad de reconocer la diversidad de las ideas de persona; pero de este reconocimiento no extraeríamos, en principio, consecuencias relativistas ni escépticas. La razón es que tenemos en cuenta la posibilidad de clasificar la diversidad de ideas de persona atendiendo a criterios pertinentes que suponemos están dotados de alguna fuerza disyuntiva. Si esta clasificación fuera posible, podríamos, en principio, elegir (al menos después de agregar determinadas premisas, que nosotros tomaremos «del presente»). Se trata, por tanto, de adoptar una perspectiva dialéctica. En efecto, delante de una clasificación sistemática de características semejantes, ya no podremos, en principio, declarar equivalentes a todas las ideas de persona sistematizadas (a efectos de *aceptarlas* a todas por igual, aunque sea en el terreno estrictamente doxográfico), ni *rechazarlas* a todas (reduciéndolas a la condición de ideologías ligadas a épocas o sistemas sociales que pudiéramos considerar ajenos); tendremos que «elegir», tendremos que «tomar partido» por alguna o por algunas de ellas. Tendremos, al menos, que rechazar algunas, si no todas, y tendremos que aceptar alguna, si no todas. Y no, obviamente, en función de la mera estructura sintáctica del sistema clasificatorio adop-

tado, sino en función de la composición de este sistema con determinadas premisas (científicas, morales, &c.) que supondremos apoyadas «en el presente». De este modo, podremos transformar lo que acaso comienza siendo un mero sistema taxonómico doxográfico en un sistema clasificatorio crítico dialéctico.

En cualquier caso, nuestro «partidismo» no quiere significar una especie de autorización para desentendernos de las ideas de persona que consideremos rechazables. Nuestro partidismo es dialéctico, precisamente porque supone que la parte elegida no tiene una figura susceptible de ser delimitada por sí misma; sino que, en gran medida, su delimitación sólo es posible por la negación de las otras alternativas, al extremo de poderse decir que la parte elegida sea, hasta cierto punto, una contrafigura de las partes que hemos rechazado. Por ello no podrán ser estas concepciones, aunque rechazadas, ignoradas o mantenidas al margen. Sólo cabe hablar de una concepción filosófica de la persona cuando, entre otras cosas, las concepciones que rechazamos se nos presenten como responsables, en cierto modo, de un moldeamiento de la propia posición elegida.

V. *El sistema de las seis ideas de persona como sistema dialéctico.*

1. *Diversidad de ideas de persona en función de determinadas tradiciones histórico culturales.*

La Idea de Persona que buscamos determinar como idea transcendental, capaz de llevar a cabo el «desbordamiento» del individuo humano respecto de las categorías (biológicas, psicológicas, sociológicas, ideológicas...) en las cuales está y permanece inserto, requiere un tratamiento filosófico; pues sólo de este modo será posible rebasar, sin destruirlas todas, las categorías desde las cuales la persona puede ser «manipulada» prácticamente, apoyándose en su individualidad, por biólogos, psicólogos, políticos, sociólogos o ideólogos.

Ahora bien: la «idea transcendental» de persona que, por nuestra parte, defendemos, constituye, junto con otras, un grupo de ideas de persona (de seis ideas, en el sistema que presentaremos) que pueden considerarse conformadas todas ellas en tradiciones históricas y sociales relativamente precisas (aunque en modo alguno homogéneas) que caracterizaremos, del modo más neutro posible, como «tradiciones mediterráneas» (griega, romana, cristiana). Un grupo de ideas que, sin perjuicio de su diversidad, y aún de su mutua incompatibilidad, contrasta, precisamente en lo que se refiere al modo de poner las relaciones entre el individuo y la persona, con otras ideas o grupos de ideas adscribibles a tradiciones o culturas diferentes (por ejemplo, orientales) y con las cuales la «tradicción mediterránea» ha estado vinculada polémicamente a lo largo de su historia. En efecto, esta tradición mediterránea, en cuyo ámbito se han reflejado muy diferentes figuras procedentes de otras sociedades y épocas, es aquella a partir de la cual se ha confor-

mado, según hemos expresado en la sección anterior, el nombre mismo de «persona», para designar a una entidad que, estando constituida sobre el individuo humano, sin embargo no se deja reducir a él, puesto que supone su incorporación a un orden distinto, a la manera como la máscara (*prosopón*, persona trágica) incorporaba el actor, sin destruirlo, al personaje.

Añadiremos: la idea o las ideas del grupo al que nos referimos han de considerarse, desde el principio, como ideas *prácticas* o *normativas*. No nos referimos a ninguna idea «pura» (diríamos: α -operatoria), como pudiera serlo el concepto de una galaxia, o el concepto de una figura geométrica, como pueda serlo el dodecaedro. De otro modo, sin perjuicio de sus componentes ontológicos (o metafísicos) habrá que considerar siempre a la transcendentalidad de la idea de persona a la que venimos refiriéndonos como una característica que no puede considerarse como atribuible a un sujeto previo al ejercicio de las propias operaciones humanas, puesto que esa transcendentalidad se lleva adelante únicamente por la mediación de las propias operaciones de los individuos humanos en un contexto adecuado: se diría que en este caso al menos, el *esse* sigue al *operari*. Desde este punto de vista la idea de persona de la que hablamos se mantiene (cuando la consideramos desde un plano gnoseológico) en el terreno de los conceptos β -operatorios. (Pongamos por caso: sería absurdo tratar de encontrar una idea de persona en sociedades en cuya lengua no figure el pronombre de primera persona, por cuanto este pronombre implica el tratamiento de la propia individualidad desde la condición de «elemento de una clase» constituida, por lo menos, por otros individuos que también utilizan, con sentido, el primer pronombre personal.)

Las operaciones a las que nos referimos están reguladas por normas prácticas (entre ellas, pero no exclusivamente, por normas lingüísticas: la norma del *habeas corpus* podría también ser citada en este contexto) de naturaleza eminentemente ética, moral o política, referidas, por tanto, a la corporeidad misma individual sobre la que se constituye la personalidad como idea transcendental.

2. *No todas las ideas de persona son compatibles con los resultados de las ciencias positivas del presente.*

La adscripción de la idea de persona a una tradición social y cultural es, por de pronto, una consecuencia del mero reconocimiento del carácter práctico de la idea. Si nos atenemos al estado de las ciencias en el presente tendremos que afirmar que la idea de persona no puede ser adscrita, por ejemplo, como ya hemos dicho en la sección anterior, a sociedades prehistóricas, sin perjuicio de que las bandas paleolíticas sean ya humanas. Pero la idea de persona no puede haber surgido de la mera individualidad (o de la «conciencia de la individualidad») atribuida supuestamente al hombre paleolítico que, sin duda, tiene, al menos después del musteriense, algún tipo de lenguaje fonético, conducta parcialmente racional y aun ciertas normas morales. Por el mismo motivo, tampoco podríamos admitir que la idea de persona pueda brotar en un individuo solitario, a través de un supuesto proceso de «meditación re-

flexiva» o «conciencia pura». Y ello, aunque situemos a ese sujeto en la época moderna y lo identifiquemos nada menos que con un Descartes (quien, por lo demás, cuando formulaba su *cogito, ergo sum*, lo hacía no tanto «en solitario» sino enfrentándose intencionalmente, al menos, con otra persona, la persona del «Genio maligno»). El concepto de «soledad de la persona» no tiene nada que ver con la tradición que dio origen a la idea de persona, a saber, la tradición católica; es un concepto calvinista. La persona, en la tradición católica, está siempre delante de Dios, y Dios mismo, como persona, tampoco está «solo» («solo con el Solo», de los neoplatónicos), puesto que él consiste en una sociedad de tres personas.

La idea de persona que consideramos sólo puede haberse conformado a lo largo de un proceso social e histórico. Y como quiera que un proceso social histórico no es único, lineal, sino múltiple (existen muy diversos cursos evolutivos en la humanidad histórica, muy diversos tipos de sociedades y de culturas), cabría pensar que la adscripción de la idea de persona a uno de esos cursos evolutivos equivaldría a una *relativización* de la Idea (relativización en el sentido del «relativismo cultural»). Pero, en realidad, semejante adscripción comporta también el reconocimiento de la dialéctica entre esos diferentes cursos evolutivos culturales, por encima de la afirmación de la mera *coexistencia* pacífica de las diferentes ideas de persona. Si hablamos de «coexistencia» o de «convivencia» es porque nos referimos a una coexistencia o convivencia polémica. Lo que conocemos como relativismo acaso no sea otra cosa sino el deseo de disfrazar la coexistencia polémica con una coexistencia armónica, con una convivencia pacífica. El esquema del relativismo cultural, fundado en la multiplicidad de culturas y de ideas de persona que les corresponden, está excluido por el esquema de la incompatibilidad que interponemos entre los términos de esa multiplicidad.

Según esto la verdadera dificultad que se esconde tras las posiciones del relativismo cultural se deriva de la sospecha sobre si cabe hablar siquiera de una idea de persona en el ámbito de círculos culturales que se suponen ajenos al nuestro (a la manera como podemos dudar de la posibilidad de que el concepto de «diferencial», propio de la matemática occidental, pueda encontrarse en algún otro círculo de cultura diferente). También es verdad que la idea de persona desenvuelta en nuestra «tradición occidental» no puede equipararse enteramente a un concepto geométrico o tecnológico, que habiéndose formado sin duda en nuestro círculo cultural resulte «exportable», en principio, a cualquier otro círculo cultural, sin ponerlo en peligro. En nuestro caso, la situación es muy diferente: no se trata de que la idea de persona se haya conformado en una determinada tradición, de suerte que otras tradiciones tengan sólo sus rudimentos, susceptibles sin más de ser desarrollados por influjo de la «cultura exógena». Más bien ocurre que esta idea de persona tiene, en otros círculos culturales, solamente ideas «homólogas» (o si se prefiere, de la misma escala, en relación con los individuos humanos, tomados como línea uniforme de nivel) que no son tanto «rudimentos» de la idea de persona sino especies o géneros distintos alternativos, pero incompatibles entre sí y en conflicto virtual o formal mutuo. Un conflicto que no sólo se mantendrá en el terreno académico en el que hayan podido conjuntarse, en una tabla ta-

xonómica, ideas de persona diferentes u homólogas suyas. Nuestro sistema dialéctico no es, en efecto, por su intención, una mera «taxonomía paleontológica» o «doxográfica», por la sencilla razón de que la mayor parte, por no decir todas, de las ideas representadas en la tabla, corresponden a sociedades o formas de vida que actúan todavía hoy en mutua competencia, en nuestro presente.

3. *Necesidad de determinar criterios para separar los diferentes tipos de ideas de persona.*

Toda la dificultad estriba, por tanto, en determinar los criterios pertinentes para separar, a ser posible de modo disyuntivo, diferentes tipos de ideas de persona u homólogos suyos. La determinación de tales criterios habrá de estar llevada a cabo, sin duda, desde una idea «específica» de persona; pero no por ello los criterios han de tenerse *a priori* como partidistas. Siempre es posible regresar a los componentes genéricos de la idea tomada como referencia, capaces de conducirnos a ideas de persona muy diferentes, cuando se combinan de otro modo; y, en todo caso, la vuelta (o *progressus*) desde la tabla sistemática a uno de sus cuadros, tomado como continente de la idea normativa de referencia, no tiene por qué apoyarse exclusivamente en la estructura sintáctica de la tabla (en cuyo caso su «partidismo» quedaría reducido a la condición de una mera petición de principio), sino también a otras premisas tomadas del presente científico, político, &c., en función de las cuales nos dispondremos a juzgar filosóficamente.

Vamos a presentar cuatro criterios genéricos que parecen reunir las condiciones de pertinencia y adecuación a la materia clasificada. Del cruce de estos criterios (dos a dos, tres a tres y, sobre todo, cuatro a cuatro) resultarán los diferentes «géneros subalternos» y las «especies» de ideas de persona incluidas en la tabla que ofrecemos al efecto. En cuanto al carácter disyuntivo de los criterios utilizados, hemos de decir que no todos ellos poseen la misma capacidad de separación, sobre todo si tenemos en cuenta, como diremos en el momento oportuno, que la aplicación de estos criterios no es inmediata. Ello requiere, casi siempre, terceras premisas, por ejemplo, la distinción entre totalidades atributivas y totalidades distributivas no es aplicable de modo inmediato, sino que requiere la previa delimitación del campo o de sus parámetros: el «género humano», una ciudad-Estado, un individuo humano, &c. Por ello, no dará lo mismo considerar como totalidad distributiva al «género humano», en una época determinada, por respecto de los individuos, que considerarlo como totalidad distributiva, por respecto de las hordas, las tribus o las ciudades-Estado existentes en una época determinada. Otras veces ocurrirá que la distinción disyuntiva intentada no aparece explícitamente representada en una concepción dada de la persona, pero sí ejercitada por ella (lo que requerirá un alto grado de interpretación en el momento de decidir si una determinada concepción es «antrópica» o «antrópica»). Por último, una tabla taxonómica de las características reseñadas ha de contemplarse antes desde una perspectiva estructural que desde una perspectiva genética; pues aunque la «tó-

nica disyuntiva» de la tabla, desde una perspectiva «sincrónica», tiende a presentar cada uno de sus cuadros como distintos (y aun en conflicto) con todos los demás, ello no significa que genéticamente las ideas contenidas en un cuadro no puedan considerarse como resultados de la transformación de las ideas contenidas en otros por re-composición de sus características genéricas o subgenéricas.

De los cuatro criterios que vamos a presentar, los dos iniciales (el primero y el segundo) son de índole *material* (están fundados en la materia misma del campo humano y personal); los dos últimos (tercero y cuarto) son *formales*, en el sentido de que se apoyan en aspectos comunes a otros campos de fenómenos diferentes.

4. *Un primer criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas angulares e ideas circulares de persona.*

Nuestro primer criterio de clasificación puede considerarse como si estuviera fundado en la simple advertencia de que el sintagma «persona humana», acuñado en diferentes lenguas de nuestro círculo cultural (español, francés, &c.), nos remite, por sí mismo (si no es un pleonasma o una redundancia), a la composición «personas no humanas». Traduciendo estas dos «composiciones» al espacio antropológico, concluimos inmediatamente que las «personas no humanas» se dibujarán en su *eje angular*, mientras que las personas humanas se dibujarán en el *eje circular*. Esto no significa que la idea de persona pueda considerarse dada a espaldas del *eje radial*; incluso cabría advertir que, en algunos casos, la idea de persona parece haber sido dibujada principalmente en función de ese eje, por ejemplo, cuando la persona se define como la característica de una conciencia tal que, por el conocimiento, en su *sublime soledad*, «se hace en cierto modo todas las cosas» (un microcosmos que, en principio, podría adscribirse a un sujeto solitario, divino o humano, que, sin duda, habría de considerarse como un «punto», ya sea del *eje circular* o ya sea del *eje angular*).

Sin embargo es lo cierto que una tal «persona solitaria», enfrentada a la materia, caótica o cósmica, se realiza mejor en el eje angular (el *Nous* de Anaxágoras) que en el eje circular estricto. Una persona tal ha de considerarse, en todo caso, a lo sumo, como una idea límite (un punto aislado es precisamente un límite de la línea) y aun como una idea absurda. No menos absurda de lo que sería el resultado de su «rectificación» mediante un «postulado de politeísmo» aplicado al *noesis noeseos* de Aristóteles, o al *Nous* de Anaxágoras (acaso este postulado límite del «politeísmo de los *Noi* de Anaxágoras» fuera el postulado más delirante de cuantos puedan ser pensados).

La idea de persona adscrita a contextos *angulares* o *circulares* se supone en principio, por tanto, como referida siempre a una «sociedad de personas»; por tanto, como idea finita, por lo menos en lo que concierne a su «limitación» interna recibida de las otras personas de su círculo que no son ella misma (el dogma cristiano de la Trinidad nos ofrece la situación incomprensible, «misteriosa», de una sociedad de personas que son infinitas, aun cuando están mutuamente limitadas: el Padre no es el Hijo, el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo, &c.).

Por otra parte es evidente que no tendría sentido hablar de una disyunción entre el eje angular y el eje circular cuando suponemos que la idea de persona pueda dibujarse en uno o en otro. La idea de persona podría adscribirse, sin contradicción, a ambos ejes; adscripción, además, que podríamos verla representada no sólo en las tradiciones de las culturas «mitológicas» sino también en nuestra tradición racionalista, a la que sin duda pertenece un Fontenelle, un Kant o un Flammarion (y, por supuesto, entre los actuales, un F. Hoyle o un C. Sagan), a saber, la tradición que cuenta con los astros habitados por *sujetos personales no humanos*, es decir, por sujetos angulares animados (animales no linneanos), dotados de una inteligencia superior a la de las personas humanas.

Una disyunción pertinente a nuestro propósito, establecida en función de los ejes angular y circular del espacio antropológico, podría dar lugar a una clasificación de ideas de persona establecida del siguiente modo:

- I. Ideas de persona que se supongan incluidas, desde luego, en el eje angular del espacio antropológico, pero que no excluyan el reconocimiento de la posibilidad de personas dadas en el eje circular (la posibilidad o la realidad de las personas humanas).
- II. Ideas de persona que se suponen incluidas, desde luego, en un contexto circular, pero excluyendo la posibilidad de su presencia en el eje angular (por lo menos: excluyendo, si no su posibilidad absoluta, sí la necesidad de su presencia en el eje angular, como condición de la conformación de la «persona humana»).

En ambos casos, supondremos que una idea de persona que pueda ser «tomada en serio» desde el presente, debe respetar al menos la «autonomía» de la persona humana, por relación a las personas praeterhumanas que pudieran, sin embargo, ser reconocidas. Cualquier concepción de la persona que subordine su responsabilidad y su libertad al influjo de supuestas personas divinas, angélicas o extraterrestres, tendríamos que considerarla como mitológica o metafísica; precisamente por no respetar esa autonomía relativa. Tal es nuestro criterio práctico de separación entre la «mitología» y la «razón» en este punto. Por lo demás, una tal autonomía puede considerarse como característica asociada a la constitución del mismo eje circular del espacio antropológico, en cuanto contradistinto del eje angular; contradistinción que no implica necesariamente declarar vacío a este eje angular.

5. Segundo criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas antrópicas e ideas anantrópicas de persona.

Nuestro segundo criterio para la clasificación de las ideas de persona (o de ideas homólogas) toma también como referencia a los dos ejes (angular y circular) del espacio antropológico, o, dicho de otro modo, se sitúa en la perspectiva

de la persona humana buscando discriminar las concepciones de la persona que se supone mantienen una disociación formal entre *persona* y *hombre* (independientemente de que se admita que la persona únicamente aparece en el eje circular, o también en el angular) y las que mantienen una asociación entre *persona* y *hombre* (sin necesidad tampoco de excluir el reconocimiento de las personas en el eje angular). Hay que tener en cuenta las concepciones según las cuales las personas «angulares» estarían orientadas al advenimiento o constitución de la persona humana; concepciones paralelas a las que tratan a los hombres como entidades orientadas a constituirse, por sí mismas, en personas.

Según este criterio distinguiremos dos géneros de concepciones de la persona:

- (A) Las concepciones *anantrópicas* (o no-antrópicas) de la persona, basadas en el principio de la disociación entre las ideas de persona y de hombre (sin perjuicio de reconocer la posibilidad de su eventual intersección). Por ejemplo, en el islamismo, las diferentes «Formas separadas» por él reconocidas (arcángeles, ángeles...) son personas; pero la persona humana no parece tener, en sí misma, en cuanto persona, un privilegio especial.
- (B) Las concepciones *antrópicas* de la persona, basadas en el principio de la asociación de la idea de persona y de persona humana (como si la idea de persona, sin perjuicio incluso de su eventual divinidad, tendiese a «girar» en un momento dado, o desde siempre, en torno al hombre). La teología trinitaria del cristianismo, cuando se considera en función de los coros angélicos que la envuelven (coros constituidos por elementos «personales»: serafines, querubines... arcángeles, ángeles) no parece orientada (o «polarizada») en sentido antrópico; sin embargo, y a diferencia del islamismo, habría que subrayar que entre todas las criaturas, fue elegido el hombre, por encima de los serafines, querubines, &c., para la unión hipostática de la Segunda Persona de la Trinidad; lo que permite atribuir a la teología trinitaria cristiana un significado marcadamente antrópico (antropocéntrico).

6. Tercer criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas ahistóricas e ideas históricas de persona.

El tercer criterio de clasificación de las ideas de persona introduce la distinción entre dos perspectivas genéricas (respecto del campo personal) pero muy significativas desde el punto de vista de la filosofía de la persona, en el momento de enfrentarse con la construcción de esa idea:

- (a) la perspectiva *ahistórica* (o atemporal) y,
- (b) la perspectiva *histórica* o evolutiva.

El alcance e importancia de esta distinción para nuestro asunto puede advertirse teniendo en cuenta el planteamiento general que hemos dado al «problema filosófico de la persona», a saber, el problema de la conexión entre el individuo humano y la persona. En efecto, teniendo en cuenta que cuando nos mantenemos en coordenadas categoriales (biológicas, antropológicas, &c.) de nuestro presente, la conexión entre individuo humano y su personalidad sólo puede entenderse como un proceso histórico-cultural, se comprenderá que todas aquellas ideas de persona que consideren su asociación (o su disociación) con el hombre en un plano ahistórico o intemporal (no evolutivo) tendrán que ser englobadas (o valoradas críticamente) en una rúbrica distinta de aquellas ideas que actúan en sentido contrario.

7. *Cuarto criterio de clasificación de las ideas de persona. Ideas de formato atributivo e ideas de formato distributivo.*

Nuestro cuarto criterio introduce la distinción (lógico material) entre las dos formas generalísimas de totalización de multiplicidades dadas, a saber:

- (p) las totalizaciones atributivas (T) y
- (q) las totalizaciones distributivas (\mathcal{U}).

La importancia de esta distinción en una «teoría de teorías» de la persona se deduce del presupuesto del que partimos, y según el cual la idea de persona implica pluralidad de personas. Pero «pluralidad» es tanto aquí como «totalización» de las múltiples personas que comenzamos por reconocer y que, por tanto, podrá tener las dos dimensiones señaladas. Ahora bien, es evidente que la elección de una u otra forma de totalización (en la medida en que estas formas de totalización puedan tener pertinencia) tiene una importancia decisiva en nuestro caso. La mejor prueba de esta afirmación es que alguna de las oposiciones más señaladas en la historia de las ideas de persona, como pueda serlo la oposición entre el cristianismo (sobre todo, aquel que se expresa a través de Santo Tomás de Aquino) y el islamismo (expresado a través de Averroes), puede en gran medida ser formulada por medio de la diferencia entre una totalización \mathcal{U} y T, referidas a «parámetros» comparables. La doctrina averroísta sobre el «Entendimiento agente universal», en cuanto principio iluminador del conocimiento, que lleva al acto a la inteligencia potencial de todas las personas humanas, implica el ejercicio de una totalización «atributiva» de su conjunto; mientras que la crítica de Santo Tomás a esta doctrina averroísta implica el ejercicio de una concepción «distributiva» del entendimiento común (distribución reforzada por la doctrina de la creación *nominatim* del alma espiritual de cada individuo humano) a todas las personas individuales humanas.

No es lo mismo, en efecto, reconocer la «pluralidad de personas angulares y humanas» en la forma atributiva en la cual la reconocían los gnósticos (la idea de un *Pleroma* o comunidad mística de personas divinas y humanas) que en la forma distributiva en la cual reconoce esa pluralidad un Fontenelle, o un Kant, para quie-

nes las personas de la Tierra, o las de Saturno o Júpiter, se desarrollan independientemente, sin que pueda decirse que forman una «sociedad»; lo que no sería aplicable a las concepciones «espiritistas» actuantes en algunos círculos krausistas, o a ciertas hipótesis actuales (Hoyle, von Däniken) sobre el origen extraterrestre de las personas humanas que viven en la Tierra. También es verdad que las determinaciones de los casos en los cuales la totalización es de tipo T o de tipo \mathcal{T} depende de la escala de la multiplicidad considerada, o, si se prefiere, de los parámetros que se tomen en cada caso (si asimilamos las totalizaciones T y \mathcal{T} a funciones): desde el parámetro «individuo corpóreo» una ciudad puede considerarse como una totalidad T constituida por sus individuos-ciudadanos, en calidad de partes atributivas; pero si tomamos como «parámetro de elemento» a la propia ciudad, por respecto de la sociedad humana en la época de Arato, esta sociedad podría considerarse como una totalidad \mathcal{T} cuyos elementos fuesen precisamente las propias ciudades.

Nosotros tomaremos, como límite absoluto de totalidades T, al «conjunto universal de personas reconocidas en el mundo» (según los criterios que se determinen); pero también consideraremos como parámetro significativo al «Género humano», sin, por supuesto, ignorar otros parámetros tan sospechosos como pueda serlo el de la «raza aria». En cuanto a los elementos de \mathcal{T} : como límite absoluto consideraremos a los individuos humanos (más exactamente: cerebros humanos, dotados de autonomía, sin perjuicio de estar unidos hipostáticamente a un solo cuerpo); pero también podremos tomar como parámetros de individuo (o elementos de clase) a las bandas, ciudades-Estado, sociedades mercantiles, Estados nacionales, &c. Estos parámetros alcanzan su pleno sentido obviamente sólo en composición con los restantes criterios. Por ejemplo, manteniéndonos en los anteriores, la verdadera diferencia entre concepciones tales como las teológicas cristianas (comunidades de personas divinas, angélicas, humanas) y las concepciones filosóficas (Fontenelle, pero también Santo Tomás, tomado como filósofo) puede ponerse precisamente en esta diferencia en el modo de totalización. Todas ellas admiten, en efecto, la existencia tanto de personas no humanas como la de personas humanas; pero no es lo mismo postular la comunidad (T), necesariamente jerarquizada, que postular a las personas humanas al margen de cualquier subordinación a las personas no humanas (en el caso de Santo Tomás, habría que tener en cuenta su tesis, ya mencionada, sobre la creación *nominatim* de cada alma espiritual en el cuerpo engendrado, siempre que interpretemos esta tesis como un modo de aplicar, a través de la causa primera, el esquema de la totalización distributiva). Asimismo (y refiriéndonos ahora a las multiplicidades constituidas en el eje circular) la importancia de la distinción entre las totalizaciones T y \mathcal{T} puede medirse en el momento en el que advertimos que la diferencia entre las ideas del «comunismo» y el «liberalismo», por ejemplo, tienen que ver con las diferencias en la totalización T y \mathcal{T} referidas a un conjunto de individuos dados.

Nuestro cuarto criterio, por tanto, opone las concepciones de la sociedad de personas que utilizan esquemas de tipo atributivo (p) a las concepciones que utilizan esquemas característicos de totalización distributiva (q), por referencia a unos parámetros comparables.

8. Tabla representativa de los dieciséis tipos de ideas de persona resultantes del cruce de los criterios expuestos.

Los cuatro criterios que acabamos de exponer se cruzan entre sí, dando lugar a 16 posibilidades de construcción de la idea de persona, cuando ella pueda ser analizada desde tales criterios. Estas dieciséis posibilidades se representan en la tabla que sigue. Las ilustraciones que figuran en cada cuadro implican obviamente una fuerte interpretación de las ideas de referencia, cuya discusión no compromete sin embargo, en principio al menos, la estructura misma de la tabla

Segundo criterio	Primer criterio		Tercer criterio		
	(I) La Persona se supone incluida en un contexto <i>angular</i> (sin excluir el contexto <i>circular</i>)	(II) La Persona se supone incluida en un contexto <i>circular</i> (excluyendo el <i>angular</i>)	(I)	(II)	
(A) Idea <i>antrópica</i> de Persona	(1) Hinduismo Islamismo	(5) Aristoteles Epicuro Sepúlveda	(9) Racismo Mito «raza aria»	(13) Max Stirner	(a) Concepción ahistórica
	(2) Sanchuniaton	(6) Idea esotérica Fontenelle, Kant Platón, Arión, Hoyle	(10) Idea hegeliana Fichte, Hegel	(14) Idea empresarial David Ricardo Darwinismo social Nietzsche N. Hartmann	(b) Concepción histórica evolutiva
(B) Idea <i>antrópica</i> de Persona	(3) Orfismo Gnosticismo	(7) Estoicismo	(11) Naturalismo ilustrado El «buen salvaje»	(15) Cartesianismo «Cultura y personalidad»	(a) Concepción ahistórica
	(4) Cristianismo trinitario traducianista: Sabelio, Joaquín de Fiore. Cristianismo eslavo	(8) Idea espiritualista Tomás de Aquino Leibniz	(12) Idea evolucionista Darwin Marx joven	(16) Idea individualista Locke, Voltaire, Lutero, Rousseau, Liberalismo	(b) Concepción histórica evolutiva
Cuarto criterio	(p) Totalizaciones T	(q) Totalizaciones U	(p) Totalizaciones T	(q) Totalizaciones U	Tercer criterio Cuarto criterio

Tabla conteniendo las seis Ideas de Persona con significado filosófico en el presente

La tabla arroja los dieciséis cuadros resultantes de cruzar las cuatro disyunciones binarias establecidas según los criterios expuestos, dos de ellos (el primero y el segundo) de carácter material-específico (al campo de las personas), y otros dos (el tercero y el cuarto) de carácter formal-genérico (a otros campos de términos no personales).

Es obvio que las disyunciones binarias están trazadas teniendo a la vista su pertinencia a efectos de su capacidad para cubrir ideas efectivas de persona; pero las disyuntivas no desarrollan todas las posibilidades sintácticas. Por ejemplo, la disyunción (I)/(II) obtenida desde el primer criterio deja fuera la situación: «idea de persona que se suponga incluida en el contexto angular y que excluya el contexto circular.» El desarrollo sintáctico completo de este criterio debería tener tres rúbricas: (I) La idea de persona en la intersección del contexto angular y el circular; (II) La idea de persona considerada como incluida exclusivamente en el contexto circular; (III) La idea de persona considerada incluida exclusivamente en el contexto angular. Pero la situación (III), aunque pudiera ser doxográficamente ilustrada, carecería, al menos desde nuestras premisas, de todo interés filosófico, precisamente por su explícita exclusión de la idea de persona de todo cuanto tuviera que ver con el hombre, con la persona humana.

9. Premisas críticas y reducción a seis de los dieciséis tipos de ideas expuestas en la tabla.

Los dieciséis tipos de ideas de persona (o de ideas homólogas) representados en la tabla no pueden ponerse en un mismo plano cuando nos situamos en una perspectiva filosófica crítica. Es cierto que si tomamos el término «filosofía» en su sentido lato (el que el término «filosofía» adquiere habitualmente en manos de los antropólogos, el de la filosofía como *Weltanschauung* o *mapamundi* asignable emic a las diferentes sociedades o culturas analizadas) entonces la tabla adquiere un significado estrictamente taxonómico, y lo que gana en este servicio (sobre todo si se utiliza en la perspectiva del relativismo cultural, que nos inclinará a interpretar el cuadro (10) de la tabla, por ejemplo, como expresión de la idea de persona propia de una sociedad no más significativa de lo que corresponde al cuadro (3), pongamos por caso), lo pierde en su función crítico-filosófica. Es obvio que para que la tabla alcance esa función crítico filosófica será preciso agregarle algunas premisas especiales que tengan un carácter general (a sus cuadros), es decir, que no vayan referidas *ad hoc* a algún cuadro en particular.

Las «premisas críticas» que, por nuestra parte, utilizaremos, serán las dos siguientes:

- (i) No puede atribuirse hoy (en el «presente») significado filosófico a aquellas ideas de persona que se mantengan al margen de una perspectiva histórico-evolutiva. El principio de la evolución o el principio del desarrollo histórico, en el campo de la Zoología o, respectivamente, en el de la Antropología, está tan arraigado en las ciencias positivas del presente que nos obliga a excluir del horizonte filosófico a cualquier análisis del campo de las personas que se mantenga al margen de ese principio. Y ello aun cuando entre los cuadros excluidos figuren nombres de la tradición filosófica doxográfica más ilustre, por ejemplo, el nombre de Descartes. Ponemos a un lado el Dios voluntarista cartesiano, cuya condición de persona es más que problemática, en virtud de su misma infinitud. Por otro lado, el *cogito* cartesiano, si ha de ser aplicable distributivamente a cada persona humana individual, sugiere una idea de persona autónoma, con autonomía no sólo relativa a las personas praeterhumanas, sino también a cualquier totalización atributiva de una sociedad de personas humanas: la autonomía que prefigura el «liberalismo» más radical. También por razón de este carácter ahistórico tendremos que poner a un lado, desde el punto de vista filosófico, la idea de persona establecida por la escuela de antropología conocida como «Cultura y Personalidad» (Ralph Linton, Abram Kardiner, &c.). Esta escuela entiende la personalidad como una figura propia de cada «cultura», y, por tanto, circunscrita a ella. Se trata de un punto de vista genuinamente «antropológico», pero que carece de capacidad para incorporar la ineludible (desde el punto de vista filosófico) dialéctica histórica entre las culturas; una dialéctica que desborda ampliamente

la perspectiva antropológica. También tenemos que excluir, en nombre de esta premisa, nombres como los de Aristóteles o Epicuro. Las «inteligencias» aristotélicas, o los «dioses» epicúreos, considerados eternos; las formas sustanciales que constituyen al animal racional «desde siempre», no pueden ser consideradas, en nuestro presente, como ideas de importancia filosófica, lo que no significa que carezcan de interés histórico. Incluso por el hecho de formar parte de una columna (q) podrían reivindicar una tonalidad más crítica, respecto de la idea de persona, que las ideas inscritas en los cuadros (p) de su propia fila, de los que hablaremos a continuación. Según esta premisa (i) dejaremos de lado a las ocho «filas» rotuladas con (a) de la tabla.

- (ii) Tampoco atribuiremos significación filosófica a los cuadros englobados en las columnas (p), al menos en los casos en que esta característica interseque con los cuadros (I). En efecto, si una determinada concepción de la persona considera el conjunto de personas praeterhumanas y humanas (I) como estando además totalizado atributivamente (p), es porque propone, de algún modo, la «reabsorción» de las personas humanas en una suerte de «Pleroma» sobrehumano; con ello, una tal concepción estaría conculcando la posibilidad misma de la «autonomía» ética, moral y jurídica de la persona humana. Una totalización \mathcal{T} de ese mismo conjunto universal de personas podría interpretarse más cerca del reconocimiento de esa autonomía de las personas humanas; autonomía reforzada, como hemos dicho, en el caso de la escuela tomista, por su tesis de la creación *ex nihilo* y *nominatim* del alma espiritual, destinada a desempeñar la función de forma sustancial del individuo humano en cuanto persona.

La premisa (ii) nos lleva a apartar la columna (I,p), con sus cuatro cuadros. Los cuadros de la columna (II,p), en cambio, pueden mantenerse a salvo de nuestras premisas críticas, puesto que la totalización T llevada a efecto en el ámbito del eje circular no compromete la autonomía relativa de la persona humana respecto de las no humanas que venimos considerando como requisito imprescindible de una perspectiva filosófica o crítica.

Si sumamos los ocho cuadros contenidos en las filas (a) de la tabla a los cuatro cuadros contenidos en la columna (I,p) —teniendo en cuenta además que los cuadros (1) y (4) se cuentan dos veces en este cómputo— obtendremos como resultado $16 - [(8 + 4) - 2] = 6$ cuadros que permanecen «inmunes» a nuestras premisas críticas (i) y (ii), a saber, los cuadros (que en la tabla aparecen sombreados): (6), (10), (14), (8), (12), (16). Nos referiremos a ellos respectivamente por medio de las siguientes denominaciones (a falta de otras mejores): Idea «cósmica» de Persona, Idea «holista», Idea «suprematista», Idea «espiritualista», Idea «evolucionista» e Idea «individualista» de Persona.

Estas seis Ideas de Persona son las que, de acuerdo con nuestras premisas críticas, podrían ser consideradas, dentro de la tabla general, como los seis tipos

de concepciones de la persona que, en principio, cabría tomar en cuenta en un sistema polémico mantenido en el terreno filosófico del presente. Con esto estamos diciendo que no podemos considerar, como si tuvieran lugar en un mismo plano filosófico, los debates en torno a la idea de persona con los cristianos traducionistas y los debates con Kant o Hoyle. Esto no significa que podamos desentendernos de las ideas de persona prefilosóficas o extrafilosóficas; ellas constituyen el fondo paleontológico o mitológico de las ideas filosóficas y, por tanto, habrán de ser tenidas en cuenta desde una perspectiva dialéctico genética.

El sistema de las seis Ideas de Persona con significado filosófico en el presente contiene, en todo caso, ideas de persona que pueden ser adscritas a las dos opciones de cada uno de los criterios disyuntivos utilizados, exceptuando las opciones (a), las ahistóricas, del tercer criterio. Tanto la opción I (ideas 6 y 8) como la opción II (ideas 10, 14, 12, 16); tanto la opción A (ideas 6, 10, 14) como la opción B (ideas 8, 12, 16); por último tanto la opción (p) (ideas 10, 12) como la opción (q) (ideas 6, 8, 14, 16).

Daremos algunos rasgos esenciales orientados a dibujar esquemáticamente cada una de las seis ideas de persona de referencia.

10. La idea cósmica de persona.

La *Idea (6) de Persona* podría ser considerada como una idea *cósmica*, en tanto ella supone un mundo material ordenado y jerarquizado (un «Cosmos») que comprende los Cielos y la Tierra, o que está concebido, en gran medida, como la «casa de las personas», no sólo humanas, sino también infrahumanas o superhumanas, demoníacas (en el sentido helénico de este concepto, que incluye su corporeidad). Es una idea dibujada inicialmente, por tanto, en el contexto angular y anatómico, lo que no excluye un tratamiento histórico-evolutivo. Esta idea de persona podría además considerarse como una idea moderna, si entendemos lo «moderno» en el sentido de lo que está ligado a la revolución científica e industrial, o, dicho de otro modo, a la Astronomía de Newton. Más aún: esta idea «cósmica» de persona es, probablemente, la idea más «activa» en nuestro presente, si nos atenemos a su constante intervención en la literatura, en la televisión y en la prensa cotidiana. Queda atrás la metafísica de las inteligencias separadas, la metafísica de los espíritus puros (=incorpóreos) motores a distancia de los «astros» teledirigidos (de los que habla, por ejemplo, el *Comentario al «De Substantia Orbis» de Averroes*, por Alvaro de Toledo); pero no por ello el «cielo estrellado» seguirá siendo el cielo cartesiano, limpio de cualquier residuo de *res cogitans* (el cielo vacío que aterrorizaba a Pascal). Por el contrario, en la época moderna, los cielos se volverán a poblar de sujetos personales, no ya metafísicos, sino corpóreos, aunque eventualmente más inteligentes incluso que las personas humanas. Este es el «escenario» ordinario correlativo al «imaginario universal» de nuestro siglo (aunque no estaría de más constatar el mutismo que ante este asunto mantiene la filosofía de los profesores). En este escenario, en los años sesenta, se con-

cibió el Proyecto OZMA, y en este escenario el 16 de noviembre de 1974 se transmitió *completamente en serio*, desde el Observatorio de Arecibo, un «mensaje interestelar» con 1.679 bits de información en forma de señal de radio hacia el cúmulo globular M13, a una distancia de 25.000 años luz, lejos del plano de la galaxia Vía Láctea. Dentro del Proyecto SETI se ha puesto a punto, a partir del 12 de octubre de 1992, un proyecto de exploración del firmamento, calculado para diez años: «el elemento novedoso es el nuevo aspecto oficial, a gran escala [la NASA aporta inicialmente 100 millones de dólares] de SETI», dice Michael Davis, director del Observatorio principal. «En Arecibo ocuparemos el 5% de nuestro tiempo en el proyecto. Filosóficamente es importante para la especie humana buscar con seriedad huellas de otras civilizaciones.» De hecho, algunos imputan a la NASA el alimentar estas expectativas a fin de conseguir nuevos créditos; lo que, en todo caso, demostraría que habría que considerar como propia de nuestro presente a la creencia en los extraterrestres (es decir, a la creencia en personas no humanas). Hace no más de cuarenta años ningún periódico serio daría noticias como esta, hoy habituales en la prensa diaria: «Un taxista de N. detuvo ayer su coche al avistar un platillo volante del que descendieron tres extraterrestres.» (La prensa de hace cuarenta años habría dado así la noticia: «El taxista P.Q. de N. ha sido internado en el hospital psiquiátrico como consecuencia de la alucinación con extraterrestres que experimentó en el día de ayer.») De hecho, el interés universal que suscitan los lanzamientos de naves espaciales está subordinado a la expectativa de su encuentro eventual con habitantes de otros mundos, es decir, de personas no humanas corpóreas (no de espíritus puros). Fuera de estas expectativas el interés se reduciría al que es propio de una élite de físicos e ingenieros.

Pero aunque la universalización de la creencia en personas corpóreas no humanas ha tenido lugar en nuestro siglo después de la Segunda Guerra Mundial, su contenido «moderno» lo podemos ya ver prefigurado en el siglo XVIII, en el momento de la ruptura con el Antiguo Régimen (con los ángeles, serafines, &c., incluidos en el imaginario medieval). El primer testimonio importante de este cambio de actitud podrían ser las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos* de Fontenelle. Pero en donde la idea aparece ya plenamente desarrollada es en la obra de Kant, *Historia general de la Naturaleza y teoría del Cielo*, de 1755; la obra en la que Kant «pone a andar», de acuerdo con un principio evolucionista moderno, el «sistema del mundo» de Newton, mediante su famosa teoría cosmogónica, una teoría «meteórica» (no «nebular», como lo sería la teoría que Laplace presentó en 1796 y habitualmente confundida con la teoría de Kant), que es la primera que tuvo en cuenta la moderna mecánica newtoniana. El «evolucionismo» de Kant, es cierto, se mantiene propiamente en los principios del sistema, cuando se expone el proceso de la caída de moléculas que van agrupándose en torno a centros; pero el ordenamiento gradual de los cuerpos celestes podría considerarse como un paralelo del evolucionismo transformista (atributivo), un paralelo que podríamos caracterizar como «evolucionismo distributivo», que Kant lleva a cabo alegando una correlación (fantástica, desde luego, aunque de intención materialista) entre la supuesta ordenación de los planetas según su densidad (distancia al

Sol) y una ordenación de los supuestos pobladores según su inteligencia. ¿Por qué sólo habría de estar habitada la Tierra? Kant supone que la inteligencia o el espíritu de los pobladores de los astros sería tanto más ágil y sutil cuanto más ligera fuera la materia que los constituye: en los astros no habitan, por tanto, «inteligencias separadas». Por ello, los espíritus más torpes serían los de Mercurio, y los más inteligentes los de Saturno: un hotentote pasaría por un Newton ante los habitantes de Mercurio, pero Newton parecería un hotentote a los habitantes de Saturno. Los hombres pobladores de la Tierra (y aquí Kant reproduce ideas que ya había formulado Posidonio) gozaríamos de una situación intermedia.

¿Cómo interpretar esta hipótesis desde la perspectiva de la concepción de la persona que estamos considerando? La cuestión principal sería esta: ¿podríamos considerar personas a todos los (supuestos) habitantes inteligentes del sistema solar, o bien únicamente a los que ocupan los lugares más altos? Pues acaso los habitantes de Mercurio no serían personas, sino animales, dado su bajo nivel de inteligencia; en cambio, los habitantes de Saturno serían personas, en principio, con mayor razón que el hombre, al menos si por persona entendemos a todo «animal racional». Estos problemas no los suscita Kant explícitamente, pero están implícitos en su concepción.

En cualquier caso, si los hombres se le presentan a Kant como un tipo de «pobladores inteligentes», entre otros, que viven en los planetas como consecuencia de la interna evolución de éstos, parecería que tendríamos que hablar de una visión antrópica de la persona. Y, sin embargo, podríamos también advertir ciertos «indicios antrópicos» en la hipótesis de Kant, es decir, una tendencia a circunscribir la idea de persona al terreno de la persona humana. En efecto, podríamos subrayar la circunstancia de que el núcleo de la personalidad parece puesto por Kant antes en características morales (la libertad) que en características intelectuales o cuasi biológicas (la racionalidad). En efecto, si Kant se inclinaba a subrayar la «situación intermedia» de los pobladores inteligentes de la Tierra, ¿no era porque buscaba antes que «testimonio antrópico», un «indicio» (antrópico) del privilegio de la persona humana? Pues sería la situación intermedia que corresponde a los hombres como habitantes del planeta Tierra la que les daría la libertad (para el pecado); mientras que, en cambio, a los pobladores inteligentes de Júpiter, difícilmente podríamos atribuirles la capacidad de dejarse llevar por el pecado, en cuyo caso habría que «retirarles» la libertad; a los de Venus o Mercurio, en cambio, no podríamos atribuirles responsabilidad. También es cierto que la *impeccabilidad* no sería razón suficiente para retirar la personalidad a los supuestos habitantes del Júpiter kantiano (como tampoco los cristianos se la retiraban a los serafines o a los querubines). En cualquier caso, este gradualismo o evolucionismo (no transformista) distributivo kantiano permite subrayar la distancia y autonomía de las personas terrestres (humanas) respecto de las personas celestiales habitantes de los demás planetas o galaxias: el conjunto de todos los habitantes inteligentes del sistema solar no parecen constituir una «sociedad» o totalidad T de personas, sino más bien una clase distributiva (que no excluye, en principio, que los hombres, en la Tierra, tiendan a formar una «comunidad» de tipo atributivo).

La autonomía relativa de las personas humanas podría entenderse como posibilitada precisamente por esa «totalización distributiva» del Universo de las personas. «Sobre mí, el cielo estrellado, en mí, la ley moral.» ¿No podríamos atribuir a esta declaración kantiana (incluida en la *Crítica de la Razón Práctica* e inscrita como epitafio en su tumba) un sentido «arcano», relacionado precisamente con la autonomía de las personas humanas de la Tierra, respecto de las personas que pudieran habitar los cielos estrellados? Un sentido que podría resonar como un armónico, junto al sonido que se deja oír en primer plano (más superficial): «sobre mí las leyes naturales (los imperativos mecánicos); en mí las leyes morales (los imperativos categóricos).»

11. *La idea holista de persona.*

La *idea holista de persona*, que corresponde al cuadro (10) de la tabla, circunscribe, desde luego, a las personas en el «círculo de la humanidad»; todas las personas son personas humanas, y además lo son como partes (o participaciones) de una totalidad atributiva, que es un todo (*holon*) anterior a las partes (la «comunidad espiritual de sabios» de la que habla Fichte o el «Espíritu de un pueblo» del que habla Hegel). Sin embargo la idea holista de persona, aun circunscrita al «género humano», no se identifica propiamente con una idea humanista y antrópica de persona, por la sencilla razón de que en esta idea no se presupone, en modo alguno, la tesis de que todos los hombres hayan de ser personas: ahí están, en la *Filosofía de la Historia* de Hegel, los negros africanos, que son hombres (su consideración pertenece a la Antropología) pero no son considerados propiamente como personas. La condición humana no «garantiza» el acceso a la personalidad genuina. En realidad, sólo algunos pueblos (algunas sociedades o culturas humanas) pueden alcanzar ese grado de espiritualidad susceptible de ser considerada como personal. La idea holista «germánica» (o «romántica») de persona mantiene viva, de algún modo, la distinción clásica (antigua) entre griegos y bárbaros, aunque con el correspondiente «corrimiento» de las líneas fronterizas.

12. *La idea suprematista de persona.*

La que denominamos *idea «suprematista» de persona* (de *Super-hombre*), que corresponde al cuadro (14) de la tabla, podría considerarse como una modulación de la idea holista cuando ella es transportada, por decirlo así, desde el «pueblo» (aunque sea el *ario*) a las «alturas» ocupadas por algunos individuos humanos privilegiados (héroes, genios, superhombres); o a lo sumo, a las alturas ocupadas por algunos grupos de individuos pertenecientes a algún pueblo dado. Nicolai Hartmann es acaso uno de los escritores que más radicalmente ha dibujado esta idea de persona, al concebir a la persona como flor suprema surgida en un universo mecánico y ciego, al concebir a la persona como centro de los valores y ma-

nifestación de una libertad absoluta. No es propiamente una idea polarizada en torno al hombre; es más bien el hombre quien tiende hacia la persona. Pues no todos los hombres son propiamente personas, sino que solamente algunos, en su «gélida soledad», alcanzan la personalidad humana.

Sin embargo, la versión del suprematismo más extendida en Occidente, en la época del colonialismo anterior a las dos guerras mundiales, acaso hubiera que verla en la concepción de la «sociedad civil de propietarios», que se autoconcebe, en los diversos Estados del «mundo civilizado», como la única y verdadera «sociedad de personas libres». La diferencia entre esta idea de persona y la idea holista reside justamente en los parámetros de totalización de la sociedad. Mientras el holismo concibe a la sociedad como organizada gracias al «Estado total», el suprematismo concibe a la sociedad como conjunción de las personas individuales soberanas, monádicas, que se encuentran sin embargo armónicamente codeterminadas por la «mano oculta» del mercado, según la expresión de Adam Smith, tan próxima al monadismo leibniciano. La distinción entre «griegos» y «bárbaros», sin embargo subsiste, aunque revistiendo la forma de una distinción entre «ciudadanos propietarios civilizados» y «nativos de las colonias», o incluso «miembros de la clase trabajadora» (cuya cantidad hacía depender David Ricardo del trigo); una clase considerada, por el «darwinismo social», como una raza inferior, cuyos elementos habrían sido vencidos y destituidos, por «decantación de la historia», de la condición de sujetos plenos de derechos, salvo el derecho de vender su propia fuerza de trabajo.

13. La idea espiritualista de persona.

La *idea espiritualista de persona*, que corresponde al cuadro (8) de la tabla, es la idea tradicional del cristianismo medieval, tal como se expresa en el tomismo. También es la idea de persona implícita en el sistema de las mónadas de Leibniz, cuya profunda continuidad con el tomismo ha sido algunas veces señalada. La idea de persona va referida ahora, ante todo, a una *sustancia espiritual* de naturaleza racional, lo que permite que cada una de estas sustancias «refleje», de algún modo, a todas las demás partes del universo y, por tanto, especialmente, a todas las demás personas. Es cierto que una sustancia espiritual (en la ontología tomista) no puede aparecer por evolución, sino sólo por creación (el espiritualismo rechazará el traducianismo); pero no puede concluirse por ello que la persona humana no pueda ser entendida por el espiritualismo desde una perspectiva evolutiva, dado que ésta podría ser aplicada, si no ya al proceso de aparición por creación, sí al proceso de desarrollo biográfico o histórico que comporta, en términos teológicos, pecado y reconciliación, salida del Paraíso, venida de Cristo, expansión de la Iglesia, &c. La visión «evolutiva» de la persona se verá además favorecida por la concepción de la sustancia espiritual que es la persona como sustancia que puede ser incompleta y, por tanto, necesitada de una «individuación por la materia» (los espíritus puros de las personas angélicas son sustancias com-

pletas, pero ya no serán individuos, sino especies; por no citar a las personas divinas). Tal sería el caso de la persona humana. Por ello cada persona humana estará rodeada no sólo por otras personas humanas, sino también por personas angélicas, benignas o malignas, y, por supuesto, por las personas divinas.

La persona es, para la idea espiritualista, una parte del universo, pero una parte tal que por el conocimiento racional se hace «en cierto modo todas las cosas» (Santo Tomás, Fray Luis de León). Es, en resumen, una mónada, que está envuelta por otras mónadas de muy diverso rango, constituyendo con ellas una sociedad espiritual y, en el fin, la Iglesia triunfante de la comunidad de los santos, es decir, la sociedad constituida por las personas humanas y sobrehumanas que hayan adquirido la condición de súbditos del «Reino de la Gracia».

14. La idea histórica (evolucionista) de persona.

La *idea evolucionista de persona*, que corresponde al cuadro (12) de la tabla, es la idea más próxima al materialismo filosófico. La idea evolucionista de persona habrá de asignarse, desde luego, al círculo de individuos constitutivos del género humano; por tanto, en enfrentamiento con cualquier tipo de reconocimiento de personalidad a sujetos no humanos (incluso cuando estos sean sujetos animales): en la tabla, es el enfrentamiento del cuadro (12) al cuadro (8). Si la persona humana procede filogenética y ontogenéticamente, por evolución y desarrollo histórico o biográfico, de la evolución de los primates o de la maduración del cigoto, difícilmente podríamos transportar la «morfología de la persona humana» a otras situaciones en las que no nos consta, a menos en el presente, que haya tenido lugar un curso de desarrollo histórico comparable al que, en la Tierra, ha conformado esa «morfología».

La soberanía o autonomía absoluta de la persona humana en el universo se constituye, además, en gran medida, precisamente mediante esta negación, o «ignorancia» (en el sentido práctico de «no tener en cuenta») de todo sujeto personal no humano o infrahumano. Una negación o ignorancia que implica la negación recíproca de quienes se consideran implantados en un espacio personal praeterhumano o divino (no estará de más recordar a tantos defensores actuales de los «derechos humanos», desde posiciones religiosas, que la *Declaración de los derechos humanos* por la Asamblea Francesa de 1789 fue condenada por el papa Pío VI en un *Breve* de 1791: los «derechos humanos» parecían comprometer, en su fundamento, la idea misma de los «derechos cristianos»). Según esto cabría decir que, en la medida en la cual los hombres se mantengan en actitud de dependencia, temor o subordinación ante cualquier fauna constituida por sujetos numinosos (ya sean animales linneanos, ya sean no linneanos, sean angélicos, sean extraterrestres) que, sin embargo, de algún modo, se les muestran como envolviéndolos enteramente, en esa misma medida la idea de persona y la de su libertad quedará gravemente comprometida. Y en la medida en que esta referencia al eje angular del espacio antropológico no pueda considerarse jamás abolida, como si fuera exclusiva de las épocas prehistóricas, dada la actualidad que, para los hom-

bres del presente, sigue teniendo el entorno animal (linneano o no linneano), también habrá que concluir que el «enfrentamiento» a ese entorno, real o virtual, no es meramente un enfrentamiento «arqueológico» o «doxográfico», que pudiera ser olvidado, sino un enfrentamiento que sigue siendo constitutivo de la morfología de la persona de nuestro presente.

Ahora bien, la circunscripción de la idea materialista de persona al «Género humano» y, por tanto, la polarización antrópica indudable de tal idea, no tiene por qué hacerse equivalente a la identificación en extensión del «Género humano» con la «Sociedad de personas». El componente evolucionista o histórico del cuadro (12), en el que inscribimos la idea materialista de persona, permite la «polarización antrópica» de la idea de persona simultáneamente con el reconocimiento de situaciones en las cuales los hombres no son personas (por ejemplo, la situación que ya hemos mencionado anteriormente, de los hombres prehistóricos del Paleolítico inferior; no resultaría impertinente recordar aquí que Marx extendió el concepto de prehistoria de la humanidad hasta el advenimiento del comunismo).

En este contexto evolutivo de la «morfología de la persona», cobra una importancia de primer orden la cuestión del significado de la *forma humana* en la esencia del concepto mismo del hombre en cuanto persona. No bastará definir al hombre como animal racional, salvo que se dé por descontado que este animal racional ha de tener la forma humana: por mucho que un loro pronuncie discursos racionales (decía Locke) nunca llegará a ser considerado como hombre. Más aún, por mucho que un ordenador resuelva problemas algebraicos, traduzca lenguas extranjera o mantenga «conversaciones», no podrá ser considerado como una persona humana, y no ya porque carezca de «conciencia», «sentimiento» o «alma», sino porque carece de cuerpo humano.

Pero el principio evolucionista que nos sirvió para delimitar el carácter antrópico de la idea de persona resultará ahora limitado por la propia idea de persona que él alumbró. Porque si la persona humana aparece como un valor supremo en el Universo, tendremos que declararlo también insuperable, aun cuando «recuperemos» el punto de vista evolutivo. De otro modo, prácticamente tendremos que poner todos los medios a nuestro alcance para preservar la forma humana, mediante la medicina, la eugenesia o cualquier otro recurso de ingeniería genética, de los peligros derivados de cualquier eventual transformación morfológica significativa (peligros hoy más reales que nunca en función de las posibilidades abiertas por la ingeniería genética). Mientras que las ciencias biológicas consideran al proceso de la evolución de las especies y de su transformación en otras como la regla general, incluso como un modo de cumplirse la «ley del progreso» de los vivientes, la Antropología se basa en la consideración de la figura del «hombre linneano» como un modelo definitivo. En lo que a su morfología se refiere no cabrá hablar siquiera de progreso, puesto que el límite superior se supone que ya ha sido alcanzado. Este límite lo señala precisamente la idea de persona humana. Se aceptará la evolución –incluso por algunos iusnaturalistas– en el tramo que va de los homínidas al hombre, pero se rechazará en cuanto se reconozca que la figura humana ha alcanzado el límite de su perfección anatómica y fisiológica.

Es desde esta perspectiva morfológica, propia del materialismo, desde donde cabe subrayar el significado de la forma anatómica (por ejemplo, de las manos, o de la laringe) en la constitución del *logos*, de la «razón» y, por tanto, del propio concepto de «animal racional». Es desde aquí desde donde se plantean los problemas actuales (no ya históricos o metafísicos) que giran en torno a la relación del *hombre* (individuo humano) con la *persona*. En particular, no será suficiente considerar, en nombre de un humanismo espiritualista, como si fueran accidentales, por principio, a las diferencias de raza. Lo importante no será tanto «borrar» estas diferencias, como si fueran «malas», cuanto subrayar las semejanzas esenciales que derivan de la capacidad operatoria de las diversas razas, etnias o culturas, en tanto esta capacidad está determinada por las manos, por la laringe, es decir, por el cerebro humano.

15. *La idea individualista de persona.*

La *idea individualista de persona*, que corresponde al cuadro (16) de la tabla, podría establecerse a partir de la misma idea materialista sustituyendo la totalización atributiva (metafinita, monádica) que hemos asignado a esta idea por una totalización distributiva, en virtud de la cual los individuos (todos los individuos humanos del presente, al menos) serán considerados como «elementos de la clase de las personas»; unas personas que serán definidas, ante todo, como sujetos de derechos y deberes. El concepto de los nexos metafinitos ligados a la idea popular de «fraternidad», habrán de ser ahora sustituidos por el concepto de nexos de convivencia o de respeto mutuo que se organizan en torno a la idea de «solidaridad». La solidaridad, en efecto, sólo tiene sentido una vez reconocida la «individualidad personal soberana» de cada cual. Originariamente, la solidaridad sólo será invocada por los individuos que constituyen un grupo de intereses frente a terceros: hay solidaridad entre los trabajadores frente a los patronos o recíprocamente. Pero, ¿qué solidaridad cabe establecer entre patronos y obreros, salvo que regresemos a su común condición de españoles, por ejemplo, frente a alemanes? Sólo por referencia a las «personas no lineanas» cabría hablar de «solidaridad recíproca entre todos los hombres»; una tal solidaridad sólo adquiriría sentido frente a la amenaza de los invasores extraterrestres, en una supuesta «guerra de mundos».

VI. *Teoría de las teorías filosóficas de la persona humana.*

1. *Ideas de persona y teorías de la persona.*

La tabla de clasificación de ideas de persona que hemos presentado en la sección anterior no es propiamente una tabla de teorías o una teoría de teorías (aun cuando obviamente podrán asociarse teorías a cada uno de los cuadros recogidos

en la tabla); quiere ser una tabla clasificatoria de Ideas de Persona, o de ideas homólogas, independientemente de que tales ideas se pongan en correspondencia, en un momento dado, con teorías científicas o teológicas, o filosóficas. Nuestro objetivo inmediato será ahora el de establecer una clasificación de teorías de la persona que, sin duda, habrán de girar sobre algunas de las ideas delimitadas por la tabla, supuesto que ella ofrezca una clasificación completa.

2. Criterios para una clasificación de las teorías de la persona.

Caben diversos criterios para establecer una clasificación de las diversas teorías de la persona que tengan en cuenta la perspectiva filosófica. El criterio que aquí utilizamos está en función del planteamiento que hemos hecho de la problemática filosófica de la persona humana y se basa en la distinción entre *categorías* e *Ideas transcendentales*. La importancia dialéctica de esta distinción consiste en que mediante ella podremos incluir, como veremos, entre las teorías de la persona, de interés filosófico, a todas aquellas concepciones que pretenden negar la necesidad y aun la posibilidad misma de un tratamiento filosófico de la idea de persona humana, argumentando que aquello que puede racionalmente determinarse sobre las personas humanas, corresponde a alguna ciencia positiva (¿la biología?, ¿la etología?, ¿la psicología?) o bien a una fuente de conocimiento «superior».

Tomando, pues, como criterio la distinción de referencia, podemos inmediatamente clasificar las concepciones posibles en estos grandes grupos:

- A) Ante todo, el grupo de las *teorías reduccionistas* (de las *ideas a categorías*) de la persona humana. Para estas concepciones el concepto de «persona humana» no es tratado como idea transcendental; será tratado como un concepto categorial de la Antropología, como pueda serlo el concepto de «célula» en Biología o el de «sistema termodinámico» en Física. Utilizando conceptos anteriores diríamos que estas teorías construyen *reductivamente* una idea de persona (a partir de una categoría) sin llevar a cabo el proceso de *reabsorción* transcendental consecutivo.
- B) En segundo lugar, el grupo de las que llamaremos *teorías metafísicas*, entendidas como aquellas concepciones según las cuales la idea de persona es transcendental (a las diversas determinaciones de los seres humanos, en tanto son sujetos éticos o morales) pero tiene muy poco o nada que ver con los conceptos categoriales correspondientes, puesto que está más allá de éstos.
- C) En tercer lugar, pondremos al grupo de todas aquellas teorías de la persona que, aceptando su carácter transcendental, sin embargo, advierten su presencia en el terreno de las diversas categorías, tal como están dadas en el presente. Estas teorías (si nos atenemos a lo que hemos dicho) habrá que ponerlas en correspondencia con alguna de las seis ideas que

hemos distinguido en la tabla, ideas que constituyen un sistema (en función de la combinatoria de los criterios utilizados) y un sistema polémico. Como esta situación equivale a aceptar la oposición y aún el conflicto dialéctico en el seno mismo de la persona, podríamos llamar a las concepciones de este grupo *concepciones dialécticas* de la persona (y de éstas hablaremos en la sección siguiente).

3. *Teorías reduccionistas de la persona.*

Las concepciones de la personalidad que englobamos bajo la rúbrica de *reduccionistas* son muy diversas entre sí, pues diversas son las diferentes categorías de referencia. Sin embargo, acaso todas ellas comportan una misma forma, que está en función precisamente de la metodología empírica de toda la ciencia categorial. Esta forma se reduce a entender la *personalidad individual como una totalidad atributiva*, pero entendida en función de las diversas partes consideradas como componentes o factores de la personalidad. Según la materia, o contenido, habrá *teorías biológicas* (si, por ejemplo, como partes o factores de la personalidad, se consideran los hemisferios cerebrales), o bien *psicológicas*, o *sociológicas* o bien, lo que es más frecuente, una mezcla de todas ellas. Según el modo de entender la forma de estas totalidades, las concepciones categoriales de la personalidad podrían distinguirse según estos criterios, metodológicamente significativos (dado que cada uno de ellos conduce a diversos modelos de personalidad):

- a) Cuando la totalidad se entiende como una *totalidad empírica aditiva*, de yuxtaposición de partes o factores que mantienen entre sí ciertas correlaciones, estamos ante los modelos *factorialistas* de la personalidad, muy utilizados por los psicólogos (así H.J. Eysenck en su *Estructura y medida de la personalidad* 1970; o R.B. Cattell, *La descripción y medida de la personalidad* 1946). También la concepción de la personalidad que ofreció J.B. Watson, *Behaviorism* 1925, era aditiva:

«La personalidad es la suma de actividades que pueden descubrirse por observación de la conducta de un individuo durante un lapso de tiempo suficiente para obtener una información viable.»

- b) Cuando la personalidad se entiende, además, según un tipo de *totalidades estructuradas*, en el sentido de la *Gestalt-theorie*, la personalidad se nos dará como un todo «que dice más que la suma de sus partes». Así, Bugental establece cinco postulados para fundar lo que, según él, debería ser una Psicología de la Personalidad y de los cuales el primero reza así: «el ser humano, en cuanto tal, es superior a la suma de sus partes.» Los *modelos psicodinámicos* de personalidad (como el modelo ternario de Freud: *ello, ego, superego*) son modelos estructurales.

- c) Cuando la personalidad se entiende como un *sistema abierto* en el sentido de Bertalanffy:

«un sistema se define como un conjunto de componentes en estado de interacción; un sistema es abierto cuando el intercambio de materia con el medio, por ejemplo, el metabolismo en los organismos vivientes, es necesario para que se mantenga su estructura, disminuyendo su entropía; es cerrado cuando esto no ocurre.»

Los *modelos sistémicos* incorporan al concepto de personalidad la interacción del individuo con su medio.

Ahora bien, ¿por qué considerar como alternativas filosóficas, aunque sean reduccionistas, a estos modelos pretendidamente categoriales de la personalidad, preparados para la investigación empírica? Semejantes modelos precisamente no quieren ser una filosofía de la personalidad sino una ciencia de la misma. Por así decir, no sólo reducen la Idea de persona a una categoría sino que, con su metodología, quieren reducir el tratamiento filosófico de la idea de persona al tratamiento científico de la misma. Es cierto que estos modelos categoriales, cuando se limitan a ser utilizados en servicio de tales modelos, tienen una función característica que acaso podríamos hacer consistir en lo siguiente: en ofrecer modelos de análisis genérico (es decir, de componentes genéricos de la persona) que son comunes a otras realidades no personales. En efecto, la persona es una *Gestalt*, como también lo es un cristal; y la persona humana es un *sistema abierto*, como también puede serlo una llama de fuego.

El significado filosófico de los modelos categoriales comienza a manifestarse precisamente en el momento en que ellos pretenden erigirse en la definición última de la persona. Sólo entonces cobrará sentido la discusión con los argumentos de las doctrinas «no categoriales», obligando a las teorías categoriales a entrar en el terreno de la filosofía. (Ocurre como cuando el ateo no se limita a prescindir de Dios, sino que se decide a polemizar con el teólogo: es entonces cuando tiene que hacer él mismo teología; el ateísmo es un concepto teológico, en un sentido análogo a como el cero es un concepto aritmético.)

4. Teorías metafísicas de la persona.

Las concepciones de la personalidad humana, que hemos llamado *metafísicas*, se caracterizan por postular la personalidad, desde luego, como siendo, de algún modo, el centro de todo el mundo moral, y aun real, pero utilizando siempre conceptos tales (por ejemplo, el concepto de sustancia) que hacen imposible establecer los nexos dialécticos que la persona puede guardar con sus componentes individuales (biológicos, psicológicos, &c.). En efecto, incluso cuando la idea de persona va explícitamente referida al individuo o al sujeto, este individuo suele figurar como una sustancia o supuesto (*hipóstasis*) que está por debajo, precisamente, de los fenómenos en cuyo terreno se organizan las categorías biológicas, o sociológicas.

Más aún: hay concepciones de la persona que ni siquiera postulan esa referencia al individuo (al sujeto) sino que, por el contrario, postulan la desconexión de la idea de persona respecto de la idea de individuo. Así, las concepciones conocidas a veces como *Personalismo*, por antonomasia, en tanto que ahora *personalismo* se opone al *individualismo*. En realidad, podríamos llamar a este personalismo un *personalismo exento o exclusivo* (respecto del individuo), para distinguirlo de otras doctrinas de la persona que consideran necesaria la referencia al individuo o sujeto (*personalismo inclusivo*) sin que por ello dejen de tomar a la persona como referencia inexcusable del orden moral. *Personalismo exento* y *personalismo inclusivo* se oponen así, en todo caso, al *impersonalismo*.

Por lo demás, hay que tener en cuenta también que el concepto de «personalismo» se utiliza, a partir de la problemática planteada por algunos filósofos franceses del siglo XIX, tales como Pierre Janet y Charles Renouvier, para designar aquellas concepciones del mundo que tienden a ver al *fundamento del universo* como si fuese algo personal –frente a las concepciones «impersonalistas», propias del mecanicismo o del idealismo objetivo. Este concepto de personalismo puede confluir con el concepto anterior. Así, por ejemplo, un pensador como Nicolai Hartmann habrá de ser considerado personalista inclusivo, en el campo de la teoría de la persona humana, mientras que habrá de ser tenido por impersonalista en el campo de la ontología general. Por otra parte, es evidente que el impersonalismo también puede ser aplicado al campo humano. Y entonces será impersonalista toda doctrina que defienda filosóficamente la posibilidad, y aun la conveniencia, de prescindir de la idea de persona, como superestructura superflua (bastarían los conceptos de individuo, organismo, hombre..., para dar cuenta de la conducta moral, política, &c.).

Las concepciones personalistas, en su forma inclusiva, son las más tradicionales y las más frecuentes. El *personalismo agustiniano*, por ejemplo, comienza recogiendo la idea de persona, dada como conciencia individual, a partir del propio papel o acción interior (la *vía interioritatis*) para postular la necesidad de una sustancia o soporte de todos los actos racionales y volitivos de orden superior. *Actiones sunt suppositorum*, dirán los escolásticos. Y los tomistas concebirán ese sujeto personal, cuando es humano, como un individuo hilemórfico compuesto de materia y forma. Pero la tradición agustiniana se mantiene: como radicalización cuya podríamos considerar al *cartesianismo*, en cuanto doctrina del sujeto interior espiritual, que es pensamiento puro (*res cogitans*) y distinto de toda individualidad corpórea y orgánica, con la que estará vinculada sólo a través de la misteriosa acción de la glándula pineal. (Sin embargo, el *personalismo espiritualista* de los cartesianos, precisamente por disociar al individuo orgánico de toda mezcla con el espíritu, favoreció, por un lado, al *mecanicismo*, siguiendo en realidad la tradición galénica, y, por otro lado, desarrolló el concepto de *sujeto* de un modo tal que, desbordando la categoría de la sustancia, pudo comenzar a ser utilizado como concepto transcendental, ya fuera en la forma del idealismo, ya fuera en la forma del realismo teológico.)

En cualquier caso, la doctrina escolástica tradicional, al enseñar que la personalidad humana (definida por Boecio como «sustancia individual de naturaleza racional») deriva de la misma espiritualidad del alma racional que Dios crea *nominatim* en cada individuo humano, arrastra, a pesar de su notorio contenido mítico-metafísico (puntualmente paralelo al contenido de la personalización del individuo humano «hijo de María» mediante su unión hipostática con la Segunda Persona de la Trinidad), la certera evidencia de la imposibilidad de construir la personalidad a partir del desarrollo inmanente de la individualidad natural, biológica o psicológica. La «personalización» no será algo así como el proceso de «maduración» del individuo de la especie *homo sapiens* que, al llegar a un cierto estado de su desenvolvimiento evolutivo (filogenético y ontogenético), desarrolla una personalidad prefigurada en él, a la manera como desarrolla la segunda dentición. El paso del individuo a la persona se concibirá más bien como un proceso de *anamorfosis*: la personalidad se constituirá a partir de la acción de formas procedentes «de fuera» del individuo, de la sociedad o de la cultura «envolvente». Y todo ello, según procesos históricamente determinados de un modo preciso (Freud: según la estructura familiar que suministra los modelos del Super-Ego), que tienden a unir «hipostáticamente» al individuo con esas estructuras «envolventes», elevándolo de ese modo, a su condición de persona. Aunque formulada en los términos de la metafísica sustancialista más grosera, la doctrina escolástica de la creación *nominatim* del alma espiritual (que implica el carácter idiográfico e irrepetible de cada persona) está más cerca del materialismo filosófico que de cualquiera de las doctrinas naturalista de la evolución o transformación inmanente del individuo en persona.

El *personalismo inclusivo*, tanto en la versión agustiniano-cartesiana como en la versión tomista, ha sido la doctrina constante de todo el pensamiento cristiano y últimamente en España ha inspirado la teoría de la persona de Xavier Zubiri. En Francia, Emmanuel Mounier destacó por la defensa de un personalismo que participa mucho de la tradición cartesiana (la persona, como entidad de suprema dignidad, tiene una existencia incorpórea, aun cuando está moralmente comprometida en los problemas concretos de nuestro mundo político y social) y se opone tanto al individualismo (por ejemplo, al *Único*, de Max Stirner) como al estatismo fascista o comunista.

El personalismo, en su versión más radical (*personalismo exento*) es el que defendió Max Scheler en su *Ética*. Scheler, en efecto, postula la necesidad de la *persona como referencia unitaria del reino de los valores morales*. Pero esta referencia no es nada que esté por debajo de los actos de valoración, sino que está dándose en los mismos actos en los cuales tiene lugar la intuición de los valores. Estos actos están orientados y estructurados por la jerarquía objetiva del reino de los valores —y no por un hipotético supuesto o hipóstasis subjetiva—. Podría acaso decirse que Scheler concibe la persona más bien por relación al mundo objetivo de bienes y valores (en un sentido próximo a aquello que Kant llamó la *apercepción transcendental*, que confiere a cada sujeto un mundo propio) que por relación al *supuesto, sujeto-conciencia* o *ego*, de Boecio, San Agustín o Descartes.

Scheler llega a afirmar que la persona ni siquiera tiene conciencia, puesto que es supraconsciente (*Überbewusst*); y que no cabe hablar siquiera de una «psicología de la persona». La persona es la forma única de existir el *espíritu*. El *yo* no es elemento esencial del *espíritu*, dice Scheler. Dios es persona, pero no es un yo; y tampoco tienen *ego*, aunque tienen personalidad, las personas colectivas: ellas pueden realizar actos con significado axiológico, y, sin perjuicio de su estructura supraindividual, pueden existir como unidades espirituales.

La importancia del personalismo, sobre todo del personalismo exento, en el terreno de la filosofía moral, es muy grande, en tanto constituye una exploración hacia un *horizonte transcendental*, en el que se dibuja un orden de entidades, estructuras o valores que suele ser subestimado o ignorado por el reduccionismo biólogo, cibernético o psicólogo.

El *objetivismo axiológico* de Scheler o de Hartmann (quien, sin perjuicio de su objetivismo axiológico, no acepta, sin embargo, la disociación entre la *persona* y el *ego* propuesta por Scheler) subraya la necesidad de entender la idea de persona como término correlativo del *Mundo axiológico* y no como término meramente correlativo del *Umwelt* o «Mundo entorno» del animal.

VII. La idea de persona como idea transcendental.

1. El horizonte transcendental de la idea de persona.

La tesis según la cual la idea de persona reclama un *horizonte transcendental* se opone inmediatamente a las concepciones categoriales de la persona desarrolladas con ayuda de los métodos científico-positivos (por ejemplo, la doctrina de la persona como resultante del moldeamiento ejercido sobre el individuo por una *cultura*, de la escuela «Cultura y Personalidad», o bien la doctrina de la persona como «estructura sistémica»). Cuando se reclama un horizonte transcendental para la idea de persona, ello se debe a que se pone la personalidad en un contexto tal que desborda los límites de su individualidad, puesto que pide la relación recurrente, interna o transcendental con un mundo que es, no un *Umwelt*, sino un Mundo, en principio infinito: «el hombre es la medida de todas las cosas», había dicho Protágoras. La idea de persona, en este sentido, tiene mucho de estructura ideal tercio-genérica; su posición en el *espacio antropológico* podría compararse a la que pueda corresponder en el *espacio geométrico* a la estructura de un «triángulo birrectángulo». Por ello, tampoco pueden considerarse como transcendentales las concepciones de la personalidad que se limitan a subrayar la necesidad de tomar en cuenta la «interacción del sujeto con el medio». Esta «interacción», por sí misma, sigue siendo categorial; además, no sólo el hombre, sino también los animales dotados de sistema nervioso tienen un «mundo entorno».



La realidad, más frecuente de lo que sería de desear, de los hermanos siameses, plantea cuestiones muy serias no sólo a la teoría de las relaciones entre *individuo* y *persona* (¿estamos ante dos organismos individuales o ante un solo organismo, resultante de la «unión sustancial» o hipostática de dos organismos inseparables?) sino también a la interpretación de muchos artículos de la *Declaración universal de los derechos humanos*. Por ejemplo: Artículo 13.1: «Toda persona tiene el derecho de circular libremente y de elegir su residencia en el interior de un Estado.» Artículo 16.1: «A partir de la edad núbil el hombre y la mujer, sin ninguna restricción en cuanto a raza, nacionalidad o religión, tienen el derecho de casarse y fundar una familia. Ambos tienen iguales derechos para el matrimonio, durante el matrimonio y en el momento de su disolución.» Artículo 20.1: «Nadie puede ser obligado a pertenecer a una asociación.» Artículo 23.4: «Toda persona tiene derecho de fundar con otras sindicatos y el de afiliarse a estos para la defensa de sus intereses.»

2. *Diversos modos de cumplimiento del «postulado de transcendentalidad».*

Las seis ideas distinguidas en la tabla de la sección precedente son, todas ellas, ideas que pueden ser consideradas como transcendentales, por relación a las categorías psicológicas, biológicas o económicas. En consecuencia, cada una de ellas podría ponerse en correspondencia con alguna teoría filosófica de la persona. Pero estas ideas de persona son incompatibles entre sí. ¿Que consecuencias podemos extraer de esta situación dialéctica en una exposición general sobre la idea de persona?

El reconocimiento del significado transcendental de la idea de persona procede de la filosofía escolástica cristiana, y ha sido recogido por la filosofía idealista, en particular, por la filosofía de Kant, que habla de una «idea cósmica» de persona y se preocupa no sólo del análisis de las relaciones institucionales que tienen lugar en una sociedad de personas, sino también del análisis de las relaciones de las personas con el «Mundo». La doctrina kantiana de la *apercepción transcendental* lleva aneja, por su parte, la crítica a la sustancialidad del ego y la crítica a los «paralogismos de la personalidad». En suma, el desarrollo de la Idea de Persona, en la *Crítica de la razón práctica*, nos la muestra como Idea coordinada con las ideas de Mundo y de Dios; una correlación que, en nuestro siglo, ha vuelto a ser reclamada por Max Scheler en el último capítulo de su célebre obra *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928.

La filosofía tradicional, de cuño realista y sustancialista, asigna también a la persona humana un horizonte transcendental. En efecto, a la categoría *genérica* de la sustancia incorporada a la definición de persona, se acoplaron características *específicas* de la sustancia humana, tales que estaban llamadas a desbordar ampliamente el género, e incluso a comprometer su función. Por lo menos, obligaban, para mantenerla, a realizar un ajuste completamente *ad hoc*, que giró en torno a la reivindicación de la antigua idea griega de *microcosmos*. Mientras que Anaxágoras utilizó esta idea para definir a cualquier parte del Universo, los platónicos la utilizaron en cambio como característica del alma humana («la forma que es el lugar de todas las formas»). Protágoras, como hemos dicho, había atribuido al *hombre* las prerrogativas que Anaxágoras atribuía al *Nous*: ser la medida de todas las cosas. Aristóteles expresó, dentro de sus coordenadas, una concepción muy semejante, diciendo que el entendimiento humano ha de concebirse «como algo que tiene en potencia todas las formas»: de hecho, Aristóteles atribuye al entendimiento humano aquello que Anaxágoras atribuía al *Nous*, a saber, el estar sin mezcla; el entendimiento humano no puede tener naturaleza alguna propia, aparte de su misma potencialidad (Aristóteles, *De anima*, libro III, cap. IV).

Esta caracterización, en realidad transcendental, del alma humana (una caracterización que resulta de aplicarle la idea del *Nous* de Anaxágoras), se transferirá a la idea de persona, a través de la teología trinitaria, por obra de San Agustín y de Boecio. Boecio definió la persona precisamente a partir de su entendimiento o de su razón; pero ni el entendimiento, ni la razón, debe interpretarse, como es habitual, en el sentido meramente psicológico subjetivo. La idea transcendental

de la persona será recogida también por Santo Tomás, cuando, tras constatar cómo todos los seres finitos, en su condición de meras partes del Mundo, no pueden ser libres, define al alma humana como un ente que ha sido hecho a imagen de Dios, de suerte que, mediante el conocimiento, «se convierte, de algún modo, en todas las cosas» (*anima est quodam modo omnia*, dice Santo Tomás en *De veritate*, q.2 a.2). El idealismo transcendental asumirá la tarea de la reexposición de esta idea de la «conciencia personal» como entidad inmediatamente referida al universo (*apercepción transcendental*) y a Dios.

La concepción de Kant (que como vemos incorpora tradiciones muy antiguas) se mantendrá, como un *hilo rojo*, a través de los más diversos sistemas filosóficos del pasado y del presente siglo. Nos referiremos, ante todo, a la citada concepción de Max Scheler, esbozada en su obra *El puesto del Hombre en el Cosmos*, en la cual el hombre será caracterizado por su capacidad de alcanzar la «intuición de las esencias». Esta tesis parece una versión de la definición tradicional del entendimiento humano. Los tomistas, en efecto, definían al entendimiento humano por su capacidad para conocer los universales, y en esta capacidad fundaban la posibilidad de la libertad humana (gracias a que conocemos los universales podemos *elegir* entre sus «inferiores» y no estamos determinados, como el animal, por la concatenación de los fenómenos concretos individuales). Gracias a esta capacidad el hombre, afirma Scheler (como antes lo había afirmado Santo Tomás), ya no puede decir con propiedad: «soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo.» Pues el ser actual del espíritu y su persona es superior incluso al modo del ser propio de este Mundo, en el espacio y en el tiempo:

«En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vista en la nada, por decirlo así. Descubre en esta mirada la posibilidad de la nada absoluta y ésta le impulsa a seguir preguntando: ¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo? Repárese en la rigurosa necesidad esencial de esa conexión que existe entre la *conciencia del mundo*, la *conciencia de sí mismo* y la *conciencia formal de Dios* en el hombre.»

Scheler, por lo demás, en esta su última obra, rechaza la interpretación teísta de un Dios espiritual y personal y afirma «con Espinosa y Hegel» que el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en Él.

En los últimos años, y como reacción a la visión heredada del Universo físico como «el conjunto impersonal de procesos que se desarrollan con absoluta independencia e indiferencia del hombre», va extendiéndose poco a poco la idea (apoyada en conceptos tomados de la física nuclear y de la astrofísica) según la cual el universo físico habría de ser pensado como si estuviese referido y «proporcionado», en sus medidas, al hombre. Y no ya —según las interpretaciones más radicales— al hombre en cuanto ser vivo «construido sobre el carbono», sino al hombre en cuanto persona capaz de conocer físicamente al universo o, como se dice también, capaz de medirlo, en recuerdo del principio de Protágoras que acabamos de mencionar: «El hombre es la medida de todas las cosas.» Nos referimos al llamado *principio*

antrópico, propuesto inicialmente por Robert H. Dicke, en 1961, como alternativa del *principio cosmológico perfecto*. El principio antrópico se presentó inicialmente como un análisis de un trabajo de Dirac en el que se sugerían curiosas relaciones entre ciertos números adimensionales: el de la constante de interacción gravitatoria, entendido como el recíproco de la raíz cuadrada del número de partículas con masa del Universo; un número que, a su vez, se correspondía con el cuadrado de la edad del Universo; por último, la «constante de interacción gravitatoria», aparecía como recíproca de la edad del universo, medida en unidades atómicas. Pero estas dos últimas relaciones (la primera podría explicarse por el *principio de Mach*, relativo a la debilidad de la interacción gravitatoria entre las partículas del universo dotadas de masa y a enormes distancias mutuas) sólo pueden observarse en la era actual, en la «era del Hombre». De aquí el «principio antrópico», que cuando es interpretado en la forma del llamado *principio antrópico fuerte*, se orienta claramente en una dirección antropocéntrica transcendental. Y no sólo en su sentido *epistemológico*, que podría vincularse al neokantismo, por su concepción del «mundo fenoménico» como objeto de las ciencias naturales («es necesario tener en cuenta los observadores humanos para poder dar razón de las medidas del Universo obtenidas por las ciencias físicas»), sino también en un sentido *ontológico* de signo inequívocamente personalista (Vid. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1986, capítulo 3. Tipler, en su libro posterior antes citado, defiende explícitamente un «postulado de la vida eterna» y la tesis de que «existir es ser percibido»).

3. *La transcendentalidad de la persona como transcendentalidad positiva.*

Las fundamentaciones de la transcendentalidad de la persona que hemos expuesto, sin perjuicio de su enorme importancia, comienzan por postular una conciencia personal en correlación con un universo que, a su vez, es también postulado como correlato de aquélla. Podríamos poner en conexión con este doble postulado la tendencia a concebir la transcendentalidad a través del entendimiento «especulativo» vinculada a la concepción metafísica del hombre como «espejo del mundo». Ahora bien, son estos postulados *ad hoc* precisamente aquellos que resultan más oscuros ante una crítica filosófica: ¿Es consistente la idea del mundo entendida como una totalización atributiva efectiva y real? ¿Y cómo pasar de esta fundamentación especulativa de la transcendentalidad de la persona a la fundamentación de su transcendentalidad ética o moral? A partir de una definición de la «persona especulativa» no es posible obtener una definición de la «persona práctica»: de proposiciones en indicativo no podemos obtener proposiciones en imperativo.

Pero siendo imposible derivar la *dimensión práctica* de la persona de su sujeta *dimensión especulativa*, será preciso comenzar sentando una concepción práctica de la transcendentalidad, a fin de mantenernos en la constante proximidad de una dimensión, al margen de la cual, la idea de persona es irrelevante en el contexto ético y moral. Por lo demás, la concepción práctica originaria de la

persona humana tiene también una larga tradición. De ella forman parte el *estoicismo* o el *epicureísmo* entre los antiguos, y el *pragmatismo idealista* o el *materialismo* (en cuanto «filosofía de la praxis») en la época moderna.

El fundamento ontológico de la concepción práctica de la Idea de persona incluye también, desde luego, una reinterpretación, en el sentido de la praxis, de las mismas facultades cognoscitivas del *homo sapiens*. El fundamento de esta reinterpretación es la redefinición del concepto de verdad, fuera de la línea del adecuacionismo especulativo, y dentro de la tradición ajustada al principio del *verum est factum*, la tradición del operacionismo y del constructivismo que postula el carácter originario del *homo faber*. A partir de estos fundamentos podría comenzar a cobrar sentido el planteamiento del *proceso de transformación del hombre en persona* como un proceso que sólo puede tener lugar a través de un largo y sinuoso curso evolutivo, histórico-dialéctico, que nada tiene que ver con un acto de *creación* o con un fenómeno de *emergencia*.

Es a partir de los hombres concebidos como *animales operatorios*, en tanto que van socialmente construyendo la arquitectura de múltiples *submundos-entorno diferentes, opuestos entre sí*, a partir de donde podrá comenzar a entenderse la posibilidad de una *segregación del mundo-entorno global*. Un «mundo global» que no hay por qué hacer equivalente a un «mundo total» (que es puramente metafísico), con el cual los hombres pudieran «enfrentarse». Partiríamos de los «hombres» que, desde su «mundo», pueden ponerse frente a los mundos de otros grupos humanos, destruyéndose mutuamente al menos de modo parcial; o reabsorbiendo, también parcialmente, en un *proceso recurrente e indefinido* (ilimitado), y no por ello necesariamente progresivo (en el sentido de la idea spenceriana del progreso indefinido).

4. *La trascendentalidad positiva de la persona humana implica la pluralidad de personas y su heterogeneidad.*

Por este motivo la trascendentalidad de la persona humana no la entendemos como una propiedad que pueda atribuirse al hombre en virtud de su «naturaleza», sino como característica resultante de un proceso histórico cultural. Un proceso que, por tanto, podrá ser considerado tanto en la perspectiva del *progressus* (del hombre a la persona) como en la perspectiva del *regressus* (de la persona al hombre). El sentido de este proceso histórico, a través del cual el «Hombre» se transforma, por anamórfosis, en «Persona», podría ser analizado desde muy diversos puntos de vista. Por ejemplo, desde el punto de vista de la idea de «institución».

La persona humana, en efecto, puede ser considerada como una «institución» en virtud de la cual un *individuo*, hijo de hombres, es declarado sujeto de derechos y obligaciones, por tanto, es declarado como «digno de respeto», en función de la responsabilidad que le otorga la propia institución. Desde este punto de vista parecerán desorbitadas (cuasi metafísicas) ciertas fórmulas muy extendidas según las cuales la persona es una entidad absoluta que se manifiesta como tal en el momento en que es considerada como siendo realmente un *fin* y no un *medio*. Estas

fórmulas se inspiran en el idealismo de Kant; son fórmulas teológicas, y de teología unitarista (valederas para la Persona infinita del unitarismo, pero no para las Personas de la teología trinitaria), y que Kant habría simplemente secularizado. Desde las coordenadas del materialismo filosófico no es posible afirmar que cada persona sea un fin en sí misma, puesto que también desempeña la función de medio en la constitución de otras personas.

El proceso de institucionalización de las personas podría compararse, por tanto, al proceso de la institucionalización de una estatua, pongamos por caso, como «Monumento Nacional», incluso como «Patrimonio de la Humanidad». La diferencia material es clara: el individuo no es una estatua. Y si bien muchas veces la institución de un individuo determinado como persona tiene mucho de «ficción jurídica», otras veces y, en general, la institución de los individuos como personas tiene mucho de conformación interna de un proceso real. Si se le ha «entregado» al individuo una lengua, dotada de pronombres personales, que le permite efectivamente hablar (*per-sonare*) a través de la máscara o persona de su nombre propio, este individuo podrá ser constituido realmente como persona cuando maduren las relaciones sociales y jurídicas precisas. La diferencia de la persona individual, así instituida, con la persona trágica (la máscara del actor) es esta: que el lenguaje y la máscara, y aun su propio mundo, son instrumentos que se le entregan al individuo como si fuese su propietario, a fin de que este individuo represente papeles originales: cada individuo tendrá que conquistar su propia «personalidad», tendrá que ser, no sólo actor, sino autor de su propio personaje.

Las diferencias entre las personas tomarán principio, ante todo, de las propias diferencias individuales y de su contexto: no hay dos personas iguales, pero por la misma razón que tampoco hay dos hierbas iguales. Es erróneo suponer que hay que partir de una clase de individuos indiferenciados que sólo a través de su «personalización» pudieran alcanzar características propias, *idiográficas*. Hay que partir ya de las características individuales (de la *idiosincrasia*) o del contexto (familiar, social, histórico, &c.) en el que ellas se producen, para medir el grado de las transformaciones que, por anamórfosis, experimenta el individuo al convertirse en persona. A veces puede ocurrir que las «personalidades» asumidas por dos individuos dados se parezcan entre sí más de lo que se parecen sus «individualidades» respectivas.

En principio, sin embargo, todas las personas son distintas, y todas ellas han de poder entender, en las demás personas, las determinaciones que sus propios límites no han podido desarrollar. Aplicamos al caso una idea límite, la idea de las estructuras metafinitas; la aplicamos como una idea límite revertida a los individuos. El efecto más importante de este límite revertido es el que él nos pone delante de la naturaleza normativa (práctica) de la idea de persona. La persona no es simplemente un «ser», sino un «deber ser»; mejor dicho, *su ser es su deber ser*. No es una realidad (un bien) sino un valor; es una realidad que consiste, por institución, en ser un valor. La persona dice, por institución, una dignidad o excelencia que no se deja reducir a la condición de objeto de contemplación. Ser persona es, por el contrario, estar obligado a cumplir deberes frente a otras personas, tener la facultad de reclamar derechos frente a terceros. Obligaciones y facultades

des que sólo pueden entenderse como efectos de la «masa inercial» de un cuerpo social que haya alcanzado una «velocidad histórica» precisa. La condición de persona confiere también, en principio, al individuo, la capacidad de «gobernar» los motores, etológicos o psicológicos, que actúan a nivel individual (tales como temor, odio, envidia, soberbia, egoísmo estrecho).

Ser persona es estar en disposición no sólo de hacer planes y programas sino también de poder penetrar en el entendimiento de los programas y planes, a corto o largo plazo, de otras personas; incluso, desde luego (en el contexto de la idea metafinita), de los programas y planes que son incompatibles con los propios, aquellos cuya confrontación implica violencia, convivencia violenta y no sólo convivencia pacífica. ¿Acaso esa sociedad de personas organizada como un «Estado de derecho», de R. von Mohl, puede concebirse al margen de todo género de violencia, aunque ésta se haya transformado en «violencia legal» que lleva a la cárcel al delincuente? El reino de las personas reales no puede confundirse con una mítica «comunidad de los santos», o con un «estado de naturaleza» (al modo de J. Rawls) o como una sociedad dotada de un «apriori consensual de comunicación» que haga posible el diálogo ético y el discurso permanente (que proclaman K. Apel o J. Habermas). ¿O es que hemos de expulsar a Temístocles, a Alejandro, a César del «reino de las personas» por el hecho de haber sido generales, y generales carniceros? ¿Desde cuando hay que empezar a decir que sólo los individuos pacíficos han sido personas? Jesucristo, símbolo de la paz para tantos cristianos, ¿no arremetió violentamente a latigazos con los mercaderes?, ¿dejó de ser persona, y persona divina, por ello? No es la paz o la violencia lo que diferencia a los sujetos personales de los individuos meramente animales: son los contenidos materiales (los valores de esos contenidos), los planes y programas, los que hacen que unos sujetos, pacíficos o violentos, sean personas y otros dejen de serlo, permaneciendo en su condición de individuos dementes, alienados o fanáticos. El empujón violento que una persona da a otra persona, situada en la terraza de un rascacielos, a fin de lograr su caída es un acto violento criminal; el empujón violento que un ciudadano da a otro ciudadano distraído en medio de la calle para evitar que un coche le atropelle es un acto violento, de elevado valor ético.

VIII. Dialéctica de la persona como principio de un regressus.

1. La universalidad de la idea de persona como postulado o ficción cuasi-jurídica.

Tenemos que partir de la *presencia normativa* de la persona humana como idea transcendental, sujeto de derechos y deberes, que se extienden universalmente en nuestro siglo y en nuestra sociedad industrial, al menos idealmente, a la totalidad del *género humano*. Todos los individuos humanos, cualquiera que sea su

raza, su sexo, su nación, clase social, cultura o religión, son personas y se consideran iguales, por institución, en cuanto a sus derechos y deberes fundamentales. La *condición universal-transcendental de la persona* está reconocida en el plano jurídico por las más diversas constituciones, así como por la Carta de las Naciones Unidas. Podría afirmarse, según esto, que el carácter transcendental de la persona humana tiene un signo normativo que ha cristalizado institucionalmente a escala universal en nuestra época, a la manera de una ficción cuasi-jurídica con *fundamento in re*.

2. Tres alternativas para dar cuenta del conflicto entre la idea de persona y la realidad de los individuos humanos.

Pero es evidente que esta idea normativa de la persona, presidida por leyes nomotéticas, universales, está en flagrante conflicto con la *realidad*. ¿Cuál es el significado y alcance de este conflicto, más exactamente, de los múltiples conflictos en los cuales el *conflicto principal* se resuelve? Tres tipos de respuesta están disponibles:

- (A) Según la primera, el conflicto resultaría del contraste entre lo que *debe ser*, y la realidad, *el ser*; el deber ser, cristalizado como norma, es (en una escala histórica) relativamente reciente y puede esperarse que en un futuro más o menos lejano, una vez removidos los obstáculos presentes (para unos el Estado, para otros, la existencia de clases sociales, &c.) la «Humanidad» llegue a establecer la *identificación* perfecta entre la condición humana y la condición de persona.
- (B) Según el segundo tipo de respuestas, el conflicto no es coyuntural, es intrínseco. Deriva del contraste entre un *ideal transcendental* y una *realidad miserable* o pecaminosa. El ideal es una simple *utopía* que, sin embargo, puede, para algunos, tener el efecto beneficioso de ofrecer una guía de conducta, sin perjuicio de estar constantemente incumplida; para otros, será un concepto meramente *ideológico* al servicio de intereses particulares (por ejemplo, la proclamación de la universalidad de los derechos y deberes de la persona habría sido un instrumento jurídico del capitalismo en busca de una ampliación indefinida del mercado de mano de obra).
- (C) Según el tercer tipo de respuestas, el conflicto es intrínseco, no es coyuntural. Pero de este conflicto no se seguiría que, por tanto, la idea de persona sea una idea utópica o una mera ficción jurídica. La personalidad de los individuos será una *norma vigente* (como reconoce el primer tipo de respuestas) pero con una *vigencia dialéctica*: es decir, sólo cobrará su verdadero significado en función de los planes y programas que el individuo se proponga llevar a la práctica. Podríamos comparar la co-

nexión entre la idea transcendental de persona y la subjetividad individual con la conexión que media entre la dirección virtualmente recta de una masa inercial (un planeta o un proyectil) y la trayectoria efectiva que ese proyectil o ese planeta sigue. Con la inercia se componen las fuerzas centrípetas, siendo la trayectoria elíptica o parabólica la resultante de esa composición. ¿Diremos que la dirección rectilínea de la masa inercial es utópica porque no es seguida de hecho por ningún móvil real, o bien que ese incumplimiento es coyuntural, y que llegará un día en el cual los planetas y los proyectiles caminen indefinidamente siguiendo líneas rectas? La hipótesis es, sobre absurda, ridícula... Ocurre simplemente que el cumplimiento de la inercia rectilínea es dialéctico, que su cumplimiento tiene lugar, simultáneamente, con el proceso por el cual se desvía constantemente de la norma abstracta o ideal, como oscilando, más o menos caóticamente, en torno de ella, mientras va trazando su trayectoria empírica.

El ideal transcendental de la persona, como sujeto moral, se cumple también, por tanto, en los momentos en los cuales los hombres se desvían de él. Porque ese «desvío» no es efecto del influjo de oscuras «fuerzas diabólicas, infrahumanas, bestiales, o animales» («aún nos queda mucho de gusanos», dice el Zaratustra de Nietzsche a los hombres cuando les anuncia el Superhombre); resulta del influjo de las mismas fuerzas que otras veces impulsan al individuo a las alturas «más gloriosas» de la personalidad.

3. Naturaleza dialéctica del conflicto.

El *conflicto* es, pues, *dialéctico* y reside en la misma transcendentalidad de la persona, no en la aplicación «impura» de una «idea pura». Pues la idealidad transcendental, por así decirlo, es una componente segregada de los fenómenos, no es un principio previo a los fenómenos. Es la misma *universalidad nomotética de la persona* aquello que entra en conflicto con el *sujeto individual* o *colectivo*, pero idiográfico y diferenciado de otros individuos idiográficos. El sujeto individual se define por sus intereses propios y entre ellos cuenta el interés que le mueve a diferenciarse de los demás, aun cuando éstos sean tan personas como él mismo. Hay que considerar transcendental, por tanto, al impulso de los individuos a su diferenciación mutua como personas. El mito de Nalo, rey de Nisa, del *Mahabharata*, ilustra admirablemente este conflicto dialéctico: pues el rey Nalo, que pretendía por sí mismo a Damianti, hija del rey Bima, tiene que ir a competir con los demás pretendientes a un concurso en el cual espera ser elegido como esposo por Damianti. Damianti, que va dispuesta a elegir a Nalo, porque aves con alas de oro le han dicho que él es el más bello y excelente entre los mortales, se ve sometida a la prueba más dura que puede sufrir su amor a la persona de Nalo: ocurrió que Indra y otros dioses que también estaban prendados de Damianti, van al concurso y toman todos la figura de Nalo. El texto indio, sin darnos más explicaciones, nos

dice, sin embargo, que Damianti sabe descubrir a Nalo entre los indiscernibles (según la hipótesis). Sin duda, Nalo había de tener algún rasgo distintivo en su personalidad, pero el *Mahbarata* sólo nos dice que Nalo era mortal, al lado de los dioses inmortales que imitaron su forma.

La *igualdad formal* entre las personas, como sujetos de derechos y deberes, está en oposición a la *diversidad material* que las personas (y, por tanto, sus mundos respectivos) requieren para ser precisamente personas con *identidad propia*. De hecho, ninguna persona se identifica con un *sujeto universal*: el *sujeto personal* pertenece necesariamente a un grupo social, a un ciclo cultural, a una clase social, es de una raza y no de otra, es un ciudadano y no sólo «un hombre». Desde la perspectiva de estas diferencias constitutivas, se comprende la necesidad de considerar a los deberes éticos como aquellos contenidos que mejor se superponen a la universalidad de la persona, puesto que aquello que es más igual, como principio genérico, entre todas las personas, es precisamente la individualidad orgánica. Pero el cuerpo orgánico es contemplado desde la persona como un instrumento suyo que se reduce a aquélla (aun cuando desde la individualidad psicológica la personalidad pueda llegar a aparecer como un mero «instrumento» de los intereses individuales). Máximas tales como ésta: «Yo tengo derecho a hacer con mi cuerpo lo que me venga en gana», son éticamente incorrectas porque mi cuerpo, como tal, sólo es fundamento de mis derechos, a través de mi persona, y mi persona no es separable de la sociedad de personas.

4. *La situación de alienación personal.*

El *regressus* hacia la objetividad tiene que llevarnos también hacia los *límites de la personalidad*. Límites a los cuales las personas se aproximan una y otra vez en la medida en que se degradan como tales personas. La raíz de esta degradación hay que ponerla en la individualidad; pero la individualidad depende también de su entorno. Fuera de un medio social adecuado, el individuo que alienta en la persona puede degradarse por la miseria o por el hambre, puede quedar poseído por otras personas; el dolor, el terror o la depresión pueden hacer que un individuo cualquiera pierda su dignidad personal.

El proceso de «degradación de la persona» ha sido considerado con frecuencia por la tradición cristiana agustiniana, pero también por las escuelas marxistas y existencialistas, bajo la rúbrica de la *alienación*. El término «alienación» tiene, sin embargo, acepciones muy diversas. Como concepto positivo, dentro de la categoría psiquiátrica, un alienado es alguien que «no está en sus cabales», que está des-personalizado (aunque sea muy difícil dar criterios más precisos que no sean meramente empíricos). Como criterio práctico, que pretende mantener la relación con la teoría general de la persona, podríamos tomar el siguiente: la alienación es la dolencia, transitoria o permanente (esquizofrénicos, paranoicos) de aquellos enfermos mentales que han perdido la conciencia de su propio cuerpo, identificándose o bien con un cuerpo inorgánico («el licenciado Vidriera») o bien con un ani-

mal o con un demonio (el licántropo u hombre lobo, el obseso o el poseso) o bien con otra persona individual (el loco que cree ser Napoleón). Sin embargo, con este criterio en la mano, no podríamos poner en la categoría de «alienado» al fanático que asesina en nombre de un proyecto político o religioso abstracto, y a cuyos objetivos no pueda dárseles más valor que el que convenga a las personas asesinadas por él. Más que de alienación habría que hablar, en estos casos, de «falta de juicio» (de *sindéresis* o de prudencia).

El concepto positivo de alienación propuesto (categorial, psicopatológico), que tiene que ver con el problema de la «coordinación biunívoca» entre personas e individuos humanos, no es el que se utiliza en la tradición marxista o existencialista. La «alienación» se predica, con pretensiones filosóficas (no meramente científico categoriales), de individuos o de personas no necesariamente «dementes», sino ordinarias, que llevan una vida corriente, «normal». De aquí la dificultad de esta idea y el peligro de llevarla al terreno teológico o puramente metafísico. Por ejemplo:

- a) Al terreno del *pecado original*: según San Agustín, Adán (el hombre) al pecar se hizo «otro», es decir, se «alienó», puesto que su originario «estado de Gracia», que consistía en «vivir en presencia de Dios», se transformó cuando Adán (el hombre), volviéndose de espaldas a Él, se internó en sí mismo, en su soberbia y en su egoísmo: tal es la «alienación teológica». La paradoja de la concepción agustiniana de la alienación no puede ser más aguda: la persona humana queda alienada, es decir, sale «fuera de sí misma», cuando «entra en sí misma». (Se diría: la alienación se produce en el ensimismamiento.) Los agustinianos podrán resolver la paradoja apelando a la idea de que el «estado de auténtica plenitud del hombre» tiene lugar en el momento de su presencia ante Dios: es por relación a este estado metafísico, que ya implica, por sí mismo, un estar ante otro, por lo que la ruptura con Dios significa «salir fuera del estado de plenitud», &c.
- b) Al terreno de la *falsa conciencia*: según Marx la conciencia es una especie de «cámara oscura» que vuelve las cosas del revés: por ejemplo, pone a los dioses como causas del hombre cuando fue el hombre quien causó a los dioses (tal es la «alienación religiosa»).
- c) Al terreno de la *mala fe*: según Sartre el «Ser-para-sí», ante la Nada, necesitará engañarse a sí mismo «alienándose», autopresentándose, por ejemplo, como ser sustantivo, inmortal o eterno, identificándose como persona con los usos impersonales (o con las cosas) que la sociedad le sugiere.

Por nuestra parte definiríamos la alienación en general partiendo del concepto genérico de la «falsa conciencia». Entendemos por falsa conciencia el atributo de cualquier sistema de ortogramas en ejercicio del que pueda decirse que

ha perdido la capacidad «correctora» de sus errores. En tal caso, cualquier material procedente del exterior resultará asimilable a su sistema. La «alienación» es, entonces, un estado que tiene mucha semejanza con el «autismo»: el individuo se ha revestido de una personalidad tal que resulta ser «impermeable» a las influencias de otras personas; se comportará como si estuviese dotado de un automatismo capaz de segregar todo aquello que pudiera modificar, ampliar o rectificar su propio sistema de ideas y valores, y esta incapacidad es la que le *aisla* o hace ajeno de todo influjo procedente de la sociedad de personas que le rodean. Desde este punto de vista la idea de *alienación* no sólo podrá ser aplicada a una persona por relación a otras personas de su grupo; también podrá ser aplicada a grupos de personas en cuanto se mantienen aislados o «extrañados» de otros grupos de personas. El mayor grado de alienación se alcanzaría, según este concepto, en la confrontación de una «cultura extraña» con la cultura de referencia. Los individuos que pertenecen a una sociedad que, por hipótesis, sea de todo punto «extraña», por su cultura, a la nuestra, constituirían el mejor ejemplo del estado de alienación, una alienación genérica, referida a la sociedad humana, es decir, al «Género humano», al menos en el supuesto de que a tales individuos se les «concediera» la condición de personas. El concepto de esta «alienación genérica», que va referido originariamente al género humano, en tanto se mantiene «repartido» en esferas (sociales, religiosas, culturales, políticas) mutuamente «inconmensurables» o incompatibles, podrá proyectarse sobre los propios individuos, al menos sobre aquellos individuos que viviendo en la confluencia turbulenta de diferentes esferas culturales, religiosas, &c. (tal como esta confluencia puede tener lugar en la gran ciudad cosmopolita), no logran identificarse con ninguna de tales esferas ni con la intersección de algunas, y permanecen «alienados», como *individuos flotantes*, en el medio de las turbulencias producidas por esas corrientes que confluyen en la cosmópolis (véase nuestro libro *Cuestiones cuodlibetales...*, cuestión 10ª, pág. 394). La «alienación psiquiátrica» podría, hasta cierto punto, entenderse como una subclase de los procesos generales de alienación (por ejemplo la identificación del paranoico con Napoleón, la del místico con Cristo o la del fanático con el héroe nacional, o incluso con su pueblo).

La conclusión práctica más importante que acaso fuera posible extraer de la experiencia del *regressus* subjetivo que incesantemente practicamos a partir de nuestra condición de personas pudiera ser la siguiente: que no tenemos por qué esperar mucho de ese *regressus* a efectos de encontrar en él las claves de nuestra más genuina personalidad. Un *regressus* hacia las fuentes subjetivas (psicológicas, caracterológicas...) de la personalidad puede conducir a un «encharcamiento subjetivo» (narcisista o masoquista) inmoral, porque la personalidad se alcanza en la dirección del *progressus*, es decir, de los actos éticos y morales. La máxima «conócete a ti mismo», entendida en el ámbito de la filosofía moral, dice más cuando se la considera en la dirección del *progressus* que en la dirección del *regressus* hacia la «autoscopia» psicológica. Un *regressus* continuado y obsesivo hacia la subjetividad psicológica individual no es el mejor camino para obtener el «conocimiento de nosotros mismos» como personas.

IX. Dialéctica de la persona como término de un *progressus*.

1. La marcha del individuo hacia la persona.

El proceso de transformación del hombre (del sujeto o del individuo humano) en persona (en sociedad de personas) se desenvuelve en dos planos diferentes aunque continuamente interferidos. Los individuos humanos evolucionan hacia su condición personal, pero siempre en tanto que esa evolución individual esté dada a través de la evolución global de la sociedad de la que forman parte. Hay, según esto, que distinguir entre un *progressus histórico* (podríamos llamarlo, con menos rigor, filogenético, de la especie, o social) del hombre hacia la sociedad de personas y hay un *progressus* (biográfico, individual, psicológico) *del sujeto humano* hacia su personalidad. Es evidente que éste no podría darse al margen de aquél y tampoco recíprocamente. Sin embargo, ambos procesos no son simultáneos, ni siquiera conmensurables —sus ritmos son diversos—, porque el proceso histórico se mantiene a una escala diferente y, por sí misma, paradójicamente impersonal, puramente objetiva. En este sentido, cabe afirmar que el proceso de transformación del hombre como individuo en persona no es un proceso que haya tenido lugar en un momento más o menos preciso del tiempo histórico, sino que una vez comenzado con el propio inicio del tiempo histórico (si se quiere, en un «tiempo eje») es un proceso que se renueva una y otra vez en cada época histórica y en cada generación.

2. Condiciones históricas («filogenéticas») para la constitución de la persona humana.

No procede desarrollar aquí, ni aun esquemáticamente, el proceso de transformación, no ya del homínido en ser humano, sino el de los seres humanos en *sociedades de personas*. Según algunas escuelas el proceso de hominización y el proceso de personalización debieran considerarse como aspectos de un mismo movimiento. Es un criterio que, en la escala histórico-antropológica (filogenética), corresponde a lo que, en la escala ontogenética, se conoce como doctrina de la *animación inmediata*, la doctrina según la cual el cigoto humano en el momento de formarse —en el útero materno o excepcionalmente *in vitro*— tiene ya alma espiritual. Fórmula metafísica mediante la cual se viene a afirmar que el embrión ya es persona, y que, por tanto, el aborto o destrucción del embrión humano (y, *a fortiori*, del feto) ha de considerarse, en términos absolutos, como un asesinato.

Ahora bien, la doctrina de la animación inmediata, aunque ocasionalmente haya podido tener efectos beneficiosos, es gratuita y su fuente de inspiración es puramente teológica. Supone la transformación del antropoide en hombre mediante la *insuflación* de un alma espiritual («espiráculo») a Adán; mediante tal insuflación, inmediata y simultáneamente, Adán se habría transformado en hombre y en persona. Asimismo

(y en esto se manifestaba una voluntad de reconocer la personalidad más absoluta a cada individuo humano) Dios es el que crea un alma espiritual cada vez que el cigoto se reorganiza como embrión, pues el embrión, y, *a fortiori*, el feto (es decir, el embrión que ya ha alcanzado la forma humana) contiene ya, efectivamente, en su programa genético, como decimos hoy, *preformados* o por *epigénesis*, los rasgos morfológicos que, a la observación ordinaria, aparecerán sólo con el paso del tiempo (según Aristóteles a los 40 días en las hembras y los 90 en los varones).

Sin embargo, ya muchos teólogos y médicos escolásticos (cristianos, musulmanes o judíos) dudaron, en el terreno ontogenético, de la tesis de la animación inmediata y defendieron la opinión de la *animación retardada*, referida al plano ontogenético. Con mucha mayor razón habría que dudar de la tesis de la *personalización inmediata* del antropoide hominizado en el plano «filogenético».

En efecto, aquello que antropológicamente se conoce con el nombre de proceso de hominización no puede confundirse con el proceso de constitución de la persona humana o de las personas. Y no ya por referencia al paleolítico más antiguo. Las bandas o tribus que han desarrollado un tipo de vida o de cultura inequívocamente humana, no pueden, sin embargo, considerarse como sociedades de personas. ¿Puede llamarse persona, en efecto, a un miembro de las tribus de los *dayak*, de Borneo, que todavía hace unas décadas sólo consideraban nacido al niño que, tras la muerte de su abuelo, recibía su alma y su nombre?

La *sociedad de personas* requiere, no ya una cultura desarrollada, sino una *civilización*. Propiamente, la persona humana implica la *ciudad*, la civilización. Sólo en la ciudad cabe la escritura, al margen de la cual, a su vez, es imposible el derecho como sistema de normas que pueden regir desprendidas de la subjetividad individual del patriarca, jefe o sacerdote que las promulgó. La civilización (de *civitas*) comporta una *confluencia de culturas diferentes*, la inserción de los individuos en diversos círculos, culturas, o sistemas de normas. Esta pertenencia múltiple les permite *liberarse* de su propio mundo o círculo cultural y abre virtualmente la posibilidad de un desarrollo de la identidad abstracta hacia el núcleo de lo que llamamos *reflexivización*. Porque la reflexividad no puede entenderse como una disposición primaria, sino como un *resultado dialéctico* que presupone la previa propagación de relaciones *transitivas* y *simétricas*, de un modo indefinido. Pero los contenidos de esa reflexividad, que conducen a la identidad personal, sólo pueden ser tomados del medio cultural que los hombres construyen y en especial de los símbolos del lenguaje.

Cuando se alcanza un nivel de abstracción, culturalmente determinado por el lenguaje que contiene el sistema completo de los problemas personales, tal que se hagan posibles los procesos pertinentes de transitividad y de reflexividad, a través de las materialidades más diversas (movimiento simbólico, trabajo cooperativo, &c.), podrá comenzar a elevarse la *figura de la persona como sujeto de derechos y deberes*, de normas abstractas funcionales, que suponen a los individuos como variables o argumentos de esas mismas funciones, es decir, como personas. La constitución de las personas es un proceso cultural, pero no por ello arbitrario o convencional.

Las personas no son siempre meras ficciones (ficciones jurídicas) pero sí son figuras dadas en un sistema normativo, funcional, por tanto «artificial», al margen del cual carecerían de significado, pero dentro del cual pueden alcanzar una necesidad (moral o jurídica), similar a la que alcanzan, por ejemplo, los números imaginarios en el sistema de los números complejos. Pongamos por caso: la responsabilidad en virtud de la cual la persona se constituye como causa libre de sus actos implica una desconexión más o menos «artificial» de la persona respecto de los contextos sociales o cósmicos en los que ella está envuelta para poder causar; ahora bien, sin una tal desconexión no sería posible hablar de responsabilidad (en particular: no habría culpabilidad) ni, en consecuencia, podría tampoco hablarse de libertad (véase Lectura cuarta, II, 5). Podría intentarse reducir el sistema específico de ideas mediante las cuales se organizan los procesos denotados por los términos «libertad», «responsabilidad», «delito», «culpa», «persona» y otros de su constelación a un sistema de ideas tomadas de las categorías médico-cibernéticas («persona» se traduciría por «centro k de información y programación»; «delito» equivaldría a «disfunción o enfermedad»; «pena» correspondería a «reparación de avería», &c.). Se suprimirían así los tribunales de justicia y las cárceles, y se sustituirían por tribunales de ingenieros genéticos y por talleres-hospitales; pero acaso, tras la reducción del vocabulario y de la praxis ético jurídica al vocabulario y praxis médico ingenieril, nos encontraríamos ante un escenario aún más siniestro, en el que la persona y su «libertad» habrían desaparecido del todo.

El proceso de personalización es, en resolución, un proceso histórico, en virtud del cual las primeras prefiguraciones de la personalidad, comenzadas en sociedades antiguas relativamente avanzadas, podrá alcanzar la forma de una ampliación sucesiva (movida desde luego por intereses subjetivos o de clases) cuya naturaleza no es muy distinta a la del proceso en virtud del cual se amplió el reducido círculo originario de quienes detentaban el derecho personal a la ciudadanía romana, en la época de Caracalla.

3. Condiciones «ontogenéticas» para la constitución de la persona humana.

En el plano ontogenético, como hemos dicho, tampoco puede confundirse el proceso de hominización con el de personalización. El embrión procedente de un cigoto humano es evidentemente un ser humano que tiene programados, desde el momento mismo de su constitución, al menos epigenéticamente, los rasgos morfológicos individuales del feto y aun del adulto. Pero el feto no es una persona, y si la persona dependiese de la recepción de un alma espiritual, como decían los antiguos, tendríamos que defender las posiciones más radicales de la tesis de la *animación retardada*, aquellas posiciones que creían necesario aceptar que, si hay un alma espiritual que se une al cuerpo individual, la unión no podrá tener lugar, no ya inmediatamente de la formación del embrión, pero ni siquiera en el tercer o en el cuarto mes de vida fetal, sino *después del nacimiento*: cuando ya pueda afirmarse que el hijo deja de ser parte del cuerpo de la madre, al tener individualidad propia (Heró-

filo y los estoicos defendieron que el alma venía por la respiración) y, sobre todo, cuando alcance, no ya una forma orgánica independiente, sino una forma espiritual o racional superior (a Averroes se le atribuye la tesis de que el alma espiritual no se une al cuerpo hasta que el niño pronuncia los nombres de su padre y de su madre, según refiere Isaac Cardoso en su *Philosophia libera*, 1673, VI, 8). De aquí no se deduce, por tanto, que la eliminación de un niño que todavía no ha alcanzado el uso de razón no deba considerarse un asesinato, porque los ordenamientos jurídicos discurren según una escala prudencial propia que no tiene por qué concebirse como conmensurable con la escala de la biología o de la psicología, ni deducible de ella. Sin embargo, la línea fronteriza que las legislaciones positivas suelen trazar en torno a los tres meses, para diferenciar lo que pueda ser un aborto legal y un asesinato, es puramente convencional y carece, en nuestros días, de todo fundamento biológico: un embrión de dos meses tiene ya prefigurados, al igual que un feto de seis o más, todos los rasgos de su individualidad, que dependen de la herencia genética, desde el color de sus ojos hasta la forma de su nariz. Desde el punto de vista biológico, por tanto, no existe mayor fundamento para prohibir el aborto a partir de los tres meses de la concepción que a partir de los tres días. Si se prohíbe el aborto, debiera ser prohibido en toda su extensión. Por otra parte el aborto, desde el punto de vista «ecológico», es un despilfarro (que debiera ser castigado, al menos, mediante una fuerte multa); desde el punto de vista social es un indicio de subdesarrollo en todo lo que concierne a los métodos de control de la natalidad.

4. *La persona no se configura ni en la Naturaleza ni en la Cultura.*

La idea de persona, en resolución, solamente se configura en el contexto de los procesos culturales, pero sin que la persona, en su sentido filosófico, pueda reducirse a la idea de hombre como «animal cultural», tal como se le presenta a la antropología (en particular, a la escuela antropológica que ya hemos citado, de «Cultura y Personalidad»).

La idea central es ésta: que cuando utilizamos el concepto «hombre» —por ejemplo, en su relación de oposición a «animal»—, estamos, en realidad, «arrastrando», entre otros, dos momentos muy distintos, pero dialécticamente implicados, a saber: «hombre» como *animal cultural* (tal como lo consideran, por ejemplo, los etólogos, pero también los etnólogos y antropólogos) y «hombre» como *persona* (tal como lo considera, por ejemplo, la *Declaración de los Derechos del Hombre*, pero también muchas ideologías filosóficas y religiosas).

No se trata, por nuestra parte, de constatar simplemente esta duplicidad de «acepciones», a efectos de no confundir los contextos lingüísticos respectivos en los cuales puedan funcionar por separado tales acepciones (pongamos por caso, el «contexto lingüístico de la Zoología o la Etnología» y el «contexto lingüístico de la Ética, de la Moral o del Derecho, o de la Filosofía del Espíritu»). Se trata de reconocer también que ambas acepciones no son separables cuanto a la cosa, ni permiten interpretar el término «Hombre» como un simple caso de término equi-

voco, sino que, por el contrario, ambas acepciones, por opuestas que ellas sean, son también momentos de un mismo proceso dialéctico en virtud del cual habría que decir que el Hombre, en cuanto «persona humana», implica al Hombre, aunque sea por modo de negación del Hombre en cuanto animal cultural.

No se trata de presentar al *hombre*, globalmente tomado (en cuanto opuesto al animal), como una mera especie co-genérica dada dentro del orden de los primates (acaso de-generada, como un «mono mal nacido»); ni tampoco como un «reino nuevo» que se ha elevado, en virtud de una cultura superior al éter de los valores supremos, a lo eterno. Aquí damos por descontado que es pura metafísica ver en el hombre, en razón de los contenidos precisos de su cultura (de sus culturas), bien sea a la más abyecta degradación de la Naturaleza (la cultura como un simple aparato ortopédico del mono mal nacido: Alsberg, Klages, Daque, &c.), bien sea como la culminación o perfección del entero Mundo natural (la «dignidad del hombre» como «dominador de la Naturaleza», «continuator de la obra divina de la Creación», o incluso «Dios mismo»). Una banda de hombres equipados con *armas culturales* elementales puede ser mucho más fuerte y eficaz que una manada de fieras «equipada» con sus *armas naturales*; pero, ¿en virtud de qué fundamentos (no mitológicos) nos atreveríamos a decir que los hombres que han construido las catedrales barrocas en las que flota la nueva música del órgano son «más creadores» o «dominadores de la Naturaleza», más excelsos que las abejas que han construido un panal? Porque un panal no es menos «maravilloso» (tampoco más) que una catedral barroca. Los hombres, sin duda, en función del desarrollo de su cultura objetiva (social y material) y de los procesos de anamorfosis que este desarrollo comporta, han comenzado a girar en torno a «centros nuevos» respecto de aquéllos en torno a los cuales giran otras especies animales; han comenzado a ser gobernados por leyes irreducibles a las leyes etológicas. Pero ello no nos autoriza a ver en la Antropología (que se ocupa de esas «leyes») la puerta que nos abre el acceso a los umbrales de un «Reino de la libertad», o acaso de un «Reino del amor», que pudiéramos considerar, por lo menos, como el *atractor* último de nuestra especie. La Antropología etnológica no es Zoología ni Etología (puesto que ella se constituye tras la «inversión antropológica»), pero tampoco es Filosofía del Espíritu, para decirlo al estilo hegeliano, ni Teodicea, para decirlo al estilo de Leibniz. En cierto modo, encontramos bastantes motivos para afirmar que *el cuadro de los hombres como animales culturales (o como personas) que nos ofrece la Antropología es mucho más siniestro que el cuadro que puede ofrecernos la Etología* (y esto teniendo a la vista no sólo sociedades primitivas, sino también sociedades llamadas civilizadas). Al menos la perspectiva etológica, por cuanto tiene a la vista especies diferentes de la nuestra, puede invocar el derecho a no tolerar que se establezcan comparaciones fundadas de carácter moral, estético o religioso entre las diferentes culturas animales. Es posible, sin embargo, y más aún, es necesario, establecer comparaciones objetivas en escala de inteligencia técnica, de eficacia, &c. Puede decirse, en relación a un *test* adecuado, que una gallina es menos inteligente que un perro, pero no puede decirse, en cambio, que una gallina es más cruel, o éticamente inferior a un perro. Pero la perspectiva antropológica, por muchos esfuerzos de neutralidad que realice, no puede, sin recaer en la Etología (la fórmula del pri-

merizo proyecto de Lévi-Strauss —«ver a los hombres como hormigas»— era en realidad una fórmula etológica), «suspender el juicio práctico» (moral, estético, religioso, &c.), precisamente porque este juicio recae sobre individuos o sociedades no sólo de nuestra propia especie, sino de poblaciones de esta especie que son nuestros «contemporáneos primitivos». En general, sobre sociedades que tienen que ver con materias que nos conciernen y de las que no podemos declaramos ajenos, por cuanto ante ellas tenemos que tomar *decisiones prácticas perentorias tales que la inhibición por nuestra parte tiene también la forma de una decisión.* (¿Hay que respetar la identidad cultural de una sociedad de antropófagos, o de otra que practica la mutilación ritual, o el homicidio del donante forzoso en una operación quirúrgica de trasplante de órganos?, o, en la misma línea, ¿hay que respetar en nombre de la preservación de una identidad cultural, las mitologías de los astros-dragones, los tabúes metafísicos —el tabú de las transfusiones de sangre, pongamos por caso—, las ordalfas del veneno, las etiologías fantásticas y las terapias no menos fantásticas y peligrosas, pero de elevado interés folklórico, de tantas medicinas vernáculas?)

¿Hay alguna posibilidad para asignar algún *lugar* a la Idea de Hombre que no sea reducible a la condición de animal culturalmente determinado y asignado a una cultura concreta, descrita por la Etnología o por la Historia? Si dejamos de lado la consideración de las versiones metafísicas de ese lugar del hombre «más allá» de sus determinaciones culturales (que conducen a la idea del hombre como Espíritu, como imagen de Dios, o como Dios mismo), sólo parece que nos queda el acogernos al lugar que pueda ir abriéndose en el proceso mismo de trituración de esas determinaciones culturales por efecto de la acción de otras de sentido contrario. Este *regressus* no podría ser identificado, sin más, con el nihilismo (ni siquiera con el nihilismo epicúreo, que se traduce en la recomendación de Epicuro: «Toma tu barco, hombre feliz, y huye a vela desplegada de toda forma de cultura»), aun cuando el nihilismo sea siempre una de sus posibles resoluciones. Más aún: muchas de las versiones —religiosas o místicas o ascéticas—, aparentemente positivas, de la idea de hombre como Espíritu Absoluto, «más allá de la cultura», o incluso «más allá del bien y del mal», pueden reinterpretarse como formas casi puras de nihilismo retóricamente disfrazado. El regreso hacia el nihilismo también puede interpretarse como orientado hacia un límite dialéctico que requiere ser *revertido* hacia los lugares mundanos, en donde se agitan las formas culturales, como único modo de que él alcance una eficacia no meramente intencional ni metafísica. Una eficacia que sólo podríamos hacer consistir en la «decantación» de aquellas determinaciones del hombre de las que en cada momento pueda decirse que están más allá (no precisamente más acá o previamente dadas) de sus determinaciones culturales (o folklóricas), aunque únicamente puedan resultar en la confrontación de todas ellas.

No podemos ofrecer aquí ejemplos detallados de lo que pudieran ser estos «atributos transculturales» del hombre. Atributos que, en ningún caso, habría que entender como atributos absolutos (dado que sólo resultan de la confrontación de determinaciones culturales concretas dadas históricamente). Tan sólo nos referiremos a una de las determinaciones en la que, simultáneamente, advertimos la mayor intensidad posible de la fuerza de obligar atribuida a un contenido formal —re-

sultante del drenaje de cualquier contenido cultural concreto, según la regla: *omnis determinatio est negatio*— y el mayor poder crítico atribuible a un contenido para conducirnos al horizonte personal en cuanto tal, a saber: a la determinación que da lugar al imperativo ético que nos propone la preservación de la vida corpórea de los hombres en general, «sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».

Pero el valor de este contenido es, como hemos dicho, un valor *formal* y *abstracto*, porque necesita, para constituirse, alejarse de los *valores materiales* (vitales, económicos, religiosos, políticos, estéticos...) que, sin embargo, conforman las sociedades concretas, efectivas, en las que viven las personas «realmente existentes». Valores materiales que, a la vez que conforman a las personas, determinan su incomunicación mutua en sentido transcendental; por tanto, la alienación o extrañamiento de unas personas respecto de las otras.

Si comparamos con este criterio las ideas de persona de la tabla ofrecida en la sección v que están «diagonalmente» contrapuestas, por ejemplo, la idea 12 *evolucionista* y la idea 14 *suprematista*, podríamos concluir que la idea *evolucionista* se encuentra en mejores condiciones para reconocer el proceso de universalización transcendental de los «valores éticos», pero al precio de mantener ese reconocimiento en el marco de un formalismo axiológico (no es demostrable que pueda existir en el futuro una sociedad de personas que comparta una tabla universal de valores de todas las categorías); en cambio, la idea 14, cuyas condiciones para reconocer la transcendentalidad ética es obviamente inferior, reivindicará una y otra vez la supremacía axiológica, en cuanto esta supremacía se supone vinculada a una élite capaz de estimar los valores más nobles que, por tanto, serían capaces de elevar la dignidad de la persona al más alto lugar. La confrontación de estas dos ideas de persona (o, *mutatis mutandis*, de otro par de la tabla, mutuamente enfrentado) nos llevaría directamente al terreno de la crítica de las tablas de valores en torno a las cuales se establecen las diferencias. El debate filosófico sobre la persona no se agota, en modo alguno, en la confrontación abstracta de las ideas generales de persona que puedan ser determinadas, porque este debate no puede mantenerse al margen del debate sobre los valores contrapuestos entre sí que están implicados en cada una de las ideas generales de persona representadas en la tabla.

X. Libertad, Igualdad y Fraternidad.

1. *El sistema de los principios revolucionarios no nació a partir de una intuición instantánea, sino que fue el resultado de artificiosas deliberaciones.*

«Libertad, Igualdad y Fraternidad»: esta es, seguramente, la fórmula más sonora que hemos heredado de la Revolución francesa. En cierto modo, es la fórmula que la define, por lo que, a su vez, cabría decir de ella misma que es una fórmula revolucio-

na. Pero ¿sólo por contigüidad? Sólo, dirán los más escépticos —y ya es bastante—. Presupondrán que esta fórmula es algo así como una superestructura ideológica, sobreadañada a las corrientes sociales y políticas «de fondo». No negarán la utilidad que la fórmula pudo tener, o aún tiene, para servicios complementarios: «marcar el paso», en su condición de endecasílabo, a los más solemnes discursos parlamentarios, servir de tema de inspiración para las regulares disertaciones de Liceo, que contribuyen eficazmente a moldear la conciencia nacional republicana. ¿Por qué exigir más de ella?

Pero, aun concediendo que así sea, siempre habrá que explicar su razón de ser. ¿Por qué esas tres palabras yuxtapuestas, con una «y» completiva, que parece indicar que «el recorrido ha terminado», y no otras? ¿Por qué tres, y no cinco o siete? ¿Por qué ese orden —si es que él tiene un significado distinto del estrictamente sintagmático— y no algún otro? ¿No habría que poner primero a la Fraternidad, y sólo después a la Igualdad y a la Libertad? O bien, ¿acaso no sería la Igualdad aquello que debiera ir por delante?

Pero lo cierto es que el orden está dado, y ese orden sintagmático, que es un hecho, debe tener sus causas, aunque éstas sean extrínsecas, es decir, no vinculadas intrínsecamente a los significados expresados por la «fórmula revolucionaria». Como tales causas extrínsecas, capaces de actuar por contigüidad, como «moldes sintagmáticos», cabría citar a ciertas fórmulas trinitarias de nuestra tradición indoeuropea. O, para no ir tan lejos, a las fórmulas ternarias que, en la Europa medieval, definían, no ya tanto la Vida divina (Padre, Hijo y Espíritu Santo, «que del Padre y del Hijo procede»), pero sí a la vida humana sobre la Tierra, al menos cuando esta vida estaba inspirada por la Gracia de Dios, y principalmente a la fórmula de las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad.

No es fácil, por otra parte, encontrar correspondencias inmediatas de significado entre la *Fe* y la *Esperanza*, de un lado, y la *Libertad* y la *Igualdad*, del otro. Pero tampoco es difícil percibir la afinidad entre la *Caridad* y la *Fraternidad*, afinidad que ya sería suficiente para dejar probado que la trinidad «feudal» —Fe, Esperanza y Caridad— y la trinidad «revolucionaria» —Libertad, Igualdad y Fraternidad— tienen una referencia significativa práctica común. Por lo demás, la afinidad entre Caridad y Fraternidad no sólo se mantiene en el plano de los significados abstractos, por ejemplo, en el plano de su oposición contraria (*contraria sunt circa eadem*) tantas veces señalada, la oposición entre la Caridad y la Filantropía (como forma más elevada de la Fraternidad). Podríamos también alegar, puesto que estamos hablando de palabras, que la palabra «fraternidad» —la palabra más próxima a los franciscanos, a los *fraticelli*— fue la última llegada a la terna revolucionaria. En la Declaración de Derechos de agosto de 1789, como poco antes en la Declaración de Virginia, de 1776, solamente figuraban las dos primeras palabras: «Libertad» e «Igualdad»; si la tercera palabra, la «Fraternidad», se incorporó a la fórmula, en junio del 93, fue precisamente por iniciativa del Club de los Franciscanos (los *cordeliers*), y no es probable que la incorporación hubiera tenido como objetivo principal lograr que el endecasílabo no quedase cojo.

La afinidad entre la Caridad y la Fraternidad se hace mucho más visible cuando nos detenemos en las analogías de sus servicios pragmáticos, funcionales, respec-

tivos. En nombre de la Fraternidad –o, si se prefiere, con la Fraternidad cerrando la terna revolucionaria– comenzó a funcionar sin descanso la guillotina, en la época del Terror, a la manera como, precisamente en nombre de la Caridad, ardieron sin descanso las hogueras de la Inquisición. Todavía en 24 de agosto de 1719, durante la ejecución, en Logroño, de una sentencia de quemado vivo, frailes de la Orden del Seráfico Padre, junto con otros frailes dominicos que maniobraban en el tablado, «abrasados del amor de Dios y conversión de aquella alma», como dice el acta de la sesión, ayudaron a bien morir al desgraciado judío.

Ahora bien, sin perjuicio de estas afinidades funcionales, nadie negará la gran distancia que media entre las tres virtudes teologales y los tres principios revolucionarios, al menos en el plano de la teoría. Pues la teoría teológica enseñaba que las virtudes teologales, aun siendo realmente distintas (o, por lo menos, con una distinción modal) de los dones del Espíritu Santo, seguían siendo virtudes sobrenaturales; aunque llegasen a formar parte de la sustancia misma de los hombres (por lo menos, no eran meros accidentes aristotélicos), procedían de arriba, de la Gracia divina (un racionalista traduciría: Las virtudes teologales no se concebían como tendencias *naturales*, sino como hábitos *culturales*). Pero las palabras revolucionarias, según la teoría más generalizada entre los filósofos de la Ilustración, expresaban, desde luego, la misma naturaleza humana y representaban los principios de los derechos naturales del hombre... y del ciudadano. La distancia entre las *virtudes teologales* y los *principios naturales* de la Revolución nos manifiesta, por lo tanto, y por lo menos, la distancia, medida en el plano teórico, entre el Antiguo Régimen –un Régimen inspirado siempre, más o menos, por el «agustinismo político»– y el Nuevo Régimen alumbrado por la Gran Revolución.

2. *Los tres principios de la revolución política y los tres axiomas de la revolución científica.*

Desde el momento en que se reconoce que las «tres palabras» sirven, al menos en el plano teórico (en el plano de la teoría, acaso puramente ideológica) para marcar las distancias entre el Antiguo y el Nuevo Régimen, difícilmente podrá seguirse manteniendo la tesis de una conexión meramente externa, «por contigüidad», entre las tres palabras y las corrientes de fondo de la Gran Revolución. Porque, por lo menos, estas tres palabras tendrán que reconocerse implicadas en la propia *teoría* que la Revolución tuvo que ir formándose acerca de su propio proceso, para poder configurarse como tal. Y estaban de hecho implicadas en las Asambleas, en las Leyes, en las Constituciones políticas. Decir que esas Asambleas, esas Leyes o Constituciones son «superestructurales» no viene al caso, puesto que estamos hablando de la figura histórica de la Revolución francesa, independientemente de si esta figura se dibuja o no en el plano de la «superestructura». No planteamos, por tanto, la cuestión como una cuestión sobre la naturaleza de la conexión entre las «tres palabras» (como momentos de la superestructura, junto con las leyes y las constituciones) y la supuesta «realidad de fondo», sino

como la cuestión de la naturaleza de la conexión entre las tres palabras y el conjunto del ordenamiento jurídico (incluso del ordenamiento del nuevo vocabulario) revolucionario, ya fuera este ordenamiento superestructural o «básico».

Y la cuestión se plantea porque las «tres palabras», no son propiamente «leyes», sino más bien, declaraciones preambulares, principios de leyes. Es esto lo que nos invita a comparar las funciones que puedan corresponder a los principios revolucionarios con las funciones que corresponden a los principios de la otra gran Revolución de la época moderna, la Revolución científica e industrial, cuya «toma de la Bastilla» fue la Revolución copernicana. Una Revolución que, no sólo en el nombre, antecedió a la Revolución política. Tampoco la Revolución copernicana (como solemos llamarla desde Kant) se hizo en unas horas. Comenzó con unas nuevas teóricas *revolutiones orbium*, que eran tan conservadoras como lo fueron las primeras sesiones «aristocráticas» de los Estados generales. Las revoluciones copernicanas eran revoluciones de 360 grados, y, mediante ellas, los planetas volvían cíclicamente a ocupar las posiciones que ya habían ocupado anteriormente. Es cierto que cada 180 grados, todo se ponía «vuelto del revés» y en este sentido cabría ver ya en las «revoluciones conservadoras» ese componente de novedad cataclísmica que habría de contaminar, ya en los tiempos de Fontenelle o de Diderot, al propio significado de la palabra «Revolución». Pero en las revoluciones astronómicas, después de esas «vueltas del revés», todo volvía a sus cauces, a sus órbitas, todo permanecía dentro del orden constitutivo de la armonía universal. Las líneas maestras por las que se regía este orden fueron trazadas finalmente, como es bien sabido, por Newton, cuyos *Principia* culminaron la revolución copernicana, la Revolución mecánica efectivamente realizada (no sólo de modo intencional, como en el caso de Descartes). Ahora bien, la totalidad de la revolución newtoniana quedaba encerrada en el sistema de los tres principios de la Mecánica, principios que arrumbaron a la Física aristotélica, del mismo modo que los tres principios revolucionarios arrumbaron a la teoría del Antiguo Régimen. Tampoco los tres principios de Newton —el principio de la inercia, el principio de la fuerza y el principio de la acción recíproca— aparecieron de golpe, simultáneamente, como tampoco aparecieron simultáneamente los tres principios revolucionarios —la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad—. Los principios de Newton tienen una historia tan sinuosa —Bernard Cohen nos la ha contado recientemente— como puedan tenerla los principios de la Revolución francesa. Pero la realidad de esas historias no excluye que los principios, sucesivamente formulados, no puedan llegar a constituir un sistema axiomático consistente, algo más que un «arreglo» ideológico, empíricamente «falsable», como pretende un cierto creciente cretinismo lógico y político contemporáneo que conocemos con el nombre de «popperismo». Pero un sistema axiomático es una «estructura» que pide explicaciones relativas a su «génesis lógica», y sólo esta génesis lógica podrá hacer inteligible su propia historia «empírica».

La comparación entre los principios de la Revolución física y los principios de la Revolución política, se mantiene, desde luego, en el plano sintáctico-formal. Los principios son distintos de los teoremas y de los corolarios; como también

son distintos de las disposiciones legales, y de los decretos reglamentarios. No puede darse por evidente que los Principios, pese a su nombre, antecedan siempre a las conclusiones, puesto que también puede decirse que las presuponen anafóricamente. La guillotina no fue inventada a partir de las fórmulas de la ley de la gravitación newtoniana y, aunque se explica por ellas, también la ley de la gravitación se prueba con una guillotina en pleno funcionamiento. En cualquier caso, podemos intentar extender la comparación al plano semántico, es decir, al plano en el que vienen dibujados los contenidos de los principios físicos o políticos. Y sin que ello implique una reducción de las leyes políticas a las mecánicas, o recíprocamente, siempre que sea posible regresar a estructuras más abstractas, que estén presentes a la vez en los sistemas políticos y en los sistemas mecánicos.

Por ejemplo, estructuras propias de la teoría de los todos y las partes, como puedan serlo las multiplicidades constituidas por unidades enclasadadas y definidas en ciertas condiciones precisas, ya sea en un espacio físico (corpúsculos, manzanas, planetas), ya sea en un espacio social (individuos, familias, ciudades, Estados). Los principios axiomáticos que rigieran estas multiplicidades enclasadadas deberían tener la forma lógica de las «funciones abiertas», indeterminadas; unas funciones que sólo alcanzan sus posibilidades operatorias (en los campos de referencia) engranadas a parámetros y a determinaciones de escala de los campos de variabilidad, que deben ser minuciosamente definidos. Para que los principios axiomáticos de este género funcionen como tales, es preciso definir las *unidades* del campo (físico o político), la naturaleza de sus encladamientos, las relaciones y las operaciones en juego. Desde este punto de vista, cabría comparar el primer axioma de Newton, el principio de la *inercia*, con el principio revolucionario de la *libertad*; el segundo axioma, o principio de la *fuerza* (masa por aceleración) correspondería al principio político de la *igualdad*, que define la *masa* de cada unidad por la igualdad de las relaciones entre las fuerzas y las aceleraciones; y el tercer principio, el principio de la *acción recíproca* (que culmina en la ley de la gravitación universal) se correspondería con el principio revolucionario de la *fraternidad*.

Desde luego, la comparación obligaría también a preguntar, tanto en Física, como en Política: ¿Expresan los principios la realidad misma del comportamiento de los entes, o sólo son principios regulativos, en el límite, ficciones heurísticas, o simples convenciones, como las del no menos revolucionario «sistema métrico decimal»? No faltará quien intente explicar la diferencia entre los Principios de la Revolución física y los Principios de la Revolución política alegando que precisamente los principios físicos habrían de ser considerados como principios constitutivos (principios de realidades, del *ser*), mientras que los principios políticos tendrían que interpretarse como principios regulativos (principios ideales, de un *deber ser* colindante con Utopía). Pero esta explicación no es convincente. Pues el principio de la inercia, podría considerarse tan ideal (es decir, prescriptivo, no descriptivo, o empírico) como pudiera serlo el principio de la libertad; y el principio de la igualdad, como veremos, es todo menos utópico, no es más utópico que el principio de la fuerza, en Mecánica. Las diferencias, que las hay, habrá que buscarlas en otra parte.

3. *Independencia de los principios constitutivos del sistema político revolucionario.*

Si los tres principios de la revolución física –inercia, fuerza, acción recíproca– y los tres principios de la revolución política –libertad, igualdad y fraternidad– forman un sistema de axiomas es porque estos principios son, de algún modo, mutuamente independientes, es decir, porque ha de ser posible sustituir un principio por su contradictorio sin que por ello se rompa la consistencia del sistema. No podemos hablar aquí de los axiomas físicos. Pero nos parece que los axiomas del sistema político de la Gran Revolución, son también mutuamente independientes, y que sería, por tanto, un despropósito tratar de derivar cualquiera de ellos de otro tomado como originario. Sería proceder, en teoría política, como procedían aquellos teólogos de la Trinidad (desde Proclo hasta Maret) cuando explicaban las procesiones divinas a partir del Padre («El Padre, poniéndose eternamente como idéntico a sí mismo, genera al Hijo, y el Hijo, que eternamente ha de estar regresando al Padre, amándolo como a sí mismo, espira al Espíritu Santo»).

La *Libertad*, en efecto, se concibe muchas veces, no ya sólo como compatible, sino incluso «agradeciendo» un contexto de *desigualdad*; algunos dirán que la libertad es un lema aristocrático –frente a la Corona, por ejemplo– y que, por contra, la igualdad proclamada por un socialismo *nivelador*, una igualdad que, por lo menos, no se limite al terreno de la «igualdad de oportunidades», es una amenaza a la «libertad creadora», y creadora precisamente de resultados (económicos, artísticos y políticos) desiguales (Lionel Robbins, *Libertad e Igualdad*, Madrid 1980; M. & R. Friedman, *Libertad de elegir*, Barcelona 1980). Asimismo, tampoco puede afirmarse que la *Igualdad* (el ideal, por antonomasia, de ese conjunto de conjuntos heterogéneos definidos por características negativas, que se llamó el «tercer estado») genere, por sí misma, la *fraternidad* (los sociobiólogos, por boca de Wilson, ponen en correspondencia la igualdad –o, al menos, el incremento de las semejanzas– con el incremento de las tasas de competitividad entre los individuos de una especie dada). Ni la *fraternidad* genera, por sí misma, la *igualdad*. Aristóteles desarrolló una teoría de la sociedad en la cual la fraternidad presupone, precisamente, la desigualdad y Filmer asoció la fraternidad al régimen patriarcal –al orden jerárquico de la Iglesia, pero también al orden propio de la Monarquía hereditaria, que es incluso incompatible con el principio mínimo de la «igualdad de oportunidades»–. Y no solamente pensadores tan «reaccionarios» como Aristóteles o Filmer: el propio Marx, en la *Crítica al Programa de Gotha*, concibió a la sociedad comunista del futuro como una «fraternidad» entre desiguales, y, por ello, habría que dar a cada cual según sus necesidades, y pedirle según sus capacidades.

La independencia de los axiomas constitutivos de un sistema capaz de dar lugar a un «cuerpo» doctrinal no significa que estos axiomas puedan entenderse como si estuvieran meramente agregados, vinculados por simple yuxtaposición –como una combinación entre las ocho posibles. Pues la posibilidad política (y no sólo algebraica) de la «combinación revolucionaria» –Libertad, Igualdad y Fra-

ternidad— depende de la materia, de la sociedad política dada, a través de la cual pueda tener lugar un cierto «engranaje» de los axiomas independientes, una composición de los mismos en la que residirá la originalidad del sistema y la peculiar «modificación dialéctica» que cada axioma experimenta por la influencia de los demás. Si, por ejemplo, la *materia* de referencia es un «todo orgánico», constituido sin embargo, al nivel de unos determinados estratos por partes tratables como mutuamente interdependientes (las partes de una totalidad distributiva), entonces habrá que postular a esas partes como *libres e iguales* (así, la declaración de Virginia; y así también, las construcciones de un Fichte o incluso las de un Hegel). Pero estos postulados no serán suficientes, porque esas unidades dotadas de libertad y de igualdad podrían, en situaciones de probabilidad determinada, o bien chocar violentamente, desintegrándose en el choque, o bien alejarse indefinidamente, o simplemente, mantenerse sin contacto alguno («iguales, peor separadas»). Porque la *libertad*, no solamente puede considerarse fuente del destino de cada unidad; también puede considerarse como el origen de la destrucción de las unidades vecinas. Y la *igualdad* no es una relación que pueda considerarse destinada a unir; también separa, como se separan, y de modo disyunto, las clases definidas, dentro de un mismo campo, por una relación de equivalencia no conexas (los haces de rectas de un plano ligadas por la relación de «paralelismo», o los «haces» de individuos humanos ligados por la relación de «correligionario»).

Y de ahí la necesidad de agregar a los dos primeros axiomas un axioma de «*fraternidad*» —otras veces, se dirá, de *cooperación*, de *solidaridad*— cuyo oficio sea, bien el de un axioma moderador (o rectificador) de unas libertades e igualdades concebidas como originarias (como atributos del «estado de naturaleza»), bien sea el de un axioma que define la situación originaria (acaso, la «comunidad primitiva», presidida por la desigualdad). A partir de esta situación irían diferenciándose —en virtud de un proceso que, aun postulado como «cultural» (no «natural»), no por ello tendría que dejar de ser necesario, y determinista— las unidades *libres e iguales* de los diversos estratos de la multiplicidad. En cualquiera de las dos hipótesis, no parece que la *fraternidad* pueda ponerse en el mismo plano en el que se mantienen la *libertad* y la *igualdad*. Y esto nos da pie para sospechar que el conjunto de los tres axiomas políticos, lejos de tener que ser considerado, desde luego, como el resultado de una división inmediata, podría ser contemplado como la reducción del resultado de un proceso de aplicación de dos divisiones dicotómicas, sucesivas o cruzadas, es decir, como la reducción ternaria de un desarrollo en cuatro términos. La primera dicotomía, aplicada a las unidades de la multiplicidad de referencia, pondría a un lado sus atributos *absolutos* (o tenidos por tales) y, en el otro, los atributos *relativos* (a las otras unidades); la segunda dicotomía, que se aplicaría a la multiplicidad como un todo, distinguiría la posibilidad de tratar a ese todo, bien fuera como una totalidad *distributiva* (*diariológica*), bien fuera como una totalidad *atributiva* (*nematológica*). Los atributos diariológicos serían, según estos criterios, la *libertad* —en la perspectiva absoluta— y la *igualdad* —en la perspectiva relacional—; el atributo nematológico, sería la *fraternidad*, en la perspectiva relacional, puesto que el concepto de un atributo nematológico, en perspectiva

absoluta, nos llevaría a la clase vacía. Por lo demás, este modelo de deducción de la *trinidad revolucionaria* a partir de una tetratomía, nos hace recordar la circunstancia de que, en la época del Terror, se agregó a los tres axiomas del 93, un cuarto: «Libertad, Igualdad, Fraternidad o Muerte», y se obligó a inscribir esta nueva fórmula en las fachadas de las casas. Sin embargo, la *muerte* no funcionó como cuarto axioma y, de hecho, no se relacionó con los restantes por conjunción, sino por disyunción (que fue, muy pronto, eliminada). La conjunción correspondiente nos hubiera llevado al término *Vida* –pero «Vida» ya no podría considerarse como un cuarto axioma, sino como un presupuesto embebido en los demás.

4. *Diferencias entre el sistema de los tres principios políticos y el sistema de los tres axiomas físicos.*

En cualquier caso, y como ya hemos dicho, los principios del sistema axiomático «revolucionario», son fórmulas necesariamente «indeterminadas», funcionales, que necesitan determinarse por medio de parámetros y de definiciones de escala para los campos de variabilidad de sus variables. Y es aquí en donde comienzan a apuntarse, nos parece, las más profundas diferencias entre el sistema de los axiomas de la Revolución física y el sistema de los axiomas de la Revolución política. Consideremos, por brevedad, solamente el caso de la *igualdad*. Cabe decir que la «igualdad» no es ni siquiera una relación, sino un conjunto de propiedades formales (simetría, transitividad, reflexividad) que pueden darse conjuntamente en algunas relaciones materiales; luego, para que la «igualdad» tenga siquiera sentido, debe ir referida a relaciones materiales definidas por criterios precisos (peso, aceleración, renta, derecho de voto, *isonomía*...). Asimismo, será necesario definir los campos de variabilidad de las variables utilizadas. En los axiomas físicos, las variables pueden ser corpúsculos o partículas; pero también manzanas o planetas. Parece ser que Newton comenzó tratando antes a unidades tales como «astros» y «manzanas», que a unidades tales como «corpúsculos» o «partículas». Durante mucho tiempo (en realidad, casi hasta nuestros días) se pensó que los axiomas de la Mecánica debían presidir cualquier sistema físico (lo que equivalía a suponer que las leyes de la gravitación regían ya en el primer segundo posterior a la Gran explosión). Podría, sin embargo, sostenerse la tesis de que los axiomas de la Mecánica no son axiomas originarios de los sistemas físicos, aunque sean constitutivos de los sistemas corpusculares (microscópicos o macroscópicos): por decirlo así, serían de «derecho natural» de esos corpúsculos, en tanto éstos se configuran por medio de tales axiomas. Lo que interesa es subrayar la circunstancia de que, al cambiar de escala (dentro de los sistemas corpusculares), no se produce ningún cataclismo, puesto que los cuerpos, dados a escala diversa, no son mutuamente incompatibles (otra cosa es la situación de los «colapsos gravitatorios»).

Pero no ocurre lo mismo con los sistemas políticos. Los axiomas se aplican también a escalas diversas –dentro de la estructura «corpuscular»: individuos, fa-

milias, ciudades, Ordenes, Estados... Y también aquí cabe sospechar que (como ocurrió con los axiomas físicos) fue en la escala «macroscópica» en donde comenzaron a ejercitarse los tres axiomas «revolucionarios». Pues las anficionías de las ciudades helénicas se organizaron precisamente en función de los principios de libertad, de igualdad y de fraternidad —aunque ellos no hubieran sido formulados de ese modo. Sin embargo, las anficionías no podrían ser consideradas como organizaciones revolucionarias, en el sentido moderno, puesto que se mantenían en los límites de la sociedad esclavista antigua. Y este hecho nos induce a sospechar que lo *revolucionario* de la Gran Revolución no reside tanto en la formulación abstracta de la trinidad axiomática, cuanto en el cambio de la «escala» de las variables asociadas a esa formulación; o, si se prefiere, en el cambio de variables, en el tratamiento, por decirlo así, de los habitantes de una ciudad —por lo menos, de aquellos habitantes que tenían un cierto nivel de renta— como si fuesen ellos mismos ciudades de una anficionía. De otro modo, en la proyección de los principios que regían ciertas confederaciones de ciudades sobre los individuos de cada ciudad. Y estos cambios de escala nos ponen muchas veces en presencia de estructuras que resultan ser incompatibles con estructuras que, a escala diferente, satisficían, antes del cambio, el sistema de los axiomas.

En efecto: ya la ampliación de la igualdad, o de la fraternidad, del ciudadano al hombre encubre conflictos infinitos —en realidad, toda la historia de la humanidad—; conflictos que en la Declaración del 89 aparecían disimulados tras la inocente copulativa («Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano»). El sentido de la fraternidad varía —mucho más de lo que varía el significado de la gravedad, en transposiciones análogas— al variar el radio del círculo al que se aplica. La fraternidad estricta, la de las familias cognaticias, tiene muy poco que ver con la fraternidad metafórica (metafísica) que se pretende establecer entre los conciudadanos, o entre los camaradas de Partido o de clase, o entre los miembros de la misma Iglesia, o raza, o Nación, o *especie*. ¿Y por qué detenernos en la especie linneana? ¿Por qué no pasar al género, al cultivo de los lazos fraternos entre individuos de distintas especies de un mismo género, o incluso al orden de los primates? ¿No procedemos todos del mismo tronco y somos, por lo tanto, hermanos, en un sentido amplio? Así parecen entenderlo los activistas de los Frentes de liberación animal, o de la Liga en defensa de los derechos de los chimpancés.

Los cambios de variable, o los cambios de parámetro, en el terreno político, no son meros cambios gnoseológicos; suelen ir asociados a cambios revolucionarios, sin que el sistema de los axiomas que los preside tenga capacidad, por sí mismo, para producir tales cambios. Es el significado de esos axiomas el que debe entenderse que cambia con los cambios de variable o de parámetro. Por ello, cuando se buscan axiomas políticos, o «éticos», formales, a fin de justificar la racionalidad de una sociedad dada, presentándola como el resultado de los juicios de un «preferidor racional» que se limitase a aplicar los axiomas (al modo de Rawls, por ejemplo) lo que se está haciendo no es ya una preferencia «racional», formal, sino una preferencia material de un sistema social dado entre otros posibles.

De otro modo: el alcance revolucionario de un determinado sistema de axiomas, sólo podrá medirse, no por la mera consideración de los parámetros y escalas de variabilidad a través de los cuales él se desarrolla, sino principalmente por la consideración de los parámetros y escalas que se están abandonando (sin contar, por supuesto, a los otros sistemas de axiomas). Por ejemplo, y refiriéndonos siempre a la Gran Revolución, diremos que el axioma de la libertad fue revolucionario, no tanto por proclamar la libertad humana en un plano metafísico (los teólogos del Antiguo Régimen ya la habían proclamado repetidas veces; quienes la ponían seriamente en duda eran los filósofos), sino por las negaciones de otras libertades que el axioma revolucionario comportaba (por ejemplo, la libertad de acción de la nobleza contra la libertad del poder absoluto real, de la *opresión*). También la igualdad había sido proclamada múltiples veces; pero declarar iguales a los ciudadanos «activos» entre sí, ¿no es tanto como negar la igualdad, en su sentido político, a los ciudadanos «pasivos»? Declarar iguales a todos los hombres, en la medida en que lleguen a tener una civilización común —o por lo menos, culturas compatibles, puesto que es un simple error decir que todas las culturas lo son— ¿no es tanto como borrar los «círculos de semejanza», o de igualdad, constituidos por las culturas «inferiores»? La fraternidad, extendida a todos los hombres, es decir, lo que se llamó la «filantropía» ¿no niega la fraternidad en Cristo, la caridad? Así como recíprocamente, la caridad en Cristo ¿no es la negación de la filantropía?

En resolución: el juego de los axiomas revolucionarios no tiene fuerza suficiente para controlar los cambios de parámetros y de variables de los mismos y el curso de los acontecimientos históricos, determinados directa o indirectamente por los principios de la Revolución francesa —Libertad, Igualdad y Fraternidad—, así lo demostró. ¿Concluiremos, por tanto, que los Principios de la Revolución son una mera utopía y que lo mejor que podemos hacer es olvidarnos de ellos? No, nosotros, al menos, no concluiremos de este modo. No vemos la posibilidad de prescindir de los principios de la Gran Revolución, como tampoco podemos prescindir ya de los principios de la Mecánica. Y sin que, para ello, tengamos necesidad de defender la utopía. La utopía es irracional; por tanto, defenderla es, desde el punto de vista de la razón, indecente. Pero los axiomas revolucionarios son, como hemos pretendido mostrar, cualquier cosa menos utópicos. Lejos de ser irrealizables, ellos se realizan en las situaciones más diversas. Sólo que estas situaciones suelen ser incompatibles entre sí. Y reconocer esto es tanto como decir que, por su formalismo, ellos no garantizan nada por sí mismos y que las decisiones importantes se incuban en el terreno de las materialidades positivas. Pero estas materialidades, a su vez, necesitan ser tratadas por medio de los axiomas revolucionarios.

Ahora bien: sabemos que los tres principios de la Mecánica clásica se han incorporado, en nuestro siglo, a la Revolución cuántica y relativista. ¿Quién se atrevería a decir hoy —una vez que el curso de los acontecimientos históricos a los que dio lugar la Revolución de Octubre ha depurado las pretensiones «científicas» del marxismo real— que existe una nueva «teoría de la relatividad política» que haya incorporado los axiomas de la Revolución francesa?

5. Sistema y «condiciones iniciales».

Los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad son principios estructurales puros de una sociedad de personas consideradas en abstracto; pero esta sociedad de personas sólo existe materializada en sociedades de individuos históricamente determinados según disposiciones muy precisas y en función de esas sociedades históricas (y no aplicadas a una sociedad utópica y ucrónica) es como los principios universales pueden adquirir su valor axiomático.

También los tres principios de Newton se aplican a cualquier colectividad de puntos físicos; pero de hecho esa colectividad de puntos ha de estar dada materialmente, a título de condiciones iniciales del sistema, es un universo histórico que a partir de un estado inicial dado, que no es deducible de los principios, puede funcionar.

El análisis de una sociedad históricamente dada por medio del sistema de axiomas universales ha de entenderse como una aplicación de los principios axiomáticos a la realidad histórica a fin de determinar el grado de su satisfacción, o de su desviación y la posibilidad de obtener modelos sociales puros en los cuales los principios universales se determinan de un modo pleno. El modelo puro es utópico y ucrónico y ello debido a que los axiomas, cuando se aplican a un material concreto nos ponen delante de magnitudes que podrían llamarse «inconmensurables». En este sentido podía hablarse de una contradicción, inherente a la vida social, entre su axiomática moral y sus estructuras económico-sociales. En vano se pretendería identificar al «estado de derecho» con el «estado social de derecho», o a considerarlos como acumulables (como hacía el artículo 28 de la Constitución de la antigua Alemania Federal al definir a los Länder como «Estados de Derecho sociales, democráticos y republicanos») porque se trata de niveles heterogéneos e inconmensurables.

Consideremos sociedades históricas definidas como economías de mercado y, a la vez, como estados de derecho, aun dentro de la teoría del llamado estado del bienestar. Estas sociedades pueden analizarse como sistemas o totalidades atributivas cuya riqueza global (producida por las partes, pero asignada al todo social) se redistribuye entre sus partes; de este modo podemos considerar las relaciones que van del todo a las partes (regidas por la justicia distributiva) y las relaciones que van de unas partes a otras (regidas por la justicia conmutativa). En estas sociedades, la libertad se determina, ante todo, como libertad de mercado, es decir, como *poder* de utilizar una parte alícuota de la riqueza total (en tanto que es poseída) para producir o para consumir riqueza y, con ello, variar la libertad (aumentándola o disminuyéndola). La igualdad se definirá por la justicia en la aplicación a cada parte de las normas que presiden la estructura social recurrente (una perspectiva no considerada por Rawls en su *Teoría de la Justicia*). La fraternidad es la cohesión o solidaridad entre esas partes, en cuanto partes del todo que, por consiguiente, no pueden rebasar ciertos límites de libertad (riqueza, poder) o de desigualdad (de injusticia) sin desequilibrar el sistema social (la fraternidad o solidaridad está representada principalmente, en el modelo, por las contribuciones fiscales de los ciudadanos).

XI. Muerte y Fallecimiento. El problema de la eutanasia.

1. El concepto de una «muerte dulce» es oscuro y confuso, no es ni claro ni distinto.

«Eutanasia» (*eu*= bueno; *thanatos*= muerte) es un concepto que, en apariencia, y según su etimología, no puede ser más sencillo y transparente: *eutanasia* equivale a «muerte dulce, tranquila». Pero sólo superficialmente es un concepto claro. Solamente cuando nos abstenemos de considerar los supuestos desde los cuales esa claridad aparece (entre otras cosas: la desconsideración de los supuestos contrarios). La sencillez del concepto de eutanasia podría compararse con la sencillez y transparencia de una gota de agua limpia: pongámosla en el microscopio y dejará de verse «limpia»; y aun cuando estuviere destilada, si penetrásemos en su complejísima estructura molecular, dejaría de ser simple. La claridad y simplicidad del concepto de eutanasia es un simple efecto de la ignorancia, de la trivialización, de la falta de reflexión sobre los principios y consecuencias que el término implica. Más bien habríamos de decir que quién afecta tener «ideas muy claras» sobre la eutanasia es un ingenuo que con su declaración demuestra tener las ideas tan oscuras que casi habría que dejarlas de ver como ideas. Bastaría tener en cuenta que la «dignidad» de la operación eutanásica no sólo ha de ir referida a quien la padece sino a quien la aplica.

2. Demostración.

Ya el análisis de la misma estructura etimológica del término eutanasia —que parece la fuente principal de la pretendida claridad— nos pone en guardia:

—*eu* es un prefijo griego que se traduce por «bueno» y, en el contexto, por «agradable», «tranquilo». Pero bueno (o su correlativo, «malo», indisoluble del primero) es término tanto biológico (buena salud) como psicológico (una cenestesia agradable), ético (una acción heroica), moral (acorde con la costumbre) o jurídico (bueno es ajustado a derecho). Lo «agradable» es sólo una determinación específica del término que únicamente el más radical hedonismo identificaría con la bondad ética o moral (en el *Gorgias* platónico, Sócrates preguntaba ya: «¿Acaso es agradable ponerse en manos de los médicos? ¿Acaso produce placer a los enfermos el tratamiento que los médicos les imponen?», y sin embargo este tratamiento es o se supone, bueno). Una muerte agradable o indolora, en el sentido cenestésico, no es, por ello, equivalente a una muerte buena en el sentido, no ya ético, sino incluso biológico del concepto (una muerte placentera «experimentada» por un individuo sano en plena juventud, pero atiborrado de drogas euforizantes, podría considerarse como biológicamente mala). Cuando se dice, como argumento principal de los defensores de la eutanasia, que todo hombre «tiene derecho a una

muerte digna», ¿qué se quiere decir? O se pide el principio, o es mera retórica: pues muerte digna no es sólo muerte sin sufrimiento. Entre los soldados prusianos tener derecho a una muerte digna significaba por ejemplo tener derecho a ser fusilado con honores ceremoniales, al margen del placer o del dolor que se experimentase. Una muerte indigna sería una muerte en la horca, incluso con anestesia previa. Y, sin embargo, circula en España la frase: «Eres más orgulloso que Don Rodrigo en la horca.» Parece que don Rodrigo Calderón no perdió su dignidad cuando subió al cadalso, en Madrid, por orden del Conde Duque de Olivares.

—*thanatos* traducido por «muerte», si resulta ser un concepto sencillo lo es sólo después de haber impugnado una serie de ideas aún vigentes de índole religiosa, pero también filosófica o biológica &c., que son indisolubles y correlativas, como el anverso del reverso, de la idea nada sencilla de la Vida. Y esto bastaría para reconocer que «muerte» no es un concepto sencillo, desde el momento en que su simplificación requiere una reducción de conceptos muy complejos. En el último capítulo de su gran obra, después de afirmar que Don Quijote «entregó su alma a Dios», explica Cervantes: «quiero decir, que se murió.» Esta explicación sugiere que Cervantes (¿acaso con mentalidad «epicúrea»?) no creía en la supervivencia del alma; sin embargo, no podemos olvidar que los cartesianos más espiritualistas tampoco definían la muerte como algo que tuviese que ver con la «entrega del espíritu», con la separación del alma y del cuerpo, porque el alma —decían— se marcha del cuerpo cuando éste muere, a la manera como nos desprendemos de un traje cuando está ya demasiado usado. La idea de muerte, aún en el sentido epicúreo, necesita, entre otros términos, la confrontación dialéctica con la idea de muerte en el sentido cartesiano y en cualquier otro «solvente», y esto es cualquier cosa menos una tarea sencilla.

—*buena muerte*, eutanasia, no podrá dejar de ser, no ya por la oscuridad de sus componentes, sino también por su misma composición, un concepto totalmente oscuro y problemático. La composición de esos elementos puede, en efecto, considerarse desde el punto de vista de la «estructura» o resultado de esa composición, o bien, desde el punto de vista de su origen (de su génesis).

Ateniéndonos a la «estructura»: ¿cómo pueden mantenerse reunidos, o dentro de qué condiciones, los conceptos de «bueno» y de «muerte». Pues, ¿acaso la muerte puede llamarse buena en alguna circunstancia? ¿no es siempre mala? Más aún: ¿no es la muerte, con su siniestra guadaña, el símbolo mismo del mal? Buena muerte, eutanasia, ¿no es algo así como «círculo cuadrado»? Es cierto que desde algunos supuestos biológicos podrá decirse que la «muerte natural» es una muerte normal o buena, y que sólo la muerte violenta (por accidente, por asesinato, por ejecución) podría ser llamada objetivamente «distanasia». Pero, ¿cuál es el criterio de lo que no es natural? Por ejemplo, es natural una enfermedad infecciosa? Lo natural no es lo normal estadístico, porque la norma cambia con el mismo nivel histórico de la vida; y se sabe que muchos biólogos sostienen que incluso los

límites extremos de la norma vital de nuestra sociedad (entre 75 y 80 años) son «antinaturales», si es cierto que la duración *natural* de la vida de un mamífero sería siete veces el período de maduración, es decir, en el hombre, unos 147 años. O, por el contrario, desde una perspectiva pesimista, que supone que el mal está en la vida misma, como «voluntad y representación», ¿no es la muerte un bien y, en consecuencia, una buena muerte, una muerte eutanásica, no es intrínsecamente un concepto redundante? («ven muerte tan escondida que no te sienta venir; porque el placer de morir no me vuelva a dar la vida»).

3. Concepto antiguo (no operacional) y concepto moderno (operacional) de eutanasia.

Pero la bondad o maldad podría ir referida a la «génesis», es decir, al proceso mismo del morir, independientemente de que el resultado de este proceso, la muerte, se considerase bueno o malo. Sospecho que el concepto de «eutanasia» está pensado en este contexto procesual, con abstracción de la consideración del resultado de este proceso, que es la muerte; y sospecho que esta abstracción es la clave principal de la simplificación (o si se quiere, de la clarificación o trivialización) del concepto de eutanasia.

Consideramos de importancia principal distinguir, ya dentro de este contexto procesual, la posibilidad de una doble perspectiva según que el proceso se considere en términos no operacionales o, por el contrario, según que se considere el proceso como coordinado con una secuencia de operaciones (tecnológicas, políticas, &c.).

Parece obligado decir que el concepto antiguo de eutanasia se dibujaba en un contexto procesual pero no operatorio (al menos cuando nos atenemos a situaciones dadas sobre el campo biológico). Sencillamente, el proceso de la muerte como «proceso natural», que no excluye operaciones «personales» tales como hablar, testar, despedirse, &c. podría ser bueno o malo, desde el punto de vista del sujeto que la experimenta. Una buena muerte, una eutanasia —como la que, según Suetonio, tuvo Augusto (más adelante habremos de referirnos a ella)— sería término adecuado a una vida buena o, al menos, llevada hermosa y gloriosamente.

Pero el concepto «moderno» de eutanasia incluye algo más que un proceso natural «bien llevado» a cargo del *moriturus*. El concepto moderno de eutanasia incluye formalmente las operaciones (de significado biológico) ejecutadas por personas distintas del *moriturus* (con intención de favorecerle), generalmente el médico que asiste a esa persona en un proceso terminal e irreversible, y no excluye las operaciones de significado biológico del *moriturus* dirigidas a quitarse la vida, pero siempre en co-operación con la persona que administra o dispone la eutanasia (esta cooperación es lo que diferencia el suicidio simple del «suicidio asistido»). Esta acepción *moderna* de eutanasia —que, en el fondo, no es otra cosa sino la acepción biológico-operatoria— se atribuye al filósofo inglés Francisco Bacon en su *Historia vitae et mortis* (1623). («En nuestros tiempos —dice el Canci-

ller— los médicos hacen cuestión de escrúpulo y religión el estar junto al enfermo cuando este está muriendo... [sin embargo, los médicos] deberfan adquirir habilidades y prestar atención a cómo el moribundo puede dejar la vida más fácil y silenciosamente. A esto yo le llamo la investigación sobre la 'eutanasia externa' o muerte fácil del cuerpo.») La eutanasia, en esta acepción específica, podría ser denominada «eutanasia médica» por cuanto corresponde, por definición, al médico, el juicio sobre el estado terminal e irreversible de un enfermo o sobre la probabilidad prácticamente nula de recuperación de la vida psíquica en un paciente «no terminal», en coma profundo, por causa de un accidente o por nacimiento (anacefalia, &c.). La eutanasia médica iría además generalmente acompañada de operaciones del médico, entendiéndose por tales, ante todo, las acciones del médico (o de cualquier otra persona: familiares, amigos) encaminadas al efecto. Esta es la llamada *eutanasia activa*, y hay que subrayar que esta actividad ha de ser referida al médico (a sus operaciones) o a la persona que la administre y que tal actividad no excluye la cooperación del moriturus. Esta cooperación tiene obviamente muchos grados, desde el grado cero —eutanasia involuntaria, incluso no voluntaria— hasta cooperación máxima. Cooperación que, en el límite, puede ser tan determinante que quepa considerar la operación como suicidio asistido, como ha sido el caso, en junio de 1990, de Janet Adkins, afectada de la «enfermedad de Alzheimer», cuando pulsó el botón de un aparato inventado al efecto por el Doctor Jack Kevorkian, a fin de recibir una dosis letal de cloruro potásico que acabó con ella.

Pero también la llamada *eutanasia pasiva* (eutanasia médica pasiva) debería ser considerada eutanasia operatoria, porque ahora el médico (en general, la persona que asiste al moriturus) no sólo es el que diagnostica la situación irreversible del paciente, sino que también conoce y controla los medios «artificiales» (operatorios) para prolongar la vida del paciente aunque sea por días, horas o minutos, y para evitar prudentemente todo tipo de «encarnizamiento terapéutico», de distanasaia. Ahora bien, dejar de emplear estos medios «artificiales» —y esto sin entrar a analizar la frontera precisa entre lo natural y lo artificial o cultural— si no una operación activa directa (una acción) es, en general, una operación activa indirecta (una omisión). En ocasiones, lo que se llama omisión es una operación activa positiva y técnica como tal operación, aunque su objetivo sea tan «negativo» como pueda serlo el desconectar el respirador al cual el enfermo terminal está conectado. Un acto del médico, tanto si es acción (respecto de los aparatos o fármacos) como si es omisión (respecto de ellos) ha de ser valorado por sus efectos o consecuencias, y no porque, en sí mismo, resulte o no resulte activo en todo caso por relación a unos medios determinados. Empujar a alguien desde un acantilado es un homicidio activo, pero no es menos homicidio activo dejar de arrojar el salvavidas al naufrago.

Por último: el concepto «moderno» de eutanasia, que contiene el componente genérico de eutanasia operatoria (por acción u omisión) especificado por antonomasia en la situación de la eutanasia médica, puede extenderse obviamente abstrayendo el componente específico (médico) y conservando el genérico, especificado por otras determinaciones diferentes. Las especificaciones no médicas (o

sólo ideológicamente médicas, como sería el caso de aquella interpretación racista del color de los negros como pecosidad efecto de un exceso de bilis –Samuel S. Smith– o bien como un tipo de lepra benigna –Benjamín Rush–) pueden ser múltiples, pero las más importantes son las especificaciones jurídicas, políticas o religiosas (que casi nunca actúan, por lo demás, separadas). Así, hablaremos también de eutanasia en los procedimientos técnicos de ejecutar la sentencia de muerte. Estos procedimientos eutanásicos van desde engañar a los condenados dentro de un programa nazi de eugenesia racista (se les invitaba a pasar a unas duchas de las que salían gases letales) hasta vendar los ojos de quien va a ser fusilado; desde la silla eléctrica –orientada a suavizar la horca– a la inyección letal. Pero también habrían de ser incluidos en el concepto de «eutanasia penal» el *consuelo gastronómico* (un banquete a voluntad del condenado «en capilla») o el *consuelo espiritual*. En los autos de fe, si el condenado a la hoguera abjuraba de sus errores ya en el tablado, podía obtener la conmutación de la pena a muerte por fuego por la pena de muerte por garrote: esta conmutación tenía un sentido eutanásico, por relativo que éste fuera; la prueba es que muchos penitenciados se convertían a última hora buscando una *muerte más dulce* que la terrible muerte por las llamas.

4. *Crítica a los conceptos simplistas de eutanasia.*

Hemos distinguido el concepto de eutanasia en el contexto de los procesos que conducen a la muerte –diríamos, paradójicamente, a la «génesis de la muerte» (mejor sería decir: a la «génesis del cadáver»)– y aquí principalmente eutanasia vale tanto como suavización o dulcificación del proceso del moriturus, y el concepto de eutanasia en el contexto de la estructura o esencia de la muerte misma. Sin duda, esta disociación puede establecerse en muchas circunstancias, de forma que sea bueno en un contexto lo que es malo en otro (el «arsénico por compasión», tal como lo imaginaba Jardiel Poncela, podía ser bueno aún por el procedimiento y aún por la intención de las administradoras del veneno, pero la muerte por él obtenida sería estimada como perversa, como un asesinato, por cualquier jurado o por cualquier juez, y no sería considerada siquiera como eutanasia).

Ahora bien, la disociación entre los procedimientos y sus resultados no puede considerarse como algo absoluto. Los procedimientos siempre tendrán componentes genéricos susceptibles de ser juzgados al margen de los resultados específicos. Sin embargo, el juicio adecuado sobre un procedimiento dado ha de tener en cuenta la naturaleza del resultado específico, sólo en función del cual puede llamarse propiamente «procedimiento». Ocurre como con la conocida distinción de H. Reichenbach entre «contextos de descubrimiento» y «contextos de justificación» en los análisis del proceso científico. Sin duda, cabe una amplia disociación entre ambos contextos, pero esta dialéctica no debe hacernos olvidar nunca que el descubrimiento sólo lo es tal en función de la justificación, es decir, del resultado; y que un «descubrimiento» no justificado no es ni siquiera descubrimiento, aunque comporte algunas características genéricas con los descubrimientos genuinos

(el «descubrimiento» del *eoanthropus dawsoni* no fue tal descubrimiento, pese a sus componentes genéricos de tal, sino un invento en el que activamente colaboró el padre Teilhard de Chardin). Así también, una «eutanasia metodológica» (una buena muerte en el contexto de su descubrimiento o, si se prefiere, en un contexto psicológico subjetivo) no puede confundirse con una eutanasia esencial o estructural (una buena muerte en el contexto de su justificación, o, si se quiere, en un contexto ético o moral objetivo). Ni recíprocamente, según el principio: *bonum ex integra causa; malum ex quocumque defecto*. Incluso en el supuesto de quien, como «abogado de la muerte» —al modo de Hegesipo, el *peisithanatos*— defienda la tesis de que toda muerte es buena, acaso como el único modo de purgar el delito mayor por los hombres cometido, el de haber nacido, tendrá que tener en cuenta la bondad de los procedimientos letales, de la metodología eutanásica.

De todo lo anterior se infiere que la aparente claridad y sencillez del concepto de eutanasia requiere una enérgica crítica, y ésta incluye principalmente el *regressus* hacia el contexto esencial o estructural. Es en este contexto en el que nos situamos en el momento en el cual comenzamos a preguntarnos por el significado de la muerte a la que, en todo caso, dicen tender los métodos eutanásicos, y este significado es indisoluble de las ideas que cada cual mantenga sobre la Vida. Pero, paradójicamente, el análisis de estas implicaciones parece que nos llevan, por de pronto, hacia horizontes filosóficos, incluso metafísicos «más allá del bien y del mal», por tanto, más allá de la escala a la que se dibujan los conceptos de eutanasia o de distanasia, es decir, más allá del contexto de justificación, que habría de referirse en todo caso, a los contextos metodológicos, a la eutanasia en su sentido puramente operatorio. Sin embargo esto no significará que los conceptos de bueno o malo —incluidos en el concepto de la buena muerte— puedan considerarse reducidos al contexto metodológico subjetivo, dado el amplio margen de disociación posible entre ellos. Aun cuando el concepto normativo de eutanasia (su justificación moral, ética, &c.) no pueda prescindir de los procedimientos operatorios, metodológicos, sin embargo también cabe afirmar que no se agota en ellos, y que, desde ellos, ese concepto se encuentra intrínsecamente conectado con algún componente estructural o esencial de la idea de la muerte según el tipo de articulación que solemos llamar sinecoide.

En los párrafos que siguen examinaremos sucesivamente el concepto de muerte en su contexto estructural o esencial, a fin de poder pasar al análisis del concepto de eutanasia en su contexto normativo.

5. El concepto de eutanasia está «atravesado» por las ideas del Bien y del Mal, de la Vida y de la Muerte.

Cuando hablamos de eutanasia estamos intersectando, desde luego, aunque de modos muy indeterminados, las Ideas de Muerte y de Bien. Y esta intersección no es independiente de las intersecciones que puedan tener lugar entre las ideas correlativas de Vida y de Mal.

Eutanasia es muerte, pero una muerte que, al parecer, puede determinarse como buena. Esta determinación no tiene por qué considerarse como secundaria, es decir, como una especificación accidental del núcleo principal (Muerte) que subsistiría tanto si se determina como buena o como mala. Pues simplemente conceder algún significado a la expresión «buena muerte» (y ello sin necesidad de alcanzar el radicalismo de Hegesipo, es decir, sin necesidad de afirmar que eutanasia es un concepto redundante, puesto que toda muerte es buena) ya implica una cierta idea de la muerte y excluye otras muchas (por ejemplo, todas aquellas que presuponen que Vida es sinónima de Bien y consideran a la muerte, como cesación de la vida, como implicando una disociación radical del bien, como si fuese intrínsecamente mala, herencia de un pecado original inspirado por el diablo o por la estupidez de la naturaleza).

También podríamos coordinar las ideas de vida y muerte con las ideas de bien y mal de un modo no unívoco. Pero cualquiera que sea la actitud que se adopte, lo que sí parece innegable es que la idea de eutanasia o buena muerte es indisoluble de la idea de la vida, con sus determinaciones de bondad o de maldad. Y también se reconocerá que la coordinación, intersección, &c. de estos pares de ideas correlativas (vida/muerte, bien/mal) no es algo que pueda considerarse como una tarea exenta, autónoma, una tarea que pueda mantenerse en el recinto configurado por esos dos pares de ideas. En efecto, las ideas de estos dos pares, y los pares mismos, están a su vez vinculados a otras muchas ideas. Por ejemplo, la Vida, tanto en la tradición democrítea como en la tradición aristotélica, se vincula al Ser o al Acto, por lo que la Muerte se coordinará con el No-Ser o con la Nada, por mucho que esta vinculación esté negada por el dogma cristiano de la resurrección de la carne y con la esperanza de la vida eterna (sin perjuicio de lo cual el epitafio que hizo inscribir para su tumba de la Catedral de Toledo el Cardenal Portocarrero reza así: «*Pulvis, cinis, nihil*»). La coordinación entre las ideas de la Muerte y de la Nada constituyó el horizonte de la llamada, pese a la protesta de muchos de sus representantes, «filosofía existencial» (el *Sein zum Tode*, el *Ser para la muerte* de Heidegger, o *el Ser y la Nada* de Sartre, la muerte como dada en la misma vida, &c.).

6. *Imposibilidad de poner entre paréntesis las ideas que atraviesan el concepto de eutanasia.*

Cuando, a propósito de la eutanasia, comenzamos por suscitar estas cuestiones ontológicas acerca del Ser y del No-Ser, de la Vida y de la Nada, del Bien y del Mal, es porque estimamos que el concepto mismo de Eutanasia o Buena Muerte está implicado en ellas, y que en vano podríamos ponerlas entre paréntesis. Esta pretensión podría con fundamento interpretarse como inspirada por una mentirosa voluntad de ocultación o de trivialización de la muerte, y con ello de trivialización de los problemas relativos a la buena muerte, a los problemas de la eutanasia reducidos a un problema, importante sin duda, de anestesia. Pero también

es cierto que cuando en el análisis de la idea de eutanasia regresamos a una idea de muerte tan primitiva como la que está sugerida por la conexión de la Muerte con la Nada, o, lo que es lo mismo, con la concepción de la *muerte como aniquilación*, nos ponemos en peligro (por no citar el «peligro de recaída en la metafísica») no ya de alejarnos excesivamente de la cuestión que nos ocupa (que es la eutanasia tomada eminentemente en la acepción que hemos llamado médica), pues no constituye ningún alejamiento el regresar a los componentes internos de una idea dada, sino el de no poder reanudar esas ideas con el objeto formal de nuestro interés de ahora mismo. Por este motivo, y no por la pretensión de liquidar estas conexiones, tantas veces maltratadas por los metafísicos, es por lo que considero prudente evitar comenzar concibiendo a la muerte (y, por tanto, a la eutanasia) en función de la nada (y, correlativamente, comenzar concibiendo a la vida en función del Ser o del Acto) para, en cambio, comenzar por una definición de Muerte y correlativamente de Vida que, siendo más positiva y operatoria, deje abierta sin embargo la puerta para ulteriores análisis.

7. Reducción positiva de las ideas de Vida y de Muerte.

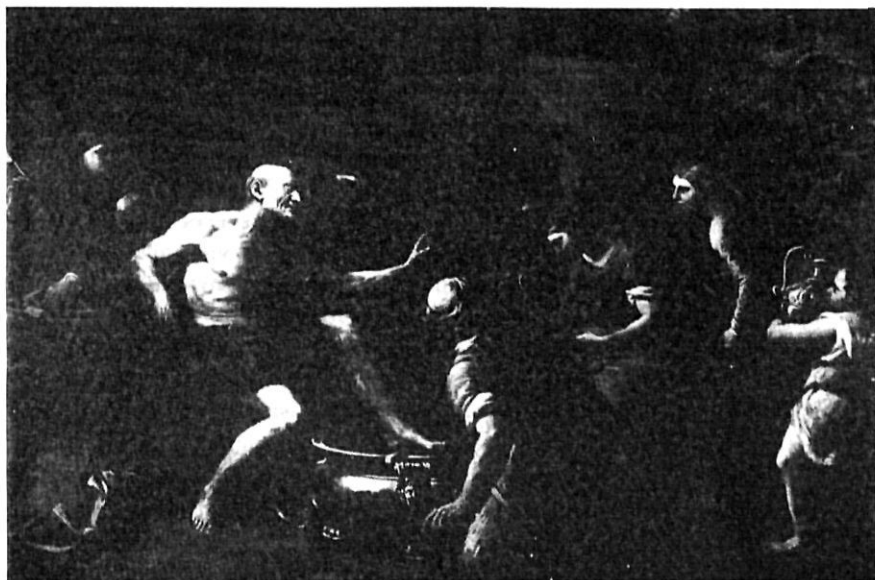
Es desde estos presupuestos desde los cuales parece conveniente comenzar reduciendo (aunque con una intención meramente coordinativa que no busca identificar y en todo caso que no tiene el sentido de una reducción descendente) la idea de Vida al concepto de «organismo vivo» (con lo cual, a la vez, eliminamos, desde luego, de nuestro horizonte, las pretensiones de quienes conceden sentido al concepto de una vida no orgánica, incorpórea, espiritual, pero sin que esto equivalga a identificar la idea de vida con algún concepto del campo categorial de la bioquímica). Asimismo comenzaremos por «reducir» la idea de la muerte al concepto positivo de organismo muerto o cadáver (con lo cual eliminamos, desde luego, la definición de la muerte por medio de la idea de «aniquilación») sin que por ello consideremos que nos hemos logrado desentender de la idea de la Nada. La Muerte no será por tanto, a esta escala, una aniquilación, sino una *transformación* del organismo vivo en un cadáver. Y el cadáver no es la nada. El cadáver conserva, incluso en general, la individualidad propia del organismo viviente (los escolásticos hablaban de una «forma cadavérica»). Es cierto que la muerte puede comportar ya de inmediato (por ejemplo, la muerte en la hoguera) una transformación tal del organismo vivo que las partes formales de este organismo ya no tengan ningún coordinante con las partes del organismo muerto reducido a cenizas (es decir, a partes materiales). Es cierto que, a largo plazo, el esqueleto de Tutankamen está llamado a desaparecer y, como el de César de Shakespeare, acaso terminó yendo a parar, convertido en una pella de barro, en algo que está tapando el agujero de una tapia. Pero estas pueden considerarse como transformaciones ulteriores del cadáver y no invalidan la definición originaria de la muerte como transformación del organismo viviente en un cadáver (que, con mayor o menor velocidad, habrá de sufrir a su vez transformaciones ulteriores). Lo que nos importa subrayar aquí

es que esta definición positiva de la muerte como transformación y no como aniquilación no equivale por sí misma a una reducción descendente (de un nivel de complejidad superior a otro de complejidad inferior), desde el momento en que esta definición positiva puede ser a su vez *reabsorbida* por una reducción ascendente que dependerá de lo que a su vez se entienda por cadáver y lo que se entienda por organismo vivo.

8. *Límites de la reducción positiva de las ideas de Vida y de Muerte.*

Diremos en conclusión, que nuestra definición positiva de la «transformación mortal» no constituye, por sí misma, ninguna reducción conceptual, desde el momento en que su concepto está sinecoidalmente vinculado a concepciones alternativas pero inevitables en torno a la vida orgánica y en torno al cadáver. La positividad de nuestra definición podría compararse con la positividad de ciertos conceptos astronómicos que tanto asombro producen entre los historiadores de las culturas mayas. Pueden ser fijados, en efecto, mediante bastones de mira dispuestos en ciertos ventanales de un templo, los ciclos de Venus de 584 días (el año de Venus), estableciendo el período de 250 días durante los cuales él es «lucero matutino» así como su «transformación», tras noventa días de ocultación, en «lucero vespertino» durante 256 días, con ocho días de ocultación hasta su reaparición como estrella de la mañana (y entre los motivos de la identificación de la estrella de la mañana con la estrella de la noche, podría incluirse precisamente esa igualdad aproximada del tiempo de presencia). Ahora bien, estas determinaciones positivas no pueden sin embargo considerarse como exentas o autónomas, puesto que para que ellas adquieran algún tipo de significación, habrán de insertarse, de modo sinecoide, con concepciones alternativas que pueden ser muy distintas entre sí. En el Asia menor o en Egipto antiguo, parece que estas determinaciones positivas de Venus (o bien, otras semejantes) se percibían como manifestaciones de Astarte, Istar o Athor (con figura de vaca); los mayas —según se deduce de la «Tabla de Dresde»— *velan* esas determinaciones positivas tan afinadas desde su concepción mitológica del dios Kukulcan (Venus), atado con una cadena extensible al Sol, su señor; desde esa *visión*, la identificación entre el Lucero de la mañana y el Lucero de la tarde se hacía posible. Nosotros percibimos las determinaciones positivas de referencia integrándolas en el sistema newtoniano, dentro del cual Venus ya no está atado al Sol por ninguna cadena ni es un Dios zoomórfico ni un ser viviente, sino un planeta muerto, o mortífero, desde cuya atmósfera ácida se precipitan a la superficie intermitentes lluvias de sulfúrico. Así también, nuestra definición positiva de «transformación mortal» se articula sinecoidalmente con concepciones alternativas del organismo vivo y del organismo muerto, del cadáver.

I. Ante todo tenemos que tener en cuenta lo que se entiende por organismo vivo, puesto que nadie negará que este concepto es extraordinariamente complejo, oscuro y confuso. Por consiguiente, que los tipos de análisis al respecto serán muy



Séneca se dispone a morir (Cuadro de Giordano, Pinacoteca de Munich).

La *muerte* de un individuo es la transformación de su organismo viviente en *cadáver*, en sus «restos mortales». Pero el *fallecimiento* de la persona no deja restos mortales: no hay «cadáveres de personas». Las personas, tras su fallecimiento, pueden seguir *actuando*, incluso con mayor fuerza (para su gloria o para su escarnio) en los sucesos, a través de sus obras, de sus partituras o de sus libros. Tras su fallecimiento las personas pueden seguir ganando batallas, como el Cid, o perdiéndolas. En este sentido podríamos tomar literalmente las palabras de Séneca en las que nos dice, dos mil años después de su fallecimiento, que no hay que temer el día de la muerte, si es que este es el momento de un nacimiento eterno: *Dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est.*

diversos entre sí: unos tienen pretensiones trascendentes y otros tienen pretensiones immanentes (respecto del horizonte corpóreo de la propia vida orgánica). Pero si bien los análisis trascendentes pueden considerarse irracionales, praeterracionales o simplemente metafísicos y, por tanto, poco adecuados para llevar a cabo un planteamiento preciso de la cuestión de la eutanasia, sin embargo, no todo análisis immanente garantiza, por serlo, un planteamiento preciso del contexto ontológico en el que el concepto de eutanasia ha de dibujarse. Presentaremos dos modelos.

(1) Como modelo metafísico es casi obligado referirse al análisis tradicional de la vida humana (o de la vida animal en general) en términos de cuerpo y alma (o bien: cuerpo, alma, espíritu), cuando se sobrentiende (no es el caso de los epicúreos) que el alma o el espíritu es una entidad de naturaleza incorpórea; pero también cuando, sin necesidad de afirmar la espiritualidad del alma, se mantiene la creencia de un alma disociable del cuerpo orgánico, aun cuando esa alma segregada conserve una materialidad más sutil al modo del periespíritu del Barón de Reichenbach o de otros espiritistas. Lo significativo es que el alma (o el espíritu) sean subsistentes, es decir, se les considere dotados de vida, aun después de la transformación mortal por la que el cuerpo orgánico se convierte en cadáver.

Son obvias las consecuencias que el concepto metafísico de Vida ha de tener con relación a la Muerte y, en particular, al suicidio y a la eutanasia. La muerte, en estas concepciones, en realidad, no será una muerte total. La eutanasia podrá incluso encarecerse por un pitagórico, o por un espiritista o por un budista, como una liberación de un alma que estaba aprisionada en un cuerpo, liberación que le llevará o bien a reencarnarse en otros animales o bien, en el mejor caso, a incorporarse en un Nirvana inacabable, lo que le permitiría al budista (si tuviese a bien aprender latín) interpretar, en sentido literal, aquella sentencia, más bien retórica, de Séneca el filósofo (Epístola 102, 23): *Dies iste [el de la muerte], quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est* (este día, que temas como el último, es natalicio eterno). Santo Tomás enseña que la muerte (diremos nosotros: la transformación mortal) no es un final propio de la «naturaleza elevada» (a la Gracia) del hombre original, sino que es un efecto del pecado: por ello, la muerte es *secundum se* odiable, naturalmente, aun cuando sea apetecible *propter beatitudinem* (S.Th. 1,2,5,3,c).

(2) Como modelo inmanente citaremos uno que podemos considerar implícito en una distinción tradicional (la distinción entre cantidad y cualidad) cuando ésta se aplica, de un modo que no deja de producir sorpresa, a la Vida, dando lugar a un «análisis» de esta idea en dos partes o momentos llamados «Cantidad de Vida» y «Calidad de Vida». De este modo, en lugar del análisis de la vida en términos de cuerpo y de espíritu (o de vida material y vida espiritual) nos encontramos con un análisis de la vida en términos de cantidad de vida y calidad de vida que se aplica también, con mucha frecuencia, a la cuestión de la eutanasia.

La distinción entre cantidad y calidad de vida es probablemente el resultado de extender, por parte de algunos sociólogos, ecólogos, una distinción propia de

la industria de producción en serie al campo antropológico. En la fabricación en serie es obvia la distinción entre la cantidad de un producto especificado (loza, cojinetes, acumuladores, &c.) y su calidad; son operaciones distintas el cómputo de unidades fabricadas (la cantidad) y el «control de calidad» (incluyendo aquí en calidad propiedades y detalles dados dentro del prototipo del mismo lote o cantidad, de suerte que la distinción entre cantidad y calidad tiene lugar originariamente dentro de un lote del mismo prototipo y por supuesto entre lotes de prototipos diferentes: hay más cantidad de vino del año pero su calidad es inferior al vino de reserva). Por extensión los sociólogos, &c., hablarán de cantidad humana y de calidad de vida humana; pero, a diferencia de lo que ocurre en la industria, aquí la referencia será originariamente la humanidad en su conjunto (la cantidad humana), la calidad de vida designará entonces a las diferencias entre las diversas sociedades, culturas o subculturas dadas dentro de esa cantidad humana global. Desde luego, la propagación de esta distinción industrial al campo antropológico, la distorsiona notablemente y conduce a planteamientos muy burdos. La distorsiona porque mientras en la industria los objetos comparados son repeticiones individuales distributivas de un prototipo (los carburadores, los platos, &c.) en cambio ni los individuos humanos ni los grupos sociales ni las culturas pueden considerarse como repeticiones distributivas de prototipos dados, puesto que ahora la distributividad, que existe desde luego en abstracto, está siempre dándose en el seno de las totalidades atributivas, en las cuales se diluye precisamente el concepto de cantidad y de cualidad, puesto que no cabe una ordenación de peor a mejor. Habría que terminar considerando como calidades de vida diferentes la del terrateniente esclavista romano y la del terrateniente esclavista americano diciendo que aquél tenía una «calidad de vida» superior a la de éste o ambos a la de los siervos; habrá que decir que la calidad de vida de un hospital medieval era inferior o superior a la calidad de vida de un hospital contemporáneo, puesto que la calidad de vida incluirá no solamente salud sino alimentación, no sólo arte y cultura, sino compañía, &c. De todas formas, el concepto de calidad de vida mantiene un cierto significado operatorio abstracto, desde el punto de vista de la planificación económica, siempre que vaya referido a bienes distribuibles, que suponen una posibilidad de alteración de los recursos o de los proyectos en diferentes países o culturas. Tiene sentido decir que la calidad de vida de Calcuta es peor que la de Londres; pero se vuelve inútil y aún ridícula cuando se aplica a cualquier contenido o valor cultural no distribuible. Habría que decir que para un cristiano la «calidad de vida» de San Pacomio cuando reponía los piojos en su manto era muy superior a la de un campeón olímpico. Habría que decir que un conjunto de cien niños con espina bífida tiene menos calidad de vida que un conjunto de cien niños sanos. Con todo, aquí se salva lo que la metáfora de la fabricación industrial significa, aun cuando peligrosamente una de las conclusiones contenidas en esta metáfora, si se continúa, es la siguiente: que cuando la calidad de vida desciende por debajo de una «línea de flotación» considerada mínima (por ejemplo, la espina bífida) será preciso desprenderse de esos niños de poca calidad, aunque sea suavemente, es decir, por medio de la eutanasia. Y que, en todo caso, las inver-

siones destinadas a mejorar ese tipo de pésima calidad de vida prácticamente irremontable, debieran desviarse hacia un incremento más rentable de la calidad de vida de otros grupos cuantitativamente más numerosos, como puedan serlo los tuberculosos o los ancianos. De un modo resumido: el concepto de calidad de vida servirá para expresar la preferencia por las inversiones en beneficio de la calidad de vida del conjunto de la tercera edad —cuya cantidad es muy alta— frente al despilfarro de las inversiones orientadas a elevar la calidad de vida de un colectivo cuantitativamente menor, pero mucho más onerosas. En realidad aquí lo que se está prefiriendo no es la cantidad a la calidad, sino una cantidad de vida mayor a una cantidad de vida menor.

Ahora bien, cuando la distinción entre cantidad de vida y calidad de vida se aplica, no ya a colectividades humanas sino a cada individuo humano en particular, entonces puede adquirir perfiles grotescos, ramplones, «gerundianos». Pues no dudamos que Fray Gerundio de Campazas, si hubiese conocido la distinción tal como la aplican algunos «Catedráticos de Bioética» la hubiera extendido a cada individuo en particular de modos similares a éste: un obeso, que pesa cien kilos, y se somete a una eficaz cura de adelgazamiento, habrá perdido cuarenta kilos de cantidad de vida pero habrá ganado en calidad de vida mensurable por la altura de sus saltos o por la velocidad de sus carreras. Todavía más, cambiando ahora el espacio (el volumen) por el tiempo, para acercarnos a la cuestión de la eutanasia: «una vida humana tiene un momento cuantitativo y un momento cualitativo; el momento cuantitativo se manifiesta en la duración de la vida medida en días, el momento cualitativo se manifiesta en la conciencia de sí mismo, en el autocontrol, en la preocupación por el prójimo, en la capacidad de lectura o de conectar el televisor, &c. (y otra serie de criterios positivos ofrecidos por los bioéticos). Habrá también, correspondientemente dos concepciones de la vida: la cuantitativista y la cualitativista. Para el cuantitativismo —sigue diciendo nuestro catedrático de bioética— el objetivo primordial es conseguir que la duración de la vida sea lo más grande posible (por lo que la eutanasia será en todo caso condenada); para los cualitativistas, la cantidad de vida ha de sacrificarse a la calidad, lo que justificaría la eutanasia (que sin embargo reduce, sin justificación, desde el punto de vista de su distinción, a la eutanasia pasiva, administrada a un enfermo terminal inconsciente en quien un encarnizamiento terapéutico, empeñado en toda costa en aumentar la cantidad de vida, constituiría un despilfarro injustificado).»

Nos parece evidente que una justificación de la eutanasia (al menos pasiva) por «un grave deterioro de la calidad de vida» supone ya prejuizado al enfermo o al doliente irreversible por analogía a como se juzga una pieza industrial fabricada en serie perteneciente a un lote dado (cantidad) pero que, al degradarse o deteriorarse (en calidad) requiere ser sustituida por otra de mejor calidad y aún destruida para evitar la contaminación. La ramplona metáfora industrial de la cantidad y calidad de vida aplicada a escala individual no tiene en cuenta, entre otras cosas, un momento esencial del proceso de eliminación-sustitución de un individuo por otro en el sistema social humano: aquél por el cual se propaga (o puede propagarse, según sean los individuos afectados) la degradación o el deterioro del in-

dividuo sustituido al individuo o individuos que llevan a cabo la operación de la sustitución. Mucho más sutil se nos manifiesta, en cuanto a la comprensión de este momento decisivo, el mito helénico del centauro Quirón, hijo de Cronos (disfrazado de caballo) y de Filiria (que acaso habría sido la que comenzó por disfrazarse de yegua). El centauro Quirón, como semidios que era, tenía un alma inmortal; sin perjuicio de lo cual fue herido una vez por una flecha de Hércules que, como es sabido, era incurable. Pero Quirón, a pesar de estar herido de este modo no podía morir (en terminología de la sociedad industrial: pese a su «mala calidad de vida» no podía ser clasificado como un enfermo terminal, eliminable). Pidió a Zeus la gracia de la muerte, y Zeus accedió. Hasta aquí, el centauro Quirón puede simbolizar al enfermo que clama por su muerte, así como Zeus puede significar al médico benévolo que accede a aplicar una técnica eutanásica. Pero el mito no termina aquí. Y en ello estriba su sutileza, nos parece. Resulta que la única técnica eutanásica que Zeus podía utilizar era la sustitución del alma inmortal del centauro por un alma mortal de alguien suficientemente generoso que quisiera asumir aquella alma doliente. Este alguien fue Prometeo, y por ello eternamente está obligado a sufrir los picotazos del águila que roe su hígado.

II. En segundo lugar, la definición positiva de transformación mortal, también ha de considerarse vinculada, de modo sinecoide, a concepciones alternativas de la muerte. Consideremos las dos siguientes:

(1) La transformación mortal, ¿afecta necesariamente a todos los organismos vivientes o bien sólo a algunos, ya sea a título individual ya sea a título específico? Suele sostenerse, por ejemplo, que un animal unicelular es intrínsecamente inmortal, puesto que su «muerte» es en rigor una pervivencia en sus sucesores (un tipo de inmortalidad que corresponde a partes de los organismos pluricelulares que se reproducen por carioquinesis); pero todo organismo pluricelular es mortal —todo hombre es mortal—. Esta proposición no debería ser aceptada ni por los judíos (en tanto que el profeta Elías, según dice la Biblia, no murió sino que fue arrebatado al Cielo en un carro de fuego) ni por los cristianos (en tanto creen que, aunque Jesucristo murió, en cambio su madre, la Virgen María no murió propiamente sino que sólo sufrió una «transposición» o «dormición», antecedente de su ascensión al Cielo). Pero no sólo los judíos o los cristianos: no han faltado nunca, desde ciertos planteamientos modernos, los proyectos orientados a conseguir una vida orgánica inmortal (la muerte, lejos de estar programada en cada código genético, se produciría por una alteración del metabolismo que tiene que ver con situaciones coyunturales de los radicales libres; o bien, mediante enfriamientos suficientemente intensos, u otras técnicas criogénicas, sería posible mantener indefinidamente vivo un organismo, aun cuando su vida fuese latente o virtual, pero sin por ello tener derecho a confundir la transformación mortal con la transformación criogénica).

(2) La transformación mortal, ¿es irreversible o bien es reversible? Es decir, ¿es posible la resurrección del cadáver? El dogma verdaderamente nuevo del cris-

tianismo no fue el dogma de la inmortalidad del alma espiritual (que ya fue defendido por los griegos y por otros pueblos) sino el dogma de la «resurrección de la carne». Este dogma fue invocado una y otra vez para oponerse a la práctica de la incineración de los cadáveres, para mantener su forma cadavérica individual o, de otro modo, para transformar a las necrópolis (ciudades de los muertos) en cementerios (es decir, en dormitorios). Pero la idea de la resurrección de la carne —que reduce a una cuestión secundaria todo cuanto se relacione con la eutanasia— parece enteramente irracional o, para decirlo al modo de Unamuno, se regula por un silogismo que no es el silogismo aristotélico, sino el siguiente silogismo cristiano: «todo hombre es mortal; pero Cristo resucitó; luego todo Cristo es inmortal.»

9. *Insuficiencia del planteamiento del problema de la eutanasia por reducción de la muerte al terminus a quo.*

Ante los conjuntos de alternativas con los cuales suponemos que está vinculada de modo sinecoide la idea positiva de la muerte (la «transformación mortal») podemos adoptar dos «estrategias» diferentes: optar por alguna de las alternativas o bien, si ello no es posible (entre otros motivos por razón de la misma idea positiva de la muerte) rechazar el conjunto entero de las alternativas y regresar a un planteamiento diferente.

Por nuestra parte no podemos mantener la primera estrategia, en lo que se refiere a las alternativas propuestas en torno al término *a quo* de la transformación mortal, a saber, las alternativas que se refieren a la idea del organismo viviente. No podemos optar entre el alma y el cuerpo (puesto que el cuerpo, en tanto se nos da como contradistinto del alma no es lo mismo que cuando se nos da sin referencia a ella) ni tampoco entre la cantidad y la calidad. Nos resulta imposible entender de modo racional, no meramente mitológico, la transformación mortal como una transformación que afectase al cuerpo (pero no al alma) o bien al alma (pero no al cuerpo); y carece de sentido decir que la transformación mortal es una transformación de la calidad de vida pero no de su cantidad (por cuanto su masa permanece, y nos parecería disparatado proceder a «pesar el alma») o viceversa, salvo pretender dar algún sentido especial a los conceptos formales de transformación de la duración, limitación o terminación de una calidad de vida dada en su grado cero, la muerte. Todos los caminos los encontramos aquí cerrados, y esta circunstancia, por sí sola, justificaría que volviésemos sobre nuestros pasos a fin de buscar una conceptualización del *terminus a quo* de la transformación mortal llevada a cabo según una escala distinta de aquella en la que se sitúan las alternativas que hemos considerado inviables. Pero esta escala podría caracterizarse como la escala de la individualidad biológica, la escala del individuo viviente, del *moriturus* en tanto que es un individuo humano. Esta es la escala desde la cual se habla del alma y del cuerpo, de la cantidad (duración de la vida) y de la calidad de vida. Ninguna de estas alternativas tiene capacidad para conducirnos a un concepto adecuado de la muerte humana en torno a la cual gira la cuestión de la eu-

tanasia. Ello es debido, nos parece, al carácter genérico de la «escala» de la individualidad. Pues la individualidad orgánica desde la cual estamos tratando al *mortuus* es, sin duda, un componente esencial pero no específico de la muerte humana. Es una característica común a todos los organismos vivos y, por ello mismo, mortales. Cuando muere nuestro perro también se transforma su individualidad orgánica viviente en un cadáver que mantiene la individualidad, incluso su nombre propio, en el momento de ser enterrado. (También aquí se aplican las alternativas de referencia, ¿muere el cuerpo o el alma del animal? ¿se transforma su cantidad o su calidad?) Los primeros enterramientos practicados ceremonialmente por nuestros antepasados del paleolítico superior son enterramientos de osos, almacenamientos intencionales de restos de osos, como los de la cueva de Drachenloch (en San Gall). A esta escala, los problemas de la eutanasia son problemas comunes a los animales y a los hombres. En nuestros mataderos, las técnicas de matar aves, cerdos o vacas, mediante descargas eléctricas, tienen un significado eutanásico, sin perjuicio de sus implicaciones económicas, y ello es debido a que la muerte, cuando tomamos como término *a quo* la individualidad orgánica, es un concepto genérico.

En cambio nos parece no sólo posible sino también necesario, desde posiciones racionalistas mantener la segunda estrategia en relación con los conjuntos de alternativas propuestos en torno al *terminus ad quem* de la transformación mortal, es decir, a la idea de la individualidad muerta, del cadáver. Brevemente, expresaríamos nuestra tesis según la cual no cabe dudar, en términos de racionalidad, de la universalidad de la «transformación mortal» (de la premisa mayor del «silogismo fúnebre», todo hombre es mortal, que no tiene excepciones) ni cabe dudar de la irreversibilidad de esta misma transformación. La creencia en la resurrección de la carne es irracional, es un mito débil, porque incluso carece de la capacidad «mitopoiética» suficiente para desarrollarse en direcciones que obligadamente tendría que recorrer, como serían las del siguiente tenor: «¿en qué año de la vida y en qué estado de la misma tiene lugar la resurrección?» (pues el mito carecería de sentido si propusiese la resurrección de un cuerpo decrepito, en estado de agonía: el mito de la resurrección de la carne no tiene el sentido de la prolongación indefinida de la agonía humana.)

10. El planteamiento del problema de la eutanasia en función del *terminus ad quem*.

Hemos de volver, por tanto, una vez fijadas las alternativas referentes al *terminus ad quem* de la transformación mortal a una reformulación de las alternativas propuestas para conceptualizar el *terminus a quo* de esta transformación, en tanto quiere ir referida a la muerte humana, en cuanto es humana. Pero, como hemos dicho, cuando nos atenemos a la escala de la individualidad viviente, la muerte humana queda *reducida* a su momento genérico, a la muerte en su sentido zoológico, determinada sin duda en el hombre, pero mediante el tipo de especificación

que llamamos subgenérica, es decir, mediante la mera reiteración del concepto genérico zoológico de la muerte individual a la especie del animal humano. La muerte atraviesa así a los hombres y a los animales y se mantiene «entre dos aguas», como el dolor, al que se refería la sentencia de Nietzsche: «el dolor hace cantar a los poetas y cacarear a las gallinas.»

Ahora bien, si la muerte humana puede alcanzar algún significado específico antropológico, será en la medida en que ella, aun afectando desde luego a la individualidad humana (pues en otro caso, la definición positiva de la transformación mortal estaría fuera de lugar) no se mantiene en el recinto de esa individualidad, sino que la trasciende, produciendo efectos específicos en alguna estructura humana fundamental de la que pueda afirmarse que está vinculada de modo interno con la propia individualidad orgánica humana. Así planteada la cuestión es obvio que caben diversas alternativas y, sobre todo, muy diferentes terminologías. Nosotros vamos aquí a atenernos, por de pronto, a la distinción tradicional entre individuo y persona, establecida a través de los intensos debates teológicos en torno a la *individualidad* y a la personalidad de Cristo que culminaron en los Concilios de Nicea y de Éfeso y que cristalizó en la consabida definición filosófica de persona debida a Boecio: *naturae rationalis individua substantia*. Desde luego, no podemos mantener el conjunto de presupuestos metafísicos y teológicos que envuelven a la distinción de Boecio, en particular, la concepción de la naturaleza de la racionalidad como ligada a un alma espiritual que, aunque sirva para diferenciar al hombre de los animales, sin embargo, en principio, no serviría para diferenciar al hombre de las personas espirituales, angélicas o divinas, con las dificultades que ello entraña en cuanto a los problemas de la individuación. En el contexto de la cuestión presente, lo que nos importa es diferenciar la *individualidad* orgánica humana (zoológica, genérica) de la *personalidad humana*, sin entrar en los problemas de la diferenciación ulterior entre la persona humana y posibles personas no humanas pero que, en todo caso, desde perspectivas racionalistas, no podríamos concebir como incorpóreas (en contra de Boecio). La personalidad humana no se identifica con la individualidad humana, ni intensional ni extensionalmente. Todas las personas humanas son hombres, sin duda, pero no todos los individuos de la especie *homo sapiens sapiens* son personas: por ejemplo, nadie habla de la persona de las cavernas, o de la persona de Neanderthal, pero sí del hombre de las cavernas o de Neanderthal. Para decirlo de otro modo y rápidamente: la *persona* es una categoría que aparece en la escala *histórica* y no *prehistórica*. Y esta distinción —nos permitimos advertir— tiene una incidencia inmediata en la cuestión de la eutanasia, dada la proclividad de muchos autores a invocar instituciones o costumbres (*mores*) de diferentes círculos culturales en las cuales se contienen prácticas de eutanasia pasiva o activa (aunque esta distinción, en el terreno etnológico sea más bien *etic* que *emic*): los esquimales, por ejemplo, se recuerda con frecuencia, dejan a los ancianos en medio de los hielos del poblado, con un poco de alimento, sin que sepamos determinar bien si esta institución es una eutanasia pasiva o más bien una eutanasia activa indirecta. El «despenador» de algunos pueblos iberoamericanos (indios huichales de Méjico, puelches de Argentina, nativos del Puno

del Perú) es un individuo que mediante un violento vaivén dado a la cabeza del enfermo terminal, tumbado boca abajo, le desarticula las vértebras cervicales. El nombre de su oficio (des-penador) sugiere que no intenta matarle, sino quitarle los sufrimientos; traduciendo este concepto emic a nuestras coordenadas etic, estaríamos ante un caso puro de eutanasia activa indirecta. ¿Es eutanasia activa, directa o indirecta, la «eutanasia psicológica» practicada en algunos pueblos de China por la que, mediante unas ceremonias funerales terroríficas realizadas en presencia del moribundo se consigue acelerar eficazmente la transformación mortal? Los *venenos cántabros* de los que hablaron Estrabón o Plinio, eran instrumentos de eutanasia activa o quizá de suicidio asistido o recomendado. Ahora bien: todas estas instituciones, que son sin duda *morales*, en el sentido etnológico, en cuanto se refieren a *mores* de los pueblos, tanto pueden ser aducidas en favor de la eutanasia como en contra de ella, y esto en función del significado «prehistórico», al menos residual (salvajismo, barbarie, &c.), que se atribuya a estos pueblos, sin perjuicio de que sean hombres. Pues la pregunta no es si un «salvaje» es hombre; la pregunta es si un salvaje es persona. Es decir, la cuestión es si cabe o no llamarle salvaje por el hecho de ser humano. Por lo demás, el escepticismo ante el «buen salvaje» como paradigma de moralidad, no implica la consideración de los hombres civilizados como encarnación de tal paradigma. El hombre civilizado puede ser tan cruel y más que el salvaje; pero acaso el salvaje no pueda alcanzar, por serlo, un grado de «moralidad» tan elevado como pueda alcanzarlo el hombre civilizado.

La personalidad, suponemos por nuestra parte, sólo puede constituirse a partir de un medio social y cultural muy desarrollado (con un lenguaje que conste de pronombres personales y de nombres propios), cuando las prolepsis normativas alcanzan un nivel de interacción tal que sean capaces de «moldear» a los individuos elevándolos, por anamórfosis, a la condición de personas. Por ello, tampoco puede atribuirse, en la línea ontogenética, al embrión o feto humano, como si la personalidad fuera una estructura que brotase «de dentro hacia fuera» (y esto sin perjuicio de que el embrión o el feto esté ya plenamente individualizado en sus rasgos anatómicos y aún caracterológicos). La personalidad sólo la adquiere el individuo en una atmósfera social y cultural históricamente dada, tal en la que, entre otras cosas, existen normas jurídicas que otorgan al *individuo* la condición de persona (en el Código Civil español, artículo 30, se dice que «para los efectos civiles [es decir, de registro civil, sucesiones, honores: no para efectos penales, por ejemplo, los que tienen que ver con los artículos 144 a 146 del Código Penal] sólo se reputará nacido el feto que tuviere figura humana y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno». La idea de persona implica pluralidad de personas y esta tesis está de hecho reconocida en la misma teología trinitaria, según la cual la atribución de la personalidad al Dios aristotélico exige reconocer en este Dios al menos tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. La idea de Persona —por tanto, la idea de una «Sociedad de personas»— es una idea pura, no empírica, una idea *constitutiva* y no meramente *regulativa*, a la manera como el concepto geométrico de esfera es una estructura constitutiva (y no empírica ni meramente regulativa) sin que por ello sea un concepto utópico o ucrónico, en el

sentido en que es utópico o ucrónico un «modelo deseable pero irrealizable o imposible» (sin perjuicio de que aunque sea irrealizable, ese modelo utópico, en el sentido de Mannheim, tenga eficacia para modificar la situación social vigente). Una «escalera continua» de Escher es un modelo imposible (utópico) como lo es un modelo de «movimiento continuo», sin perjuicio de lo cual estos modelos pueden alcanzar funciones gnoseológicas importantes como contramodelos o como modelos regulativos. Pero la idea de una sociedad de personas, como el concepto de un gas perfecto, constituido por esferillas elásticas que chocan al azar, no son tanto modelos deseables, regulativos, que buscan ser realizados, cuanto estructuras constitutivas por medio de las cuales han podido ya alcanzar su condición propia, diferenciada e inteligible, procesos empíricos tan reales como puedan serlo un «trozo» de la historia de una guerra entre dos Estados o un «trozo» del proceso de la mezcla de dos gases que han sido inyectados en un recinto cerrado.

La persona no se agota en el individuo humano, pero tampoco porque la hagamos consistir en algo así como una «conciencia íntima» alcanzada mediante un «salto a la reflexión», o como un individuo «dotado» de razón o de libertad, dotes que se supone brotarían en los individuos humanos normales a la manera como en ellos brotan los segundos dientes. La personalidad es adquirida por lo individuos humanos tan solo en un contexto histórico colectivo, y sólo por ello la personalidad puede definirse por la «universalidad» del radio de sus normas prolépticas, eminentemente de sus normas éticas, morales y jurídicas. No es que la persona, por serlo, *deba* comportarse según esas normas éticas, morales e jurídicas: son esas normas, cuando son virtualmente universales, las que constituyen la misma personalidad. Un individuo dotado de inteligencia «animal» (psicológica) sobresaliente, en el momento en que se analiza al margen de toda norma ética, moral o jurídica, queda reducido a la condición de un primate inteligente, y en la medida en que ese mismo individuo, ya humano, se haya podido desprender de toda norma, queda reducido a la condición de un «imbécil moral». La personalidad, en resolución, no se reduce a la individualidad, sino que la desborda ampliamente. Sin embargo no queremos llevar tan lejos esta tesis como la llevó Max Scheler al mantener la segregación entre el ego y la persona. Cabría, según esta tesis, sostener que el ego, o algo similar, queda del lado de la individualidad y que el ego aparece ya en la vida animal. Bernhard Rensch, en su *Homo sapiens*, dice que ya en las aves existe un comportamiento que hace pensar en la presencia de un «complejo del yo» y aún de una «conciencia de la personalidad al menos en sus estados previos». Nosotros supondremos aquí, manteniendo una posición intermedia entre la de Scheler (que segrega el ego, de la persona) y la de Rensch (que incluye la personalidad en el ego) que la persona desborda ampliamente al individuo y por lo tanto al ego individual, pero no porque pueda subsistir fuera de él, yuxtaponiéndose a él según un esquema que podríamos llamar «nestoriano», sino porque lo incorpora en una «unión hipostática» que lograría refundir, por anamorfosis, múltiples estructuras de la vida individual, confiriéndoles un alcance y significación nueva, de suerte que incluso el hipotético «ego animal» pueda quedar refundido anamórficamente en un «ego personal». Podríamos expresar esta

refundición acudiendo al proceso de transformación del concepto de *conducta* (aplicable a las individualidades zoológicas, a partir de un cierto nivel taxonómico) en el concepto de *praxis*. Diríamos que los individuos animales (y el hombre, en su individualidad) despliegan una conducta (etológica, psicológica), pero que, en cuanto personas, despliegan una praxis. Lo que equivale a decir que la persona no es tanto un concepto psicológico cuanto un concepto moral o jurídico. Por ejemplo, los rituales zoológicos se refieren a ciertas conductas que estudian los etólogos; las ceremonias antropológicas se refieren a ciertas formas de praxis humana más próximas a la atmósfera personal.

En la Lectura quinta de este libro consideramos la virtud de la *fortaleza* como la virtud o potencia germinal de todas las demás virtudes éticas personales en tanto significa la misma realidad o impulso de la vida para mantenerse en su existencia. La fortaleza se manifiesta como *firmeza* cuando se abre camino a través del individuo para terminar en su propia individualidad personalizada (Espinosa la definió así: «deseo por el cual cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de su razón») y como *generosidad* cuando se termina en los otros individuos que constituyen la totalidad atributiva personal de la que, desde el principio, formamos parte (Espinosa: «deseo por el cual cada uno se esfuerza en ayudar a los demás y unirse a ellos en amistad»). Reformulando estas ideas en el ámbito de las coordenadas que hemos venido aquí utilizando podríamos decir que la fortaleza es el mismo impulso de las individualidades para mantenerse en su existencia, por miserable que ella sea, como personas, añadiendo que la firmeza es el mismo impulso de una individualidad en tanto que quiere seguir existiendo como tal según su propia forma personal, y que la generosidad es el impulso de una individualidad que tiende a ayudar a otros individuos humanos a alcanzar o mantener su condición de personas. Fortaleza, firmeza y generosidad son potencias (virtudes) individuales cuya fuente es indudablemente biológica (zoológica): un individuo enfermo o depresivo o subalimentado difícilmente puede ser firme o generoso. Pero la fuente biológica individual no constituye por sí misma el poder de su caudal. Este se constituye en el curso mismo de la corriente canalizada y concretamente en este caso, a través de los canales que son las mismas personas, ya dadas (esto plantea el problema que ahora no es pertinente suscitar, del origen evolutivo de la persona en la historia). Por lo que un individuo sano y bien nutrido no será generoso si su personalidad ha sido moldeada o conformada con figuras miserables y degradadas; ni podrá tener firmeza si su personalidad ha sido educada (de-generada) en el temor patológico, en el miedo, en la desconfianza. Esto es tanto como decir que la firmeza se conforma como tal por la influencia de la generosidad de los otros, así como esta generosidad dejará de serlo –degenerando en prodigalidad o en mera voluntad de poder– cuando desborda su objetivo propio, a saber, la conformación de la firmeza ajena. Por estos motivos, la fortaleza –firmeza y generosidad– no deben entenderse como magnitudes constantes atribuidas a cada individuo en el momento de su nacimiento. Son magnitudes variables que aumentan o decrecen, dentro, eso sí, de márgenes bastantes estrictas, en función de las confluencias que constantemente tienen lugar entre los cursos individuales.

11. Muerte y fallecimiento.

¿Qué significado tiene la transformación mortal del individuo para la persona? Pues el individuo nace y muere; pero la persona no nace, salvo por metáfora, ni tampoco muere (salvo por metáfora): la muerte transforma al individuo en un cadáver, pero no hay cadáveres de personas como tampoco hay embriones de personas. El «nacimiento» de la persona, según hemos dicho, presupone un individuo humano altamente desarrollado. Podemos decir que, dado un individuo, en condiciones adecuadas sociales e históricas, llegará a *constituirse* como persona. La «constitución» es a la persona lo que el «nacimiento» es al individuo. La constitución de la persona es un proceso, como también lo es el nacimiento, pero dado a otra escala. El idioma español tiene una palabra que, en su uso más propio, se aplica específicamente al «término de la vida personal humana» pero no con propiedad al final de la vida individual zoológica (o humana pero en cuanto zoológica): es la palabra «fallecimiento» [la RAE define el fallecer como acabamiento de la vida, sin precisar a qué acepción de vida se refiere, pero por el uso se deduce que se trata de la acepción 10: «persona o ser humano»]. En español decimos que «ha fallecido tal persona», pero sería ridículo decir que «ha fallecido tal caballo»: diremos que ha muerto. Por tanto, la persona fallece, no muere: muere el individuo. Si bien postularemos (aunque esto exigiría un desarrollo pormenorizado) que el fallecimiento de la persona se produce única y exclusivamente como consecuencia de la muerte del individuo con quien está unido hipostáticamente. Este postulado tiene mucho de convención jurídica, pero en todo caso esta convención no es una «cantidad despreciable». Pues esa convención implica nada menos que el conjunto de las restantes personas está considerando como persona al individuo viviente que aún no ha muerto, del mismo modo que fue un conjunto de personas aquel que consideró persona al individuo recién nacido, todavía sin el «uso de la razón», y gracias al cual su personalización puede considerarse como un proceso abierto. Podría, sin duda, sostenerse la posibilidad de hablar de un fallecimiento de la persona anterior a la muerte de su individualidad, de la misma manera por la que la persona se constituye después del nacimiento del individuo. Esto obligaría a retirar la condición de persona a un individuo que por enfermedad, accidente o decrepitud congénita o senil está —como se dice en lenguaje psiquiátrico— *despersonalizado*. Sin embargo, y aunque jurídicamente el individuo despersonalizado no es considerado como persona de pleno derecho, en la mayoría de los Estados (por no decir en la totalidad) ha parecido prudente subordinar el fallecimiento a la muerte, dada la posibilidad, por remota que ella sea, en muchos casos, de que el individuo despersonalizado se recobre en algún momento, aunque no sea más que para testar, como cuando se recobra diariamente después del sueño. Los desfallecimientos de la personalidad que tienen lugar anteriormente a la muerte del individuo no deberían ser pues confundidos con un fallecimiento. Y en todo caso, no hay que olvidar que la despersonalización que en nuestra sociedad de masas, amenaza cada vez con más fuerza a los enfermos terminales y ancianos, es un efecto de esa sociedad antes que un efecto meramente «biológico». En la sociedad helenística, sin perjuicio de todos sus horrores, podía sin embargo decir Epicuro:

«No es el joven a quien se debe considerar feliz y envidiable, sino el anciano que ha vivido una bella vida... El anciano ancló en la vejez como en seguro puerto y los bienes que ha esperado antes ansiosa y dudosamente, los posee ahora ceñidos en firme y agradecido recuerdo» (*Sentencias Vaticanas*, 17).

Si la *muerte* del individuo no es una aniquilación—sino una transformación—tampoco el *fallecimiento* de una persona es una «aniquilación», aunque en cierto modo cabría pensar que el fallecimiento de la persona se aproxima más a la aniquilación de lo que se aproxima la muerte del individuo, en la medida en que no hay un «cadáver personal», es decir, que no quedan «restos personales» a la manera como quedan los «restos mortales» del individuo orgánico, después de su muerte (sin embargo, es interesante advertir que permanecen los llamados «objetos personales» que en la guerra, por ejemplo, se recogen cuidadosamente y se entregan a la familia). Pero esto es sólo un aspecto de la cuestión. El otro aspecto es que—cuando nos fijamos en la variación relativa implicada en la transformación mortal del individuo y en el consecutivo fallecimiento de la persona— hay que reconocer que precisamente porque no quedan tras el fallecimiento «restos personales», en el sentido intrínseco, es por lo que la persona, en cierto modo, no ha muerto, sino que sigue «viviendo» en los demás (no en sus restos mortales) de un modo más parecido a como vivía antes de fallecer, a como el individuo subsiste después de muerto y existía antes de morir. Porque siendo la personalidad una estructura que se recorta en un espacio interindividual, en el que tienen lugar las influencias mutuas de con-formación personal, habría que decir que una persona, después de fallecida, puede seguir ganando, como el Cid, batallas (o acaso perdiéndolas). Es decir, puede seguir conformando, influyendo o moldeando a las demás personas y, por tanto, puede seguir actuando, es decir «viviendo» una vida personal y no meramente espectral. En algunos casos incluso el fallecimiento constituye el principio de una más amplia vida personal y de esto podrían citarse muchos casos, desde Pericles hasta Jesús, desde el Cid hasta Mozart, desde Mendel a Cezanne. Aquí cobraría un sentido peculiar la sentencia de Séneca, que antes hemos citado en otro contexto: *dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est*. Podríamos comparar este proceso con el que tiene lugar en un estanque en cuyo centro existe un foco de ondulaciones que se transmiten en círculos concéntricos cada vez más amplios; el círculo focal es la persona individual viviente y las ondas son las otras personas con-formadas por la primera: el proceso de transformación de las ondulaciones puede continuar aun cuando el foco central se haya detenido, cuando el individuo ha muerto. De todas formas, parece evidente que salvo en casos excepcionales (los casos de los llamados héroes culturales), el fallecimiento de la persona lleva aparejada la extinción progresiva de su influencia en los demás, aunque nunca su aniquilación, por infinitesimales que sean sus efectos.

La legítima exigencia de quienes en su «testamento vital» reclaman una «muerte digna» cobra pleno significado en este contexto y fuera de él más bien nos parece retórica o metafísica. «Muerte digna» puede significar para un legionario romano morir de frente y no de espaldas al enemigo—*Pulchrum est pro Patria mori*—, «muerte digna» es para un samurai hacerse el *harakiri* si las condiciones lo exigen; anólo-

gamente para un oficial prusiano, ser fusilado. La apelación al testamento vital es una mera petición de principio; pues lo que se discute es si la eutanasia es admisible o reprobable independientemente de la opinión del interesado en el momento de su testamento vital (tampoco porque alguien, en un testamento, haya dispuesto el asesinato de un tercero, hay que cumplirlo). No decimos que cada cual no pueda disponer de sí mismo suicidándose: puede disponer, a veces, de hecho; pero la pregunta es si puede disponer de derecho, ética o moralmente. Quien firma un «testamento vital» reclama el derecho a una muerte digna cuando se encuentra en estado de reclamar, es decir, cuando como persona es capaz de prolepsis que anticipan el tiempo posterior a su muerte, es decir, cuando la persona, antes de su fallecimiento, puede prever la muerte de su individualidad y sabe que, sin embargo, la sobrevive de algún modo. Pero, ¿qué puede importarle a él cuando está reducido a la condición de individuo en coma terminal la «muerte digna»? Nada salvo lo que le importe como persona que no quiere «morir como un perro». Le importa como persona que «teatralmente» se representa a sí mismo, al redactar su testamento, como un individuo que está siendo contemplado por otras personas. «No querer morir como un perro» es tanto como querer ser reconocido al morir como persona por las personas de su entorno, es tanto como reclamar una ceremonia funeral en la cual su retrato, o sus obras, sacudan, aunque sean por unos instantes, las aguas estancadas de las otras personas y dibujen en ellas algunas ondulaciones más o menos recurrentes. ¿Qué otra cosa puede significar el derecho a una muerte digna como un concepto contradistinto a la mera anestesia? Se ha llegado a la ramplona reducción subjetiva de la «dignidad de la muerte» que consiste en entenderla como un simple morir con anestesia y, si esto es así, es porque se parte ya de una degradación de toda la dignidad personal a la condición de enfermo terminal ocupante de una cama anónima en una sala general de un hospital cualquiera. Otra idea de una muerte digna nos la ofrece Epicuro cuando, en trance de muerte, escribe a Idomeneo la carta siguiente: «Hallándonos en el feliz y último día de mi vida, y aún ya muriendo, os escribimos así: es tanto el dolor que nos causan la estrangulia y la disentería que parece no puede ser mayor su vehemencia. No obstante, se compensa de algún modo con la recordación de nuestros inventos y raciocinios.»

Recíprocamente, y esto es quizá el fondo de la cuestión: solamente cuando las personas que sobreviven a la persona fallecida la honran, solamente entonces es cuando puede decirse objetivamente (y no metafísicamente) que esa persona ha fallecido con dignidad, o acaso ha recuperado la dignidad perdida. Pero el individuo muerto nada puede saber de estas dignidades o indignidades. El individuo existe, desde su muerte, en el mejor caso, en otro mundo (el mundo de los cadáveres, aunque estén congelados a 150º criogénicos bajo cero).

12. La persona en el «horizonte de la muerte».

La muerte del individuo implica el fallecimiento de la persona y recíprocamente. Esta circunstancia nos autoriza a hablar de la muerte como condición del

fallecimiento, incluso como una muerte personal, en el sentido de que ahora el proceso de la muerte puede comenzar a ser percibido *desde* la persona y la individualidad de la muerte alcanzará un significado peculiar. Que la muerte es personal y que por ella el individuo queda encerrado en su absoluta privacidad (y la muerte determina unos límites indeterminados que se aplican virtualmente a cualquiera de los puntos de la vida) es un secreto a voces, apenas disimulado por ciertas creencias y ceremoniales religiosos que parecen destinados a encubrir este carácter privado del proceso de la muerte del individuo personalizado. En este punto ha insistido abundantemente la literatura «existencial» y ella tiene el mérito de haber formulado enérgicamente —remontando el bloqueo de las creencias religiosas por un lado, pero también el de la percepción biológica positivista de la muerte por otro— la peculiaridad de la «muerte personal» y la tonalidad «sombria» (en el límite, angustiada) que le corresponde y que sólo artificiosas y frívolas llamadas a la alegría, a tetrafármacos de diversa inspiración, pretenden disimular (a la par que se disimula el cadáver con una cosmética chillona a la que tan aficionado es el *kitsch* yanqui). Todo esto puede tomarse como un hecho. Pero lo cierto es que es un hecho que requiere una comprensión racional. Martín Heidegger ofreció, en el primer cuarto de nuestro siglo, fórmulas que se han hecho famosas apelando fundamentalmente a la idea de la «posibilidad de la imposibilidad»; idea destinada a lograr la comprensión del hecho de la muerte («la muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*»). Nos parece, sin embargo, que estas fórmulas metafísicas se mantuvieron más bien en el proceso de reformular el hecho mismo de la muerte humana, y ello no era poco. Sin embargo, estas fórmulas podrían aplicarse también a la muerte de un individuo animal: también su muerte es «suya», individual. No reside en esa individualidad de la muerte la peculiaridad de la muerte personal, ni llegamos a la comprensión de la tonalidad «sombria» que a esa muerte personal puede corresponderle eventualmente, apelando a la Nada, porque, como ya hemos dicho, la muerte no es una aniquilación, y porque vincular la angustia con la nada, al modo de Kierkegaard, nos parece mera teología sin sentido («la angustia ante la muerte es angustia 'ante' el 'poder ser' más peculiar irreferente e irrebable», del §50 de *Ser y tiempo*).

Por nuestra parte, recurrimos a la idea de la persona que hemos esbozado para tratar de comprender tanto la naturaleza de esa peculiaridad de la muerte humana que nuestro siglo ha logrado dibujar como un hecho, como la tonalidad sombria que corresponde adecuadamente a esa peculiaridad.

La peculiaridad de la muerte personal podría ser deducida, en efecto, de la misma peculiaridad que la persona humana tiene en relación con el individuo zoológico. La vida proléptica de un primate, o de un homínida, o de un hombre en cuanto organismo animal, está circunscrita a un radio temporal tan limitado que puede medirse en horas, ni siquiera en días. No hay ninguna razón que autorice a atribuir a un primate un «plan» o un programa de acción que rebase el intervalo de tiempo que su cuerpo necesita invertir para alcanzar el objetivo apotético que se ofrece a sus intereses —lo que no quiere decir que su conducta no esté controlada por factores que actúan a un ritmo de intervalos temporales mucho más largos, pero

que están regulados por «relojes naturales» que gobiernan los movimientos «por encima de la voluntad» del sujeto. En este sentido, un primate no puede tener siquiera una idea objetiva que pueda aproximarse a la idea de la muerte personal. Por decirlo así, cuando el animal entra en la agonía, no estaría percibiendo algo muy distinto de lo que percibe al entrar en el sueño diario –al menos en el sueño de un día de fiebre o de hambre. Es al animal, y no al hombre, al que –si no nos equivocamos– podemos aplicar, por simple inversión, los versos que Calderón, en *La cena del rey Baltasar*, pretendió aplicar al hombre, a su «peculiaridad»:

«Que cuando duerme y despierta [el hombre]
cada día muere y nace.»

(es decir: que cuando nace y muere el animal es como cuando despierta y duerme). Únicamente podemos formarnos la idea de la muerte personal en el contexto de la sociedad de personas. No es que la «muerte de las otras personas» nos «recuerde» nuestra muerte, ni siquiera nos la sugiere. No podría sugerirnosla siquiera puesto que jamás la podemos *experimentar* («cuando yo existo no existe la muerte; cuando la muerte existe no existo yo» decían los epicúreos). La muerte de las otras personas es la que constituye por sí misma la idea de nuestra muerte personal, a la manera como las premisas constituyen la conclusión del silogismo: todo hombre es mortal, yo soy hombre, luego yo soy mortal. El individuo se reconstruye, por así decir, desde la persona: el individuo viviente deja de «morir y nacer cada día» y alcanza la posibilidad de tejer y concatenar las diferentes noches y días en una totalidad o «esfera» espacio temporal, limitada en el espacio por su piel y en el tiempo por una línea de horizonte temporal –a distancia indeterminada, pero que puede cortar por cualquier punto a la duración– que es su muerte. Aquí reside, a nuestro entender, la razón de la peculiaridad de la muerte personal, la razón por la cual para cada persona la muerte es «asunto suyo». Porque sólo para la persona la muerte puede dibujarse como un horizonte temporal y porque el sujeto en torno al cual se centra ese horizonte es un individuo animal tan concreto como cualquiera otra individualidad animal. Sólo que está envuelto por un horizonte personal.

¿Y por qué este horizonte mortal de la persona humana habría de ir acompañado de una tonalidad sombría? La tradición cristiana responderá alegando que la muerte es efecto de un pecado, expiación de una culpa; Kierkegaard pretendió entender esta culpa como la misma expectativa que a la criatura mortal le abre la muerte al ponerle en presencia de Dios, de un Dios cuya omnipotencia infinita reduce a la criatura a simple nada (*res nata*); Heidegger secularizará esta tradición, prescindiendo de ese Dios (no sólo explícita, sino también implícitamente, pese a los cristianos heideggerianos que siguen hablando de la esperanza) y dejando frente a frente al *Dasein* con la *Nada*. Pero, ¿qué tiene que ver la muerte con la Culpa, con Dios o con la Nada? Todo esto, ¿no es pura y simple metafísica? Y si lo es, ¿por qué el horizonte mortal de la persona humana habría de ser sombrío? La «tonalidad sombría», ¿no sería tan sólo característica de algunas culturas pero no de todas las culturas? Es decir, acaso no fuera una característica general an-

tropológica, «transcendental», por así decirlo, sino una característica meramente cultural, o, si se prefiere, folklórica.

Confesemos que este camino nos tienta por su positividad, al menos aparente. Sin embargo hay motivos no menos positivos que los que pudieran recogerse en el recinto de una cultura dada y que, aunque hayan tenido que darse en alguna o algunas culturas concretas, son *transcendentales* a las demás culturas, en la medida en que ellas proceden de las dadas o reproducen independientemente una misma estructura. Y si las raíces de esa tonalidad sombría de la muerte fueran efectivamente transcendentales a todas las culturas (a la manera como la pena de *infamia* que el tribunal de la Inquisición imponía a un condenado podría ser transcendental a todos sus herederos) tendríamos que interpretar aquellas culturas o situaciones culturales excepcionales en las que la muerte es brillante y no sombría como resultantes de motivos particulares que, en todo caso, habrá que construir a partir de la razón general. Abreviando señalaré las dos raíces principales que podrían dar cuenta de esta tonalidad sombría que suponemos corresponde, con carácter general, a la idea de la muerte:

(1) La primera raíz brotaría de la propia individualidad sobre la que se edifica la persona, en tanto esa individualidad es vista desde el horizonte personal. Cabría identificar esta raíz con el mismo *terminus ad quem* de la transformación mortal, es decir, con el cadáver. Si la idea de la muerte procede, según hemos admitido, de la experiencia de la muerte de otras personas, es evidente que el contenido más positivo de esa muerte (por mucho que los mitos de las ánimas circunvolantes o los mitos de la dormición lo disimulen) es el cadáver. Y el cadáver se descompone y, por lo general, huele. El proceso es análogo en los demás vertebrados —sólo que estos no forman, como hemos dicho, concepto de la muerte. El hombre, llegado a un cierto nivel de desarrollo social y cultural, tendrá que incorporar estos datos positivos a su concepto de la muerte. ¿Tendrá algo de extraño que este concepto incorpore por tanto las tonalidades siniestras que adornan al cadáver? No es la presencia de la Nada, sino la presencia del cadáver aquello que habría que tener en cuenta, en un primer lugar, para comprender la tendencia que la muerte tiene a adquirir una tonalidad sombría.

(2) La segunda raíz procedería, recíprocamente, de la misma dialéctica de la persona en tanto es ella lo que ahora es visto desde el individuo. La persona, tal como la hemos concebido, implica una sociedad de personas a las cuales se liga mediante «conmutadores lingüísticos» que son la clave de su libertad, de su versatilidad, de su recombinabilidad, de la emancipación de su conducta para tomar la forma de la praxis. Pero la praxis personal consiste constitutivamente en actuar según prolepsis (planes, programas) procedentes de anamnesis sociales, de operaciones con cosas y con otras personas, planes y programas que alcanzan un radio temporal creciente (diez años, un siglo, incluso un milenio) y, en todo caso, están sometidos a un ritmo de escala diferente a los ritmos circadianos de la vida individual. Las personas se constituyen pues a escala de estos planes y programas.

Pero esta escala es inconmensurable con la de los ritmos circadianos, muchas veces, de las vidas individuales, y así, llega la muerte del individuo, o de otros individuos de su entorno, cuando la persona está implicada en programas o en planes que no contemplan ni pueden contemplar la muerte del individuo. Es la contradicción conocida en el refrán clásico: *ars longa, vita brevis*. Esta contradicción o, si se prefiere, fracaso constitutivo, con todas sus ramificaciones, y no la presencia de la Nada, ¿no puede dar cuenta de la tonalidad sombría que, en general, va asociada a la idea de la muerte?

13. Insuficiencia del sistema de ideas analizadas hasta el momento.

En los párrafos anteriores hemos procurado determinar las líneas de un sistema mínimo de conceptos que fuera sin embargo capaz de reformular los problemas más graves que hoy se nos plantean a propósito de la *práctica* de la eutanasia, que podemos suponer, en general, relativamente bien definida en el plano operatorio-positivo. El sistema de conceptos recién esbozado, no porque lo consideremos mínimo, lo hemos de considerar también autosuficiente. El es sólo, a lo sumo, un sistema alternativo entre otros sistemas vigentes, y sólo podría abrirse camino en polémica con ellos. La función principal que atribuimos a este sistema mínimo de conceptos es la de manifestar no sólo que los problemas axiológicos que están implicados en la *práctica* de la eutanasia son internos a estas *prácticas* (y no prejuicios artificialmente sobreañadidos a ellas) sino también que el juicio axiológico (ético, moral, estético) no es exento, que no cabe hablar de una ética (o bioética) de la eutanasia, como si se tratase de un conjunto exento de cuestiones (perteneciente a una disciplina autónoma, llamada ética o bioética) puesto que el sistema mínimo nos lleva desde su mismo interior a la necesidad de tomar «decisiones ideológicas» de carácter filosófico, político, religioso, metafísico o teológico, y a comprometernos con ellas en la medida en que nuestro «juicio» sobre la eutanasia sea firme. En cualquier caso, y al margen de sus virtualidades propias, la principal función adicional que atribuimos a nuestro sistema mínimo propuesto es la de marcar un nivel o escala en el planteamiento de los problemas de la eutanasia que nos preserve de los tratamientos al uso, en tanto suelen ser o bien meramente pragmáticos (o retórico sentimentales) o bien «descaradamente» metafísicos o místicos. No pretendemos conseguir la extinción de un tratamiento pragmático o metafísico de la cuestión de la eutanasia, pero sí obligar a estos tratamientos a demostrar su capacidad de incorporación de los planteamientos dados a la escala de nuestro sistema mínimo.

14. Crítica a determinadas fundamentaciones de la eutanasia.

Conviene tener en cuenta, en efecto, que todo aquél que se enfrenta axiológicamente con una cuestión como la eutanasia, suele proceder según tres métodos que casi siempre se dan disociados: uno de estos métodos podía ser llamado *intuitivo* (por cuanto pretende poder juzgar axiológicamente de modo inmediato,

en razón de «la cosa misma») mientras que los dos restantes son *discursivos* (y aquí el juicio axiológico tendría que ser «razonado»). Ahora bien, en tanto que el discurso puede ser disociado, ya sea como un *regressus* hacia los «principios», ya sea como un *progressus* hacia las consecuencias, si tomamos como punto de referencia el juicio axiológico en cuestión (en nuestro caso, el juicio sobre la eutanasia) podemos hablar de un método principialista y de un método consecuencialista (en ética, en moral, en derecho, en estética).

Ateniéndonos a nuestro asunto, me permito comenzar advirtiendo que una gran cantidad de juicios sobre la eutanasia han de considerarse como movidos por una inspiración estrictamente intuitiva, porque las «justificaciones», «condenas» o razonamientos verbales por medio de los cuales se trata de apoyar el juicio, no son sino paráfrasis del mismo sentimiento inmediato de repugnancia o de adhesión al «instinto» de acortar los sufrimientos de un enfermo terminal. El médico que dice: «me resisto a administrar la eutanasia a un paciente, me repugna o me horroriza cooperar a la muerte de alguien», o incluso cuando apela a la objeción de conciencia, está acaso movido por una intuición elemental y clara que no necesita de mayores razonamientos. Lo malo es que, aunque el médico en cuestión no necesite de más razonamientos, estos comienzan a necesitarse cuando otros médicos dicen tener intuiciones no menos claras de signo contrario. Es cierto que el recurso a la libertad de conciencia de cada cual puede interpretarse como una entronización definitiva del método intuitivo; pero también podría interpretarse este recurso (dada la inseguridad que a terceros ha de producir el depender de la conciencia intuitiva de quienes tienen capacidad de decisión) como una fórmula de transacción meramente pragmática, una fórmula que más que inspirarse en una intuición positiva, se regula por el escepticismo ante los argumentos «racionales» en pro o en contra, o, si se prefiere, se inspira no ya en la evidencia de la incapacidad de la *cognitio* sino en la evidencia de la incapacidad de la *convictio*. En cualquier caso, el canal que más anchamente se abre al intuicionismo práctico es el canal de los sondeos de opinión, o los argumentos de autoridad y, sobre todo, las encuestas o los sufragios de un referéndum con dos alternativas, si o no. Pues lo que ahora estamos haciendo es algo muy parecido a una medición estadística de las «intuiciones» de cada cual (puesto que el método estadístico prescinde de razonamientos). Nos acogemos al dictamen de la conciencia intuitiva mayoritaria, y acaso sea esta la metodología más prudente. En cualquier caso, no constituye por sí misma la declaración del primado absoluto del intuicionismo. Aunque sólo nos lleguen los resultados globales, no cabe olvidar que estos resultados son el fruto, en gran medida, de razonamientos llevados a cabo por el encuestado, o de los razonamientos que se han enfrentado durante la fase de preparación del referéndum. Por ello, en lugar de concluir: «es irracional admitir como válida una calificación ética o moral de la eutanasia (o del aborto, o de la pena de muerte, &c.) fundada en la mayoría absoluta de sufragios» habría que decir: «cuando se ha producido esta mayoría absoluta de sufragios es muy probable que haya alguna razón objetiva, es decir, no es necesario que la mayoría haya procedido irracionalmente.» Con lo cual, en todo caso, nos vemos también impulsados a buscar razones. Pues en la intuición más oscura e irreflexiva de un ciudadano poco ilus-

trado cabe ver la cristalización de sutiles razonamientos que han podido ser contrastados entre los antepasados de su cultura: el simple usuario de un automóvil no sabe ni termodinámica ni electrotecnia —pero la sabían quienes inventaron el automóvil que hoy conduce «intuitivamente».

Lo que ocurre es que la investigación de estas razones se reduce muchas veces a buscar algún principio, regla o norma en cuya esfera se encuentre incluido el juicio de referencia. Sin duda, hay aquí un razonamiento, un silogismo. Quien condena a la eutanasia invocando el «Quinto mandamiento», *no matarás*, hace más o menos un silogismo de este tipo: «matar a un hombre es pecado (el quinto mandamiento no prohíbe matar al cordero pascual); la eutanasia es matar a un hombre; luego la eutanasia es pecado.» Pero este silogismo, aún en el supuesto de ser aceptada su menor, descansa en una premisa mayor que a su vez es «intuitiva» o a lo sumo es un postulado al que se le puede enfrentar otro del mismo rango: «matarás a un hombre cuando se den las circunstancias adecuadas» (y así Abraham estuvo dispuesto a degollar a su hijo Isaac por mandato divino). Asimismo, quienes invocan el principio «yo soy propietario de mi cuerpo y debo tener facultad por tanto para darme la muerte o pedir que me la den» invocan un principio muy oscuro y aún metafísico (si yo fuese propietario de mi cuerpo podría también, entre otras cosas, venderlo a otro, esclavizarlo); y sobre todo, ese principio se neutraliza con principios opuestos: «el Señor (el esclavista romano o Dios) es el propietario del cuerpo del siervo; por tanto concluirá que la eutanasia debe estar prohibida, salvo en los casos en los cuales la vida del siervo le resulte gravosa.» En general, el *principialismo* nos pone delante de actitudes rígidas, apriorísticas, y muchas veces absurdas precisamente por no tener en cuenta las consecuencias de las premisas: *Fiat justitia, pereat mundi*. Kant, según nos refiere Thomas de Quincey, llevó sus exigencias de veracidad incondicional hasta el extremo extravagante de afirmar que si alguien ve a una persona inocente que huye de un asesino y este último le interroga, su deber será contestar la verdad y señalar el escondite de la persona inocente, aunque tenga la certeza de que con ello será causa de un asesinato.

Parece más prudente razonar «mirando a las consecuencias». Pero ocurre que las consecuencias que pueden ser contempladas son muy diversas y no siempre concuerdan entre sí. Así, unos justificarán la eutanasia legal y sistemática no sólo para ahorrar sufrimientos al paciente, sino también para ahorrar gastos al peculio familiar o a la hacienda pública; en cambio, otros condenarán sin excepción cualquier operación eutanásica por las consecuencias imprevisibles que la autorización de un solo caso (que, según ciertos principios, podría ser justificado) podría reportar, por analogía, con otras situaciones capaces de llevar, por ejemplo, al genocidio sistemático.

Aceptada la necesidad de razonamiento en cuestiones morales y axiológicas en general, no podemos restringirnos a la metodología principialista o a la metodología consecuencialista. Sin duda, el concepto de estos tipos de metodologías describe bastante bien ciertas tendencias preferenciales de quienes se enfrentan con cuestiones como las de la eutanasia; estas tendencias son identificables una y otra vez, no sólo a escala psicológica, sino también a escala institucional. Cabría

afirmar que los políticos (y, sobre todo, los representantes del poder ejecutivo) suelen razonar más por consecuencias que por principios, y ello, por imperativo de su prudencia política, mientras que los jueces, representantes del poder judicial, razonarán más por principios que por consecuencias, sobre todo en aquellas Constituciones que obligan a atenerse estrictamente a los *principios* establecidos por la ley. Pero todo esto no justifica la disociación de ambas metodologías cuando tratamos de profundizar en la naturaleza de la cuestión. Los principios (suponemos) no tienen una evidencia axiomática, sino que se fundan, de algún modo, en sus consecuencias; a su vez, estas consecuencias sólo alcanzan su significado pleno cuando se manifiestan a la luz de los principios. Es el tejido «circular» de las proposiciones lo que constituye el verdadero contenido de un tratamiento racional. Y este tejido se forma a partir de hilos muy diversos capaces de entramarse y anudarse en un sistema más o menos coherente, pero nunca exento. Un *mínimum* de sistema es imprescindible para poder proceder a un análisis razonado de las cuestiones éticas y morales implicadas en la cuestión de la eutanasia.

15. *El thanatos de la eutanasia, ¿es muerte o es fallecimiento?*

La cuestión principal que, desde nuestro «sistema mínimo» tenemos que plantear y resolver podría formularse en estos términos de aspecto meramente gramatical: «el *thanatos* contenido en la palabra compuesta *eutanasia*, ¿debe ser traducido por muerte o por fallecimiento o por ambas cosas a la vez?»

Si traducimos por «muerte» —por tanto, si referimos la eutanasia al individuo— el concepto de eutanasia tiene muchas interpretaciones posibles, pero lo que resulta problemático es precisamente la calificación ética o moral cuando nos atenemos a su acepción operatoria estricta. Es la eutanasia como operación (ya sea de quien asiste a morir, ya sea con la cooperación del moriturus) aquello que constituye el problema ético, moral o jurídico. Pero si traducimos por «fallecimiento», parece que sólo cabe atribuir un significado claro a la eutanasia —y además un significado con calificación ética, moral o estética positiva— cuando ésta se toma en su acepción operatoria y con la obligada cooperación del moriturus. Probablemente, además, el «tranquilo fallecimiento» incluye una «muerte buena» (una eutanasia en sentido ahora no operatorio) pero en todo caso la recíproca no podría ser mantenida: la muerte de un perro o de un asesino, tras una inyección letal eufórica, no implica el «tranquilo fallecimiento de la persona». Acaso el ejemplo más ajustado de «tranquilo fallecimiento de la persona» nos lo proporciona Suetonio, al final de su vida de Augusto: «El día de su muerte preguntó varias veces si la noticia de su enfermedad había producido algún tumulto en el exterior. Y habiendo pedido un espejo, se hizo arreglar el cabello para disimular el enflaquecimiento de su rostro. Cuando entraron sus amigos, les dijo:

— ¿Os parece que he representado bien esta farsa de la vida?

Y añadió en griego la frase con que terminan las comedias:

— Si estáis contentos, aplaudid al actor.»

Suetonio añade: «su muerte [fallecimiento] fue tranquila [eutanásica] como siempre la había deseado.» Vemos así la muerte de Augusto como algo más que una muerte «natural», zoológica: vemos allí una representación teatral, el último acto (operación) personal de un actor que, quitándose la máscara (*prosopon* = persona) una vez terminada la comedia, ruega a los otros personajes que asistan a su fallecimiento, que le aplaudan, si es que juzgan que su personaje ha sido bien interpretado. La persona ha hecho pues, en resumen, más que morir. Se ha quitado operatoriamente la máscara en el momento oportuno, o bien ésta ha caído (*fallere*) como cae el telón. Ha «entregado» su persona. No cabe duda de que la muerte de Augusto es a la vez un fallecimiento eutanásico, una buena muerte de la persona, como, en escenarios muy distintos, cristianos, también podríamos encontrar ejemplos emic de «fallecimientos tranquilos» y operatorios de las personas que al morir «entregan su espíritu en paz y en gracia de Dios (*id est*, de las personas divinas) confortados por los sacramentos». Y no hace falta ir a buscar ejemplos cristianos más allá del siglo de Augusto. La propia muerte de Cristo, de quien los cristianos quieren ser imitación, tal como es interpretada por los teólogos, desde San Juan Crisóstomo hasta Santo Tomás de Aquino, puede ser interpretada, en nuestros términos, como un fallecimiento preparado y calculado, como si de una tragedia teatral se tratase, por el mismo Cristo en función de las demás personas cuya salvación se buscaba. Por ello, dice Santo Tomás (S.Th. 3,46,3,2), Cristo no quiso morir *ex morbo, nec in senectute*, sino de muerte violenta y en su juventud «para que no se juzgase que moría de enfermedad o forzado por la edad».

De acuerdo con estos ejemplos, la eutanasia personal no sólo se nos presenta como una eutanasia operatoria en su plano, sino también comportando la conformidad del moriturus. Además, en los ejemplos analizados, la eutanasia personal operatoria presenta emic una calificación moral y aún estética de signo claramente positivo (reanalizando el relato de Suetonio, podríamos encontrar en el comportamiento de Augusto una «eutanasia personal considerada como una de las bellas artes», para decirlo con la fórmula que Thomas de Quincey utilizó en su ensayo sobre el asesinato, y a su estilo). Esto no excluye que desde otras perspectivas, que pueden ir desde el calvinismo hasta el existencialismo, los tipos de eutanasia personal operatoria que hemos considerado y que implican sobre todo las operaciones del mismo moribundo, puedan recibir (tanto la teatral como la mística) una agria calificación moral negativa, como inspiradas por una frívola superficialidad o por una falsa conciencia.

¿Tiene algún significado la eutanasia personal operatoria cuando las operaciones se supongan ejecutadas por persona o personas distintas del fallecido? Podrían incluirse en este concepto operaciones destinadas a anticipar el fallecimiento de una persona de suerte que este fallecimiento pudiera constituir (en función de una tabla de valores dados) un fallecimiento glorioso o heroico, que, sin perjuicio del sufrimiento eventual del moriturus, dejase a salvo el honor de su persona, evitando una degradación que se diera como segura («vale más morir de pie que vivir de rodillas»). Probablemente así pueden interpretarse muchas de las intenciones de quienes justifican la eutanasia por el «derecho a una muerte digna», si es que la dig-

nidad corresponde a la persona y no al individuo. Pero quien maquina para anticipar el fallecimiento de otra persona, a fin de restarle fama o de degradar su memoria, o simplemente, de interrumpir su influencia —aun cuando utilice métodos de muerte eutanásica— no puede considerarse como administrador de una eutanasia personal, sino todo lo contrario. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la distinción entre una eutanasia que se administra en beneficio propio (y con daño para el moriturus) y una eutanasia administrada en beneficio del moriturus, es tan débil como pueda serlo la distinción entre eutanasia activa y pasiva. ¿Qué puede significar «en beneficio del moriturus» si a la vez no se sigue un beneficio propio en sentido moral? ¿Cómo puede infringirse un daño a otro sin recibirlo a la vez, por algún otro conducto, uno mismo? ¿No demostró Platón en su *Gorgias* y en otros lugares que quien comete la injusticia recibe mayor daño que quien la recibe?

Si queremos ahora dar sentido a los casos de «eutanasia personal no operativa», es decir, el caso del «fallecimiento bueno» —en cuyo concepto no queremos incluir más determinaciones— parece evidente que tendremos que pensar en algo así como un fallecimiento en el cual la persona deja buena memoria de sí en los demás, independientemente de los sentimientos subjetivos, placenteros o dolorosos, que haya experimentado el moribundo. Desde la perspectiva personal, es obvio que la bondad de la eutanasia personal no habría de medirse por relación a los sentimientos del fallecido («cuando yo existo la muerte no existe &c.»), sino por relación a los sentimientos de sus amigos, o de sus enemigos. Es evidente que el concepto de un buen fallecimiento, el concepto de una eutanasia personal, está en función no de los acontecimientos subjetivos que tengan lugar en los últimos momentos de la vida del individuo, sino en función de toda su biografía. Y aquí podría tomar inspiración la sentencia que nos dice que el sentido de la vida es la preparación para la muerte.

16. *El individuo no puede ser sujeto de la eutanasia.*

Hay que reconocer, en todo caso, que las cuestiones sobre la eutanasia que han saltado en los últimos tiempos al primer plano de la actualidad (entre otros motivos, sin duda, por la extensión de la seguridad social a los enfermos y ancianos que, fuera de todo ámbito familiar, deben llenar residencias y hospitales, permaneciendo en estado de aislamiento) se plantean casi exclusivamente en torno a la eutanasia del individuo (y en efecto, ese ocupante de camas «anónimas» de hospitales, es un individuo des-personalizado) y eutanasia significa en la práctica «anticipación de la muerte a un individuo enfermo irreversible incapaz y que sufre y hace sufrir a los demás». Que sea el *individuo* el centro en torno al cual giran hoy principalmente los problemas sobre la eutanasia, no quiere decir que estos problemas puedan ser formulados con abstracción de la Persona. Más bien las cosas ocurren como si se aceptase el supuesto (que implica, por sí mismo, un gran compromiso no sólo ideológico, sino también ético) según el cual el individuo candidato a la eutanasia está ya despersonalizado y que es esta situación la que auto-

riza a reducir los problemas al terreno de la vida individual. Un terreno en el que los problemas adquieren, por cierto, una gran semejanza, con los que se suscitan a propósito de los animales domésticos, o los que suministran materias primas a la industria de la alimentación.

Pero justamente lo que es problemático es considerar a la individualidad humana totalmente desprendida de su personalidad y este es el motivo por el cual la eutanasia, aún en su reducción técnico biológica individual, sigue pidiendo un planteamiento axiológico (ético, moral, jurídico, estético). Planteamientos cuyas premisas no son, como hemos repetido, exentas, sino que están entretrejidas profundamente con ideologías filosóficas, políticas o religiosas. Ni siquiera cabe dar por descontado que los planteamientos éticos, morales, &c. hubieran de ser convergentes o armónicamente complementarios. Esto ya se admite generalmente a propósito de los planteamientos económicos o estéticos, y aún jurídicos, por respecto de los planteamientos éticos y morales. Casi nadie estará dispuesto a aceptar la convergencia plena entre las normas jurídicas y las normas éticas o morales. Quienes en principio suponen ideológicamente que las normas jurídicas han de estar subordinadas a las normas éticas o morales suelen ser quienes con mayor vehemencia denuncian el *crimen* que estaría implícito en una disposición legal sobre la eutanasia o sobre el aborto. Por nuestra parte, llevamos el esquema de la no convergencia de principio más allá de las relaciones entre las normas jurídicas y las normas éticas o morales, es decir, lo llevamos incluso al terreno de las relaciones entre las normas éticas y las normas morales, lo que no excluye el reconocimiento de amplias zonas de intersección o de paralelismo entre la ética y la moral.

Con la voluntad de ser lo más breves posible, bosquejaremos algunos de los problemas que, en torno a la eutanasia individual, se plantean en el terreno de la ética, en cuanto contradistinta de la moral y del derecho.

17. Planteamiento del problema ético de la eutanasia.

Desde una perspectiva *ética* estricta, el problema de la eutanasia se nos plantea en función de los conceptos de firmeza y de generosidad, tal como han sido expuestos anteriormente. Pues la firmeza y la generosidad se mantienen precisamente en los puntos de conexión entre el individuo y la persona. Ahora bien:

Cuando suponemos dada una situación de «desconexión total e irreversible» del individuo y de la persona, y refiriéndonos únicamente a este individuo, parece evidente la imposibilidad de aplicar al caso ningún tipo de virtud ética, ni la firmeza, ni la generosidad. ¿Cómo podríamos ser generosos —a fin de cooperar a su firmeza, «según el dictamen de la razón»— con el individuo que está despersonalizado o degenerado por un coma profundo irreversible? En esta situación, no son tanto los valores éticos, cuanto los valores morales o jurídicos o estéticos o económicos aquellos que podrán entrar en acción. No se trata de que en este caso el dictamen *ético* pueda concluir: «es lícita en estos casos la eutanasia.» Más bien, según nuestros presupuestos, su dictamen sería de este otro tipo: «no tengo nada

que decir, el caso cae fuera de mi esfera», como cae fuera de la esfera económica la cuestión: «¿cuánto vale (económicamente) una galaxia espiral?»

Suele presuponerse que la ética o la moral han de tener que ofrecernos siempre normas claras y coherentes entre sí, sin «lagunas ni contradicciones». Pero este supuesto es gratuito. Concretamente, en el caso de un enfermo terminal irreversible lo más peligroso es pensar que cabe apelar a una norma terminante, sea del signo que sea. «No se le puede matar en ningún caso», sea porque lo dice el precepto, sea en virtud del principio de que «mientras hay vida hay esperanza», aunque el supuesto en que estamos es el de un enfermo desahuciado, sin esperanza; si la hubiera, estás cerca del asesinato. O bien: «hay que procurar una muerte dulce al enfermo que, aun cuando pueda seguir viviendo, no puede hacerlo con vida digna» (si es que la dignidad corresponde a la vida y no al acto de morir). Pero entonces habría que dar muerte dulce (sin ensañamiento) al asesino irreversible, al terrorista fanático cuya vida es indigna. Ahora bien, que no haya razones éticas (por parte del enfermo terminal) para mantenerle en la vida no significa que haya razones éticas para quitársela (el concepto de muerte digna es demasiado oscuro).

Pero, no sólo hay que plantear la cuestión mirando al enfermo terminal; también hay que mirar a quienes le rodean. ¿Habría que concluir en el mismo sentido que anteriormente cuando, en lugar de referirnos al individuo supuestamente despersonalizado nos refiriésemos a las personas que le rodean o que le asisten? ¿Cargaría de toda significación, en este supuesto, hablar de los efectos que en la firmeza y en la generosidad de las personas que rodean al moribundo pueda tener la administración de la eutanasia o el bloqueo de la misma? No sólo la experiencia de la muerte ajena ha sido invocada constantemente como fuente de sabiduría profunda, de autopurificación, sino que incluso se ha acudido a la experiencia de la muerte ajena sobre todo cuando el moribundo está enfermo e impedido: al menos así podrían interpretarse, acaso de un modo un tanto rebuscado, los consabidos versos de Lucrecio:

*Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
e terra magnum alterius spectare laborem*

es decir, también desde una perspectiva epicúrea cabría reivindicar la experiencia de la muerte ajena como una experiencia dulce y reconfortante para quien, desde la tierra firme de la vida, la contempla. Se ha sostenido, entre bromas y veras, aunque no sea sino como desarrollo de la tesis anterior, la aberración de que «la finalidad última del asesinato considerado como una de las bellas artes es precisamente la misma que Aristóteles asigna a la tragedia, o sea, purificar el corazón mediante la compasión y el terror». Pero el mismo Thomas de Quincey se apresuraba a excluir de su escenario toda representación de eutanasia, pues, puntualizaba que «el sujeto elegido (por el artista asesino) debe gozar de buena salud». Y añadía: «es absolutamente bárbaro asesinar a una persona enferma que, por lo general, no está en condiciones de soportarlo.» En cualquier caso, habría

que preguntar desde la perspectiva, no ya de la firmeza del enfermo sino desde la de los demás, por los motivos en virtud de los cuales se decide mantener en vida o quitársela al enfermo despersonalizado. Podría justificarse mantener en la vida al enfermo terminal irreversible no ya por motivos éticos, sino científicos (para «experimentar» biológica, psicológica o incluso sociológicamente); pero estos motivos se considerarán anti éticos, como se consideran anti éticas las vivisecciones. Podría ocurrir que la decisión en pro de la eutanasia tuviera motores económicos o bien estéticos: evitar el horror de la experiencia, no ya del sufrimiento del enfermo —suponemos que la medicina puede aliviar el dolor— sino de su aspecto, de su impacto en quienes le rodean. Acaso lo de la muerte digna tiene algún sentido, bueno o malo, pero no meramente retórico, cuando se aplica a los espectadores del enfermo (si prefieren huir del «espectáculo desagradable» y, del mismo modo que maquillan a los cadáveres, buscan también acortarse los momentos infelices).

Cuando el individuo no se encuentre en situación des-personalizada, el problema de la eutanasia puede plantearse formalmente en términos éticos. Por ejemplo, y desde nuestros supuestos, el deseo de morir, reiteradamente expresado por una persona que sufre depresión, o alguna enfermedad o lesión grave, no constituirá motivo ético suficiente para administrarle la eutanasia, pues nuestra generosidad tendría que dirigirse a restaurar su firmeza «según el dictamen de la razón». Es el mismo motivo por el cual, en situación de despersonalización irreversible, la administración de la eutanasia no puede atribuirse a la generosidad sino, a lo sumo, como hemos dicho, a la propia firmeza de quien la administra.

Hay otro contexto de una gran significación *ética* en el que la eutanasia puede ser considerada: es el contexto en el cual la eutanasia se nos presenta como una posible alternativa a la llamada tradicionalmente «pena de muerte». Estaríamos aquí ante una de las modulaciones de la idea de eutanasia en la que se nos presentaría en la forma de un ejercicio de la virtud de la generosidad por parte de las personas que envuelven al «responsable libre» de un crimen horrendo (remitimos a la Lectura primera, VI, 8).

18. La eutanasia desde un punto de vista moral.

Desde un punto de vista *moral* (desde el punto de vista de los *mores* o costumbres normadas de un grupo, una banda, una tribu, un gremio, &c.) los problemas de la eutanasia se plantean de otro modo. No son ahora las virtudes de la firmeza o de la generosidad, sino los principios de utilidad o peligrosidad que actúan en orden a la recurrencia del grupo. Estos principios muchas veces pueden ser convergentes o paralelos con los principios éticos, pero otras veces serán divergentes o estarán en conflicto con ellos. El infanticidio o el gerontocidio practicado en tantos pueblos «naturales» es una norma de su moral —«más allá del bien y del mal ético»— lo que no quiere decir que no entre en conflicto frontal con los valores éticos de las personas de otras culturas que tomen contacto con ellos.

Pero hay un caso de especial significación que podría ser analizado desde el punto de vista de la moral (en el sentido dicho, como moral de un grupo o gremio), en cuanto puede entrar en conflicto con la ética: es el caso de la eutanasia contemplada desde el punto de vista del «cuerpo médico». Es un hecho que la mayor parte de los colegios médicos de los más diversos países —siguiendo la inspiración del llamado juramento de Hipócrates («jamás daré a nadie medicamento mortal, por mucho que me lo soliciten»)— tiende a incluir la prohibición terminante de la eutanasia activa en los artículos de sus códigos deontológicos. La cuestión es si estos códigos deontológicos pueden ser llamados éticos en todas sus partes (se les suele llamar «bioéticos») o más bien hay que decir que ellos contienen una gran porción de normas morales en sentido estricto. Es decir, normas determinadas por la misma exigencia de recurrencia del grupo o colegio de los médicos en cuanto tales, de normas dictadas por la estructura del grupo, pero que están también más allá del bien y del mal... *ético*. Pues es obvio que si el oficio médico se dirige a transformar al individuo enfermo en individuo sano y a preservar al individuo sano de la enfermedad, y esto define la norma institucional de la profesión médica, caerá fuera de los objetivos de la profesión el cooperar a la transformación de un individuo vivo en un individuo muerto. Se comprende que la mayor parte de los médicos consideren una aberración el plantearse siquiera la posibilidad de una acción eutanásica con sus enfermos, y se comprende que ellos tiendan a conseguir mayores «triumfos de la medicina» haciendo lo posible por alargar la vida del paciente, incluso con ayudas de estas técnicas que suelen ser descritas por sus detractores como «encarnizamiento terapéutico», esperando que al menos servirá de dolorosa experiencia para casos ulteriores. Sólo que en cualquier caso, el juramento de Hipócrates no parece haya de ser considerado como la expresión de un código ético, sino más bien como la expresión de un código moral.

19. La eutanasia desde el punto de vista jurídico.

Desde la perspectiva de las normas jurídicas la cuestión de la eutanasia se plantea de modos muy diversos en función de la diversidad de los ordenamientos jurídicos. En España no existe legislación específica. El proyecto de ley del senador, del Partido Socialista, Cesáreo Rodríguez Aguilera, quedó en borrador, y se recurre a la legislación o a la doctrina jurídica relativa al homicidio, incluso al llamado homicidio piadoso, o bien a la inducción al suicidio o al auxilio de suicidio (artículo 143.4 del Código Penal de 1995, que atenua notablemente, en uno o dos grados, las penas en el supuesto de una «petición expresa seria e inequívoca» del enfermo grave). Tan sólo diremos, en un sentido muy general, que las normas jurídicas, aun cuando sean consideradas de rango ético inferior, son de hecho las que terminan imponiéndose en la sociedad de referencia. Ello se explica porque cuando un código sigue vigente, hay que pensar en que el grado de desacuerdo *moral* con él no ha sido tan grande como para obligar una reforma perentoria. O, lo que es lo mismo, habrá que pensar en que hay un «consenso moral»

que es capaz de neutralizar las más radicales protestas éticas de las minorías. Este mecanismo puede ilustrarse con lo ocurrido en España en los días de 1987 en los cuales se discutió la cuestión del aborto, así como en los años sucesivos. Quienes impugnaban esa ley, por tímida que ella fuese, solían hacerlo desde principios confesionales que les obligaban a llamar asesinos a los médicos que practicaban el aborto, así como a la madre que se prestaba a ello. Por la misma razón, los defensores de la ley debieran ser considerados como «inductores al homicidio», como colaboradores y cómplices de un asesinato en cadena. Sin embargo, lo cierto es que (salvo protestas verbales y retóricas) prácticamente ningún diputado de la derecha, una vez promulgada la ley, ha tratado a su colega de la izquierda como si fuese un inductor de asesinato, ni le ha llevado a juicio; ni tampoco a los médicos que, dentro de la legalidad vigente, siguen «asesinando» a embriones de menos de tres meses. Lo cual quiere decir que hay una suerte de «consenso moral» implícito entre la derecha y la izquierda a propósito de la ley del aborto por debajo de las discrepancias retóricas parlamentarias o periodísticas. *Mutatis mutandis* podemos prever qué ocurrirá con la cuestión de la eutanasia.

Lectura cuarta
La libertad

I. *El concepto de libertad en contextos mundanos y científicos.*

1. *Prestigio de la idea de libertad: el libre arbitrio considerado como la clave de la dignidad humana.*

En el lenguaje cotidiano de nuestros días la palabra *libertad* es una palabra llena de prestigio y aparece constantemente formando parte de frases reivindicativas, tanto en el terreno político como en el económico y social: «libertad de pensamiento», «libertad de imprenta», «libertad de asociación», «libertad de enseñanza», «libertad de mercado», o bien, «libertad de vestir», «libertad de elección» —de profesores, de amigos— por parte de los hijos frente a la eventual imposición de sus padres, o viceversa. Por ello también, correlativamente, la palabra *libertad* suscita recelo, en la medida en que toda reivindicación supone una negación, una «liberación» de un orden o estado de equilibrio vigente (un orden político, económico, familiar) que resiste a esa reivindicación, y no siempre por motivos infundados. Incluso podría afirmarse, a veces, que el *recelo hacia la liberación* o el *miedo a la libertad* puede afectar no ya a los encargados de custodiar el orden sino a los mismos hombres que quieren liberarse de ese orden (al menos cuando esa liberación comporte algo así como un *salto en el vacío*). Así habría ocurrido en general, según Erich Fromm, en la época moderna, a raíz de la disolución del orden feudal. Según Fromm la angustia o el *miedo a la libertad* puede llegar a conducir, paradójicamente, al deseo de tener un amo, al deseo de un orden rígido y autoritario, inspirado por la *dulzura de obedecer*, como habría ocurrido durante la época nazi.

En cualquier caso, la palabra «libertad», en abstracto, es uno de los grandes símbolos de nuestra época. Y si como símbolos de la época medieval podrían to-

marse los nombres de las tres virtudes teologales: *fe, esperanza y caridad*; como símbolos de la época moderna tendríamos que poner a los nombres de los tres ideales supremos consagrados por la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*.

Los significados personales, sociales o políticos de la palabra «libertad», ponen a la idea de libertad en el horizonte del *deber ser*. Pero hay que constatar también la aplicación del concepto a situaciones «impersonales»: libertad se refiere ahora a la característica de algún sistema (diríamos: un *ser*, más que un *deber ser*) en tanto está dotado de *espontaneidad* de acción; una espontaneidad en virtud de la cual parece ser inmune a trabas exteriores: libre se llama al pájaro que vuela fuera de la jaula, o bien a la rueda que gira sobre un eje sin traba (por cierto, a esta rueda se le llama también «loca»). Eminentemente se llama libre al individuo dotado, al parecer, de *libre arbitrio*, que algunos identifican con la facultad de elección, considerándolo como el atributo más relevante de la persona humana, como raíz de su responsabilidad y, por tanto, de su condición de sujeto moral o ético. Más adelante someteremos a una enérgica crítica este concepto de *libertad de elección* aplicado a la persona humana.

2. Libertad de y libertad para. *Inexistencia del libre arbitrio.*

En todos los usos señalados de la palabra libertad, y en otros muchos que fácilmente se pueden añadir, cabe advertir la presencia de dos acepciones, momentos o aspectos léxicos que, sin perjuicio de su estrecha asociación, pueden considerarse como distintos:

I. Una acepción *negativa*, según la cual libertad significa, ante todo, *negación de dependencia* respecto de algo, inmunidad respecto de alguna determinación. La libertad, según esta acepción negativa, era denominada por los clásicos *libertad de indiferencia*; y comprendía tanto los casos en los cuales la indiferencia va referida a algo pasivo (indiferencia para recibir algo, y entonces se oponía a la necesidad pasiva, la necesidad pasiva del metal de recibir o padecer calor cuando se le aplica una llama) como los casos en los cuales la indiferencia va referida a algo activo (indiferencia para hacer algo), y entonces la idea de «libertad de indiferencia» se opone a la necesidad coactiva, y se constituye mediante esta oposición, en el concepto de *libertad de coacción* o *libertad de espontaneidad*. Libertad vale ahora tanto como negación de determinación exterior, o de la imposición desde fuera a hacer algo que coarta la propia espontaneidad. Un individuo en estado de hipnosis, drogado, o con electrodos implantados en su cerebro, que le hacen capaz de recibir las señales de un mando a distancia que le impone determinados actos o formas de conducta (detenerse, torcer a la derecha, saltar...) no tendría, según esto, libertad de espontaneidad respecto de los actos que realiza sugeridos por el operador de los mandos. Otro tanto habrá que decir de los actos ejecutados como consecuencia de estímulos

infraumbrales (inconscientes) enviados, por ejemplo, desde la pantalla cinematográfica que sugieren al espectador, pongamos por caso, ir a comer palomitas de maíz durante el descanso.

II. Una acepción *positiva*, según la cual libertad significa, ante todo, la misma potencia o poder de *hacer algo por sí mismo*. Si no hay una capacidad de acción propia, o si no existen rutas determinadas que seguir, aunque no hubiese trabas externas, aunque hubiera libertad negativa, no podría hablarse de libertad positiva (éste es el sentido de aquella frase atribuida a Lenin —no entramos en detalles—: «¿Libertad para qué?»).

La libertad negativa, suele denominarse *libertad de*; a la libertad positiva, se la conoce también como *libertad para*.

La libertad positiva, sin embargo, es un concepto sumamente oscuro, puesto que no es fácil determinar qué es lo que pueda significar «capacidad para hacer algo por sí mismo». Algunos creen que significa, ni más ni menos, *creación*: «libertad de creación» (artística, científica, técnica, política). Pero la idea de creación es aún más oscura y metafísica que la idea de libertad. Quienes creen que «capacidad de hacer algo por sí mismo» significa *libertad de arbitrio* (libre arbitrio), *libertad de elección*, es decir, tanto libertad de hacer algo o de no hacerlo (*libertad de contradicción*, de ejercicio) como libertad para hacer una cosa u otra (*libertad de contrariedad*, de especificación), se acogen a una idea de libertad no menos oscura y metafísica; porque la *elección libre*, como trataremos de demostrar más tarde, es un concepto tan contradictorio como pueda serlo el concepto de «círculo cuadrado». En realidad la idea de «elección libre» encierra ya de por sí la idea de creación (teológicamente: implica la «premolición física»), así como la *creación* es una elección en su grado límite (una elección absoluta, que extrae la nueva forma, no de un repertorio de alternativas, sino del repertorio cero, de la nada). En cualquier caso, la idea de *libertad para* es indisociable (al menos cuanto a su valor ético o moral) de la *materia* de la misma, porque considerar equivalentes a todas las materias de la *libertad para* (valorando formalmente, y no materialmente, esta libertad) equivale a retrotraernos a la *libertad de*. Precisamente la gran probabilidad de que las materias de la *libertad para* no sean condignas del valor que atribuimos a la libertad explicaría que muchas veces se prefiera la *libertad de* (o su equivalente, la *libertad para indeterminada*) a una *libertad para determinada* a materias indignas, ridículas o desproporcionadas con relación a los esfuerzos que han sido acaso necesarios para realizarla (y ello aunque no sea más que porque ahora la *libertad de* equivaldría a una «liberación» de esa *libertad para determinada*). «Hay un pueblo (observaba Montesquieu, en el libro XI, 2, del *Espíritu de las leyes*, refiriéndose a los moscovitas de la época de Pedro el Grande) que por mucho tiempo ha creído que la libertad consistía en el uso de llevar la barba larga.» (Sin embargo lo que ocurre es que estos contenidos o materias aparentemente insignificantes de la *libertad para* tienen un valor simbólico capaz de desbordar aquellos contenidos o materias; un valor que implica, entre otras cosas, la con-

frontación de voluntades de poder con la liberación o *libertad de* respecto de quienes impiden, por los motivos que fuesen, el alcanzar esa materia aparentemente insignificante de la *libertad para*.)

Pero sería un error dar como equivalentes los conceptos de libertad positiva (capacidad de hacer algo por sí mismo) y de libertad de elección, puesto que hay muchas situaciones en las que, aunque parece, al menos, que hacemos algo en virtud de nuestra propia libertad de arbitrio, sin embargo, no tenemos capacidad de no hacerlo (es decir, no tenemos libertad de contradicción). Los escolásticos (Santo Tomás o Suárez) reconocieron esta posibilidad: decían que la voluntad humana quiere necesariamente, como su fin propio, el bien, incluso cuando el individuo decide ahorcarse. Precisamente por ello negaban que el hombre tuviese libertad en este orden, reservando la libertad a la elección de los medios conservando el fin propio (y necesario) de la voluntad. Para ellos no es lo mismo «actuar voluntariamente» que «actuar libremente», porque reconocían la realidad de acciones voluntarias pero no libres. Sin embargo, esta doctrina de los escolásticos ha sido puesta en duda muchas veces en nombre del mismo significado léxico positivo de la libertad, que se refiere a la capacidad de hacer algo por sí mismo, voluntariamente, independientemente de que haya o no elección: «soy libre cuando puedo hacer lo que quiero, aunque no pueda dejar de querer lo que hago.»

3. *Acepciones particulares (jurídicas, tecnológicas, científicas) del término libertad.*

Los usos del término *libertad*, a los cuales venimos refiriéndonos, como usos mundanos, cotidianos de la sociedad española actual o de otras análogas, son, como hemos visto, muy variados, desde un punto de vista léxico, tanto en la dimensión denotativa del término (usos políticos, económicos, &c.) como en su dimensión connotativa (acepciones negativas y positivas de libertad). Aparentemente los usos cotidianos de un término parecen informales, indefinidos, y aunque se utilicen según reglas muy precisas, que los lingüistas tratan de averiguar, éstas suelen ser desconocidas por quien las utiliza. «Si no me preguntáis qué es el tiempo lo sé; si me lo preguntáis no lo sé», decía San Agustín. Esto mismo podríamos decir de la libertad. Pero esto no autoriza a concluir que las acepciones léxicas que hemos señalado sólo subsisten en esa atmósfera informal.

Hay que reseñar también *usos formalizados* —y formalizados incluso por algunas disciplinas tecnológicas, jurídicas o científicas— que, sin embargo, se mantienen plenamente dentro de las acepciones léxicas que hemos citado, constituyendo una delimitación precisa, dentro de un contexto denotativo más concreto (categorial) del concepto general. De este modo, podemos considerar como casos particulares del mismo concepto léxico a numerosos conceptos científicos y técnicos de libertad, los cuales, cuando los miramos desde una perspectiva filosófica, han de seguir considerándose como conceptos «mundanos». Se diría que, en estos casos, la palabra «libertad» pierde sus referencias axiológicas, más o menos

indefinidas, pero gana en precisión conceptual; a veces incluso puede seguir manteniendo su sentido axiológico.

Esto ocurre, ante todo, en las *definiciones mercantiles* o jurídicas de los códigos mercantiles, penales o civiles (como pueda ser el caso de la definición de «libertad provisional» de nuestro Código penal, o el de la definición de «libertad de residencia», en el ámbito del territorio nacional, del Código civil).

Algo parecido podríamos decir de las *definiciones físicas*. La *caída libre* de los cuerpos es un concepto riguroso de la Mecánica y designa un concepto ideal, puesto que han de suprimirse los factores reales (por ejemplo resistencia del aire) que de hecho intervienen en el proceso de caída de un cuerpo que se supone únicamente sometido a la fuerza de la gravedad. «El espíritu es libre como la piedra es grave» —decía Hegel— y, sin embargo, se habla de un cuerpo en caída libre. Ciertamente que este cuerpo es libre según la acepción, sobre todo, negativa.

Sería difícil aplicar aquí la acepción positiva de libertad (el cuerpo que cae libremente lo hace obligado necesariamente por fuerzas exteriores a él). En «caída libre» la piedra tiene libertad negativa; pero no es nada fácil definir si cabe aplicarle el concepto de libertad de espontaneidad (o de coacción); tal aplicación implicaría admitir que los otros cuerpos, la gravedad por tanto, son efectivamente exteriores al cuerpo de referencia, como si fuera posible un cuerpo absoluto en el universo. Desde luego, el cuerpo que cae libremente no tiene libertad positiva de libre arbitrio, pero ¿acaso la tiene el incendiario fanático que empuña una antorcha? Consideraciones análogas habría que hacer a propósito del concepto de «grado de libertad» de los sistemas mecánicos: un *sólido libre*, en cuanto sistema holístico, tiene seis grados de libertad, tantos como coordenadas necesarias para fijarlo (puede trasladarse y rodar alrededor de los tres ejes); un aro que rueda en el suelo tiene tres grados de libertad, aunque se necesiten cinco coordenadas para fijarlo.

4. *La idea de libertad en cuanto se manifiesta como parte de los campos de ciencias positivas diferentes.*

No solamente la libertad, según muchas de sus acepciones léxicas, puede determinarse en el contexto de algunas categorías científicas o técnicas, dando lugar a usos particulares nuevos que habrá que añadir a los usos cotidianos. También hay que tener en cuenta el hecho importante de que la libertad puede ser, ella misma, no ya un concepto científico o técnico (utilizado para analizar procesos físicos o matemáticos), sino objeto *o parte del campo objetual de alguna ciencia humana* (jurídica, psicológica, histórico-filológica...). La libertad recibe, según esto, de algún modo, un tratamiento científico y, por cierto, según diversas categorizaciones científicas o paracientíficas. Citamos las más importantes:

a) Ante todo, las categorías propias de las *ciencias jurídicas, económicas o políticas*, ya citadas en el punto anterior, por cuanto estas categorías, a la vez que implican una redefinición especializada o técnica del concepto de libertad (por ejem-

plo el concepto de «economía libre de mercado»), comportan también un tratamiento de ciertas libertades mundanas materiales (como puedan ser la contratación o el despido libre de mano de obra). Otro tanto se diga de los conceptos de libertad propios de un ordenamiento jurídico, como pueda serlo el derecho justinianeo (*Pandectas, Digesto, Instituta...*) en tanto él supone un tratamiento de situaciones sociales que fueron reales en su tiempo: esclavos, libertos, ciudadanos libres e ingenuos, &c.

b) También, ciertos conceptos de la *psicología experimental*, orientados a delimitar conceptos operacionales de libertad (es decir, susceptibles de ser sometidos a medidas por medio de encuestas, de test, de «reactímetros», &c.), como puedan serlo los conceptos de «personalidades no libres» (o personalidades autoritarias) y «personalidades relativamente libres» (no autoritarias) en la línea del ya clásico libro de T. Adorno y colaboradores, *La personalidad autoritaria*. Estos métodos constituyen, sin duda, una penetración en el material de la llamada *libertad psicológica* y permiten vincular con este concepto otras muchas variables medibles, como la variable *propia estimación*, cuyos valores más bajos o nulos (el *autodesprecio*) se consideran ligados a deficiencias de control del ego y, por tanto, de la libertad. La psicología evolutiva también permite analizar las fases del desarrollo individual conducente a la llamada «maduración de la decisión libre». Skinner trata los problemas de la libertad desde categorías etológicas (psicológico-conductistas): la «lucha por ser libre» (por ejemplo: la huida o el ataque del animal a quien se pretende encerrar) no brota del amor a la libertad, sino de formas de conducta que han probado su eficacia para eliminar ciertas amenazas para el individuo y, consecuentemente, para la especie. La conducta operante se desarrolla por reforzadores positivos o negativos (aversivos):

«Él escapa y la evitación juega un papel mucho más importante en la lucha por la libertad cuando las condiciones que llamamos aversivas son producidas por otras personas... Un capitán de esclavos induce al esclavo a trabajar azotándole cuando se detiene en su labor; al reanudar el trabajo el esclavo se libra del azote e, indirectamente, refuerza la conducta del capitán, que volverá a usar el látigo, apenas el esclavo se detenga.» (B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y de la dignidad*, 1971).

c) Sobre todo, las *ciencias históricas y filológicas* que, por su propia definición, incluyan en su campo, entre otros objetos, a las más variadas situaciones sociales y políticas de los hombres que tienen relación con la libertad. La filología, en particular, constituye una metodología imprescindible, como única vía de acceso al conocimiento de las conexiones de los usos lingüísticos propios de nuestra sociedad, por ejemplo, de sus precedentes latinos (*libertas*) y sus parientes griegos (*eleutheria*) o indoeuropeos (la forma **leudh* que corresponde al actual alemán *Leute*); o las formas relacionadas en otras lenguas y sociedades, único camino para conocer el contexto en torno al cual pudo dibujarse o desplegarse un concepto mundano determinado de libertad (por ejemplo, alemán «Freiheit» e inglés «Freedom»), libertad; y alemán «Freund» e inglés «Friend», amigo; como si la libertad tuviese lugar dentro del círculo de los amigos).

II. La perspectiva filosófica.

1. *El análisis de las diversas determinaciones de la idea de libertad y la reconstrucción sistemática de las relaciones entre ellas es el objetivo principal de la «filosofía de la libertad».*

Los diversos conceptos o acepciones del término libertad que hemos considerado, así como otros muchos análogos que pudieran añadirse, constituyen una *constelación muy oscura*, una nebulosa, sin perjuicio de que en ella haya, de vez en cuando, puntos más o menos brillantes. La Idea de libertad, podría decirse, está repartida y como refractada en el conjunto de estos conceptos particulares, acepciones o determinaciones. También es verdad, suponemos, que sólo por la mediación de estas determinaciones y a través de la confrontación crítica de las mismas, puede intentarse una *reconstrucción sistemática*. Esta reconstrucción de una Idea de Libertad es la tarea de la filosofía: porque, tal como entendemos la filosofía en general, y la filosofía de la libertad en particular, no le asignaremos «fuentes propias», situadas en un terreno distinto de aquel en el que se dibujan o se conquistan los «conceptos particulares» de libertad.

La Idea de libertad sólo se manifiesta, porque sólo se desarrolla, también, abriéndose camino a través de los fenómenos, de los diferentes conceptos de libertad que, a su vez, están determinados en el curso de los procesos históricos, culturales y sociales. Por tanto, la Idea de libertad sólo puede analizarse a través de esas concreciones suyas por cuya mediación, además, seguirá determinándose en lo sucesivo. Sería absurdo pensar que la Idea de libertad que la filosofía pueda dibujar se manifieste en una revelación inaudita, es decir, no contenida en la *nebulosa* constituida de sus determinaciones. La Idea de libertad, si es que puede ser establecida, deberá extraerse de esa nebulosa; y no necesariamente como un «común denominador» a todas sus partes, o como una «integración armónica» de todas ellas, sino acaso como una reconstrucción de algunas partes a partir de otras, o de todas a partir de terceros componentes que puedan demostrarse que actúan en aquellas partes. Lo que implicaría, eventualmente, antes la «desintegración» o trituración que la «integración» de las partes de esa constelación de la libertad en la Idea de libertad.

2. *No hay por qué dejar intactas (sin crítica, como hechos irrevocables) todas las determinaciones o usos mundanos o académicos del término «libertad».*

Según esto, la primera forma de *hacerse presente* la idea de la libertad es la misma crítica a sus *determinaciones fenoménicas y conceptuales* o, dicho de otro modo, es la *crítica* de las determinaciones fenoménicas o conceptuales de la libertad el único punto de partida objetivo para una reflexión filosófica sobre la li-

bertad. Cuando, por los motivos que sean, aceptamos alguna de esas determinaciones, o incluso todas ellas, como suficientes para los propósitos del momento (por ejemplo, cuando utilizamos, en contextos bien delimitados, el concepto estadístico de «grados de libertad», o el concepto jurídico de «libertad de residencia») entonces el análisis filosófico de la libertad podrá ser considerado, con razón, superfluo. Hay un amplio margen para este proceder, y ello permite comprender la actitud de tantos positivistas o pragmáticos que, desconfiando de todo planteamiento filosófico en torno a la idea de libertad, predicán la conveniencia de atenerse al *ejercicio*, despliegue o consecución de las *libertades concretas*. Este proceder puede determinar, sin duda, un efectivo desarrollo del campo de la libertad; pero también, simultáneamente, un incremento de la misma «nebulosa de acepciones» asociada al término libertad. Un incremento que, a su vez, podría acarrear consecuencias no queridas, puesto que las determinaciones del término «libertad» que van agregándose las unas a las otras interferirán, produciendo confusiones imprevistas; además, no todas las determinaciones que vayan incorporándose a la «constelación» tienen por qué ser siempre coherentes entre sí.

El paso a la reflexión filosófica está determinado, por tanto, por la estructura misma del campo histórico, social, &c. de la libertad y por la crítica interna del mismo. Crítica significa discernimiento (criba); en realidad, clasificación valorativa (y, por tanto, descalificación de los contravalores). La crítica de los fenómenos y conceptos constitutivos del campo de la libertad la entendemos, ante todo, como una clasificación y como una confrontación de las relaciones entre sus diversas determinaciones. Puede, por tanto, considerarse esta crítica, sin perjuicio de su condición de «reflexión de segundo grado», como un proceso interno a los propios fenómenos tomados en su conjunto.

3. *Crítica (por de-limitación) de la utilización de los conceptos de libertad-de y de libertad-para como si fuesen conceptos en todo momento separables.*

Las determinaciones fenoménicas y conceptuales de la idea de libertad no son, en efecto, cuando se consideran por separado, siempre claras y acaso tan sólo lo son en apariencia. Por ejemplo, la distinción que hemos expuesto anteriormente entre *libertad negativa* y *libertad positiva* nos pone delante de dos conceptos (*libertad de* y *libertad para*) que algunas veces se interpretan como conceptos independientes: parece, en efecto, que cada uno de ellos dispone de un campo o esfera propia. Y así ocurre, acaso, en algunas acepciones, determinadas categorialmente, de la idea de libertad. Si nos aprovechamos de la posibilidad de aproximar la libertad a un proceso, la libertad-de habría que referirla a la relación de ese proceso (o movimiento) con su término *a quo*, mientras que la libertad-para tendría que ver con la relación del proceso con su término *ad quem*; dos contextos de la libertad (*a quo* y *ad quem*) con un amplio margen de independencia. Y, sin embargo, cuando nos referimos a la «libertad de la persona», que es el caso de esta Lectura, los dos «conceptos de libertad» que consideramos son sólo en rigor dos «momentos» de un mismo concepto

de libertad que se implican mutuamente, aunque de distinto modo. La libertad-para presupone, en general, la libertad-de, pero ésta no parece implicar una libertad-para concreta; y, sin embargo, sin una libertad-para difícilmente podría yo conocer que tengo libertad-de. Los dos conceptos parecen por tanto implicarse mutuamente, lejos de estar desconectados; sólo que los planos de estas implicaciones recíprocas (formalmente) pueden ser materialmente diferentes.

En el «plano del ser» es evidente que la libertad-para implica, como requisito previo, la libertad-de: no puede decirse de alguien que tiene libertad de expresión (libertad-para la expresión) si no tiene libertad-de (o respecto de) las trabas de la censura. Pero la implicación en este plano no es recíproca, porque alguien que no tenga trabas de censura para escribir puede sin embargo no tener nada especial que decir, o, dicho de otro modo, no tiene libertad-para expresarse («¿para qué quiere este la libertad de pensamiento?»).

Ahora bien, en el «plano del conocer» cabe afirmar que, hasta cierto punto al menos, el conocimiento de mi libertad-de, en concreto, sólo puede aparecer desde la evidencia de una libertad-para. Sólo cuando he logrado, o cuando estoy a punto de lograr hacer algo positivo, tendré la posibilidad de delimitar aquellas trabas de las que me he liberado o tengo que liberarme (una versión del «puedo, porque debo»). Sobre todo, por contra, sólo cuando proyecto una acción para la que me siento capaz, podré advertir con precisión las trabas que me impiden ejercitarla (no me doy cuenta de que tengo las manos atadas hasta que quiero utilizarlas). Más aún, es mi proyecto y su ejecución el que hace funcionar a las trabas que, antes del proyecto, podrían no haberse «disparado» o actualizado todavía. Quien nada desea hacer tampoco tendrá conciencia de las trabas que le impiden la ejecución de sus actos. Es frecuente escuchar a quien se propone llevar a cabo un proyecto o una empresa: «todo son trabas, dificultades.» Habría que decirle: son las trabas y las dificultades suscitadas por tu propia acción (por ejemplo, la envidia de otras personas). Desde este punto de vista cabría decir que la libertad-para se manifiesta en el proceso de vencer o dominar las trabas o dificultades que su ejercicio actualiza, es decir, en el proceso de remontar las reacciones que la propia acción determina. Cabría afirmar que, al menos en general, la libertad-de, aunque parece que ha de ser previa a la libertad-para, sin embargo solamente se delimita desde la libertad consecuente, la libertad-para, lo que tiene un cierto paralelismo con la relación que, en teoría de la ciencia, mantienen los llamados «contextos de descubrimiento» con los «contextos de justificación». Pues también aquí la libertad-para, aunque posterior a la libertad-de, es, sin embargo, la que determina «retrospectivamente» el verdadero ámbito de la libertad-de implicada.

«La libertad es un hecho, no una teoría», se ha dicho, pero gratuitamente. La llamada experiencia o conciencia de la libertad no puede ser considerada, como algunos pretenden, como un dato inmediato, axiomático, como un hecho. El *hecho del libre arbitrio*, en realidad, sólo puede aparecer dentro de una *teoría*, la que me pone delante de un «espacio de fases» en el que me contemplo a mí mismo como un punto que, en un momento dado, puede elegir entre trayectorias alternativas posibles. Tales posibilidades de elección son puramente *teóricas* (tomando aquí «teoría» en su

sentido hipotético, el que cobra cuando se le contrapone a «hecho») y, por eso, cabe siempre volver a suscitar la duda acerca de si ese *hecho* no será una simple ilusión o espejismo, dado en función de ese espacio, sobre todo teniendo en cuenta tantas *experiencias* alucinatorias de origen farmacológico (el LSD por ejemplo) o de cualquier otro tipo (en el punto 5 examinaremos críticamente esta teoría implicada en el «hecho» o «experiencia» de la libertad de elección). La apelación al testimonio de la conciencia psicológica no es nunca la apelación a un tribunal supremo.

Por lo demás, no sólo los *hechos inmediatos de la conciencia* deben ser considerados como fenómenos oscuros y confusos, cruzados por teorías o mitos, es decir, como «fenómenos ideológicos»; esta oscuridad y confusión se advierte también en *conceptuaciones técnicas* de la libertad tan lapidarias como pueda serlo la célebre definición de las *Institutiones* (I,5,4) del emperador Justiniano: *Libertas est naturalis facultas ejus quod cuique facere libet, nisi si quid ui aut iure prohibetur* (Libertad es la facultad natural de hacer cada uno lo que quiere, salvo que se lo impida la fuerza o el derecho). Pues, ¿qué es eso de la «facultad natural», qué es eso del «hacer lo que cada uno quiere»?

Se comprende sin dificultad, al menos en sus líneas generales, el alcance operatorio de esta definición de Justiniano en el tablero jurídico en el que se mueven los individuos de una sociedad determinada: si la ley no prohíbe estos actos, tenemos libertad para hacer lo que queramos; y si una fuerza física nos quita la libertad que las leyes nos conceden, podremos resistirla, contando con la ayuda del Estado. Con todo, esta yuxtaposición de «coacción física» y de «obligación moral» ya no es nada clara, pues ambas aluden a dos momentos negativos de la libertad jurídica, tal como allí se define; pero el contenido positivo de la libertad queda indeterminado en sí mismo. No es que Justiniano no lo considerara: creía *teóricamente* que la libertad era una creación divina y que la ley humana no hacía sino reconocer su existencia; esa «creación» es la que habría que mantener delimitada dentro del ámbito no prohibido por la ley o por la fuerza. Según la definición, alguien no será libre si quiere algo contra una ley justa o contra una fuerza física invencible. «Sólo se es libre —decía Cicerón— siendo esclavo de las leyes.» ¿Luego la libertad implica la esclavitud a las leyes? ¿A qué leyes, por tanto? ¿A unas leyes positivas que acaso elevan a la condición de *justa* a la esclavitud, o a unas leyes naturales que, por tanto, no son leyes sino por metáfora (como cuando se habla de la ley de la gravitación)? ¿Y acaso no habría más bien que exigir, para que pudiera darse una libertad omnímoda, la supresión de toda ley, normativa o natural; exigir, en resolución, el indeterminismo, el acausalismo? Y si hay alguna línea fronteriza entre el absoluto sometimiento a las leyes y la absoluta emancipación de ellas ¿cómo establecerla por medio de la propia idea de libertad?

Todas estas cuestiones, que, en realidad, son variaciones de una cuestión general, a saber, la cuestión de la *conexión entre las acepciones negativa y positiva de la libertad* (en toda su universalidad, y de las libertades en particular), son cuestiones que evidentemente no pueden ser analizadas ateniéndonos al recinto de cada determinación del concepto de libertad. Son cuestiones filosóficas. Porque las determinaciones particulares, del estilo de las que hemos considerado, mantienen oculta la unidad del concepto de libertad, si es que esta unidad incluye, como lo

parece, el nexo entre los aspectos negativos y los positivos de las diferentes libertades. El cuerpo que cae libremente tiene libertad negativa (remoción de obstáculos), pero ésta es sólo el reverso del anverso de un movimiento acelerado, que si es espontáneo, ya no lo es con la espontaneidad inercial, porque resulta de la influencia *exterior* de la gravedad. ¿Cómo se enlaza entonces la exterioridad con la espontaneidad, no ya sólo en la piedra que cae, sino en el delincuente de quien se dice que está impulsado en sus actos por «la gravedad» del medio social (o «campo gravitatorio») en el cual vive? Las relaciones entre el aspecto negativo y el aspecto positivo de la libertad no son, además, ni tienen por qué serlo, en general, simétricas, como hemos dicho: una libertad, en su aspecto positivo, implica que se dé una libertad en sentido negativo; pero una libertad, en sentido negativo, no siempre implica una libertad en sentido positivo. Además, la libertad, en sentido negativo, equivale a la negación de los obstáculos que se oponen o niegan la libertad en sentido positivo y, por ello, viene a ser la *negación de una negación*, lo que nos introduce en una problemática dialéctica que excede, ampliamente, el ámbito ordinario de los tratamientos categoriales o meramente técnicos del concepto de libertad.

En cualquier caso, habrá que tener en cuenta que la *libertad de*, según el contexto en el que se suponga definida, puede tener una significación muy rica, es decir, puede en realidad estar presuponiendo otras *libertades para* implícitas, conquistadas tras esfuerzos de siglos. «Libertad política es aquella tranquilidad de ánimo que dimana de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y, para tener esta libertad, es menester que el gobierno sea tal que ningún ciudadano tenga que temer a otro», dice Montesquieu en el libro XI, 6 de su obra capital. La libertad política que así se define es en realidad, al parecer, una libertad negativa: «no temer un ciudadano a otro», es decir, estar *libre de*, en la ciudad, «en el Estado», de las amenazas que serían propias del «estado de Naturaleza». Pero es obvio que esta *libertad de* presupone una ciudad, un Estado y un gobierno, y, por tanto, un desarrollo histórico en el que los hombres hayan ordenado y fijado objetivos o motores a su *libertad para*.

4. *La idea de libertad personal es transcendental a las diversas categorías en las cuales se manifiesta.*

Y no solamente el análisis de las conexiones entre los diversos componentes o acepciones de las determinaciones de la libertad suscitan cuestiones filosóficas, sino también el análisis de las *relaciones entre estas diversas determinaciones* (políticas, económicas, físicas, psicológicas...); la cuestión del nexo que debe establecerse entre las libertades excede evidentemente el ámbito de los tratamientos particulares. Si el análisis del concepto de «caída libre» corresponde a la Física, y el concepto de «mercado libre» corresponde a la Economía política, *la confrontación profunda entre ambos conceptos requiere una perspectiva filosófica* «de segundo grado», de la cual podrá eventualmente resultar, como conclusión, que no cabe mantener la idea de libertad como una idea común, unívoca,

a sus diversas determinaciones. Acaso porque fuera preciso considerar a la idea de libertad como una idea cuyas determinaciones la hacen variar dialécticamente como tal idea hasta un límite en el cual ella se desvanece; a la manera como en geometría plana se desvanece la figura de la circunferencia cuando el radio va creciendo y alcanza un límite infinito.

Podríamos expresar lo anterior diciendo que las cuestiones que suscita la idea de libertad, considerando la amplitud de sus determinaciones, son cuestiones transcendentales: su tratamiento requiere la consideración de la conexión del sujeto operatorio, no ya con alguna región determinada (categorial), sobre la cual se ejercen sus operaciones, sino sobre los componentes más genéricos de su operatividad y, por tanto, sobre la universalidad de los diversos campos de operaciones.

5. Crítica a la concepción de la libertad como «libre arbitrio en la elección».

Nos hemos referido anteriormente a la acepción más común (más «consensuada») del término libertad, a la «libertad de elección». Pero este común consenso sobre el significado del término «libertad» no preserva al concepto de «libertad de elección», o «libre arbitrio», de la crítica filosófica.

El concepto de libertad como «libre albedrío» nos lleva, desde luego, a considerar situaciones en las que tiene lugar una elección de alternativas. Esto explicará que, en las democracias parlamentarias, el ejercicio del voto (mediante el cual cada ciudadano «elige» un candidato o una lista «cerrada y bloqueada» entre otras varias alternativas perfectamente establecidas de antemano) refuerce en cada «elector» (nombre con el que se conoce precisamente al ciudadano en esas circunstancias) la idea de que la libertad está centrada en torno a la «libertad de elección». El sistema democrático, al proponer una lista preestablecida de candidatos elegibles, desempeña la función que en el «estadio teológico» desempeñaba la «ciencia divina», en tanto ésta debía tener ya preestablecidas todas las alternativas elegibles y, entre ellas, aquella que el sujeto dotado de libre arbitrio, decidiese «elegir». Se comprende que la importancia atribuida, dentro de la idea de libertad, al concepto de «libertad de elección» haya de disminuir en la misma medida en que disminuye la nitidez de las supuestas alternativas preestablecidas (¿cómo puedo afirmar que elijo una «trayectoria» que no esté trazada previamente a mi propio recorrido?).

En ningún caso la elección libre puede significar, en una filosofía materialista, elección acausal, es decir elección sin causas que nos determinen más hacia un lado que hacia otro. A las alternativas elegibles, no sólo al sujeto que elige, hay que asignar, por tanto, algún papel causal. Si no hubiese mayor determinación hacia un lado que hacia otro, que es la situación del asno de Buridán (un asno, o un perro, que tiene exactamente la misma hambre y la misma sed, y hay que suponer también que sólo se mueve por los estímulos de hambre y sed, es decir, que no está influido por alguna rutina o norma que le inclinase, por ejemplo, a «comenzar por el agua»; en todo caso, si esta rutina estuviese actuando, habría que adscribirla al agua, en cuanto «envuelta» por esa norma o rutina; el asno, o el perro, no podrá,

en consecuencia *decidirse* o *elegir* entre el cubo de cebada y el cubo de agua puestos a su alcance, muriendo por tanto de hambre y de sed), no habría elección. Ni siquiera cuando lo que «elijo» son medios equifinales, es decir, medios distintos que conducen al mismo fin deseado. Pero entonces –se dirá– ¿por qué llamar «elección» a una decisión que suponemos ha de estar causalmente determinada? Respuesta: porque la determinación se forma, al menos parcialmente, por el mismo influjo del camino no elegido. Sólo cuando me encuentro ante una encrucijada (AvBvC) si elijo libremente B, no es porque no haya ningún tipo de causalidad de B al elegirlo, sino porque en esta causalidad hay que incluir el influjo negativo de A y C como alternativas virtuales que tendría que escoger si no tuviese capacidad o poder de escoger B y resistir o evitar A y C. La elección de B me libera de A y C. Tengo libertad-de, negativa respecto de A y C, cuando puedo determinarme por B. Libertad es aquí y, en general, poder, potencia, capacidad, facultad. En unos casos será capacidad física para resistir un agresor; otras veces será capacidad psicológica para resistir las presiones u ofertas de terceros («fuerza de carácter»), y a veces será capacidad económica o adquisitiva de medios de consumo o de producción. En la mayor parte de las ocasiones, cuando los ciudadanos de un país piden libertad, lo que piden es libertad negativa respecto de trabas u obstáculos legales o políticos, y simultáneamente, como reverso de un anverso, suponen estar (o poder estar) en disposición económica para adquirir bienes en su propio país o en países extranjeros. La palabra «libertad» que pronunciaban los miles de ciudadanos de la antigua Alemania-Este cuando en 1990 atravesaban el muro de Berlín, podría haberse sustituido por la palabra *Volkswagen*. «La libertad es el *Volkswagen*» es un lema que podría sonar, a quienes en aquellos días escuchaban la Novena Sinfonía convertida en himno europeo, como un lema excesivamente grosero y reduccionista. Esto sería debido a que no se advertían los significados ideológicos, y aún metafísicos, encarnados en aquella época y lugar, en el *Volkswagen*.

¿Y por qué llamar libertad a esta capacidad o poder para determinarnos por una opción B entre otras A y C? Tan solo por que la opción B la consideremos en la perspectiva de los intereses o proyectos globales de la persona que elige, no porque la opción B satisfaga un capricho momentáneo, desligado de sus actos ulteriores. Quien tiene capacidad o poder para satisfacer sus deseos caprichosos momentáneos, que aparecen aleatoriamente desligados de un «proyecto global», tampoco puede considerarse libre: se le considerará «esclavo de sus caprichos».

El concepto de elección libre (de libre arbitrio para elegir o tomar una decisión) no es, sin embargo, una mera ilusión, no es la «inversión» que la conciencia de un sujeto operatorio imprime al proceso determinista que le impulsa a inclinarse por una alternativa entre otras posibles; pues un tal determinismo tendrá lugar, a lo sumo, a una escala distinta de aquella en la que se configuran los actos de elección (para unos, esta escala les pondrá en presencia de estructuras dadas «en el interior» de los actos de elección, como puedan serlo los impulsos nerviosos impersonales que gobiernan el desencadenamiento de esos actos de decisión; para otros, la escala diferente les pondrá en presencia de la causalidad divina, que gobierna sus actos de voluntad a través de su «premoción física»). Entendido a

escala adecuada, el concepto de «elección» formula (o describe) la situación fenomenológica de la conducta de un sujeto (sobre todo, cuando se la analiza etic) que, tras haber recorrido una trayectoria lineal (dibujada en el espacio etic teórico desde el que la analizamos) llega a un punto de bifurcación o diversificación de esta trayectoria lineal y, después de oscilar, titubear, explorar las nuevas trayectorias alternativas que se le abren, se inclina por una de ellas. Lo que llamamos «elección» podría entenderse simplemente como un modo de describir este «intervalo» de oscilación, titubeo o exploración. En este sentido cabe admitir que la «elección no es ilusoria», puesto que al utilizar este término estamos describiendo un episodio que tiene efectivamente lugar en un proceso que hemos analizado aunque sea a través de coordenadas artificiosas.

Lo que es ilusoria es la «libertad» atribuida a una elección descrita en coordenadas semejantes. Dicho de otro modo: la libertad positiva no habrá que ponerla en la elección. Sabemos que una de las alternativas (junto con las disposiciones del sujeto) ha de «atraer», con más fuerza que las otras, al sujeto proléptico, a fin de evitar la situación del asno de Buridán; que este «mayor peso» se haga notar a través de un «razonamiento disyuntivo» (ante tres alternativas A, B, C, abiertas en una trayectoria global Q, si A y B son estimadas como inadecuadas, habrá que «escoger» C como «auténtica» prolongación o continuación de la trayectoria Q) no suprime su influjo determinista. De hecho algunos autores escolásticos atribuían al perro de caza la capacidad de «elegir» la alternativa correcta (por ejemplo, cuando iba persiguiendo a una liebre que hubiera rebasado el punto en el cual el camino se diversificaba en otros tres, A, B y C), en virtud de una suerte de razonamiento disyuntivo (el perro, tras olfatear los caminos A y B, sin encontrar rastro, se lanzaba, sin olerlo, por el camino C). Un proceso que podría explicarse en términos de la teoría de la *Gestalt*, subrayando la presencia de la forma dinámica «rastros a seguir» en la encrucijada, e interpretando a los caminos A y B como meros bloques «exteriores» de esa forma. De acuerdo con esta explicación, la elección por el perro, considerada emic, del camino C, no sería una elección libre, sino que estaría determinada por la forma o *Gestalt* (olfatoria) «rastros a seguir».

Ahora bien, que la libertad positiva no pueda ser atribuida a la elección no significa, como tantos piensan, que hayamos de considerar a la libertad como una mera ilusión. De lo que se trata es de intentar «poner la libertad» en otra parte. ¿Donde? Nuestra respuesta es ésta: en la persona, globalmente considerada (y no en algún acto puntual, o en «actos puntuales» arbitrarios suyos).

6. *La libertad personal implica la causalidad (por tanto, la responsabilidad) y excluye el arrepentimiento.*

Desde el materialismo filosófico la libertad no puede ser entendida al margen del determinismo causal; un determinismo que, por lo demás, requiere la finitud del círculo de concatenaciones causales dadas, desde luego, a una cierta escala morfológica.

La finitud implica, por tanto, desconexión, en algún punto, de la línea causal con otras líneas causales a fin de poder dar lugar a la constitución de un «circuito procesual», mejor o peor definido, como luego diremos. Pero la *Persona* es precisamente el «espacio» en el que únicamente pueden tener lugar esos circuitos procesales de causación proléptica. La libertad, como atributo de la persona, puede redefinirse como la potencia (poder o capacidad) para causar sus actos, dentro de esos circuitos procesuales. La concepción causal de la libertad ve a la libertad, por tanto, no como la posibilidad de realizar actos «sin causa» (arbitrarios, gratuitos) sino como posibilidad de atribuir a la persona misma la causalidad del acto libre, constituido en un «circuito procesual». Esta idea es la que se expresa, de un modo metafísico (por cuanto trata a la persona como si fuese sustancia ya constituida) en la fórmula: «la libertad es la facultad de hacer lo que se es» (según el *operari sequitur esse*), o en esta otra fórmula más moderna, pero subordinada a la misma sustantivación metafísica del *ser* que se postula como fundamento de la libertad: «Es libre quien puede cumplir el principio: sé quien eres.» Bastaría, para eludir la sustantificación o hipóstasis, dar la vuelta a estas fórmulas: «la libertad es la capacidad o potencia de hacer aquello que, por hacerlo (por tanto, juntamente con otros actos) me constituye como persona en el conjunto de la sociedad de personas.»

Son, por tanto, mis actos quienes pueden forjar mi libertad; son libres los actos que tejen «mi propia identidad personal». Esto significa que sólo podré considerar libres a aquellos actos míos de los cuales me considero causa (o me hago responsable); para lo cual será imprescindible que hayan sido proyectados (planeados, programados) como episodios de un proceso global, en una prolepsis cuyos componentes han de ser dados (por anamnesis) previamente. Desde este punto de vista no cabe hablar de libertad cuando desconozco las consecuencias de mi elección. Pero de aquí no se sigue la imposibilidad (teniendo en cuenta que sólo un ser omnisciente puede conocer tales consecuencias) de que alguna persona que no sea omnisciente pueda proceder libremente, como si, por no ser omnisciente, tuviera siempre que actuar «a ciegas». Esta consecuencia se basa en la ignorancia del postulado de desconexión causal, inherente a la idea dialéctica de causalidad. En cualquier caso, será preciso restringir notablemente los tipos de situaciones en las cuales una persona pueda considerarse libre. Acaso estas situaciones sólo pueden encontrarse en aquellos casos en los cuales las trayectorias de cada persona (siempre desplegadas en codeterminación con otras trayectorias abiertas en la sociedad de personas) puedan considerarse prefiguradas con seguridad, a una escala dada. Lo que ocurre, por ejemplo, en una sociedad política o en una ciudad «en marcha» en la cual las personas tienen fijadas de algún modo las órbitas que, de un modo genérico, han de recorrer cíclicamente. En situación semejante es posible decir, en principio, que una persona es responsable enteramente de sus actos.

Ahora bien, cuando el circuito de acciones de una persona (acciones en principio «contingentes» respecto de una entidad que aún no está constituida) pasa a ser constitutivo de tal persona, podrá también ese circuito de acciones comenzar a considerarse «necesario» para la persona misma. Esta conclusión nos permiti-

ría dar una interpretación precisa a la célebre fórmula estoica: «la libertad es la conciencia de la necesidad.» Esta fórmula, tomada en abstracto, es una simple paradoja, tradicionalmente interpretada en el contexto del «determinismo cósmico»: «todo está determinado y sólo cuando yo tengo conciencia de formar parte de un orden o destino universal (cósmico o teológico) puedo considerarme libre» (lo que sólo tendría sentido en este supuesto: «libre de los efectos aleatorios»). Pues esta interpretación tradicional no es otra cosa sino la negación de la libertad, considerándola como una apariencia: la libertad se hace aquí consistir en un epifenómeno, en una «conciencia invertida», a saber, la conciencia de que me siento libre precisamente cuando descubro el secreto de que mis actos están incardinados en un orden cósmico necesario. Si ser libre es ser «yo mismo» y yo soy una parte de la Naturaleza, sólo sintiéndome parte del «Todo» seré realmente lo que soy: *parere Deum libertas est.*

Pero esta interpretación cósmica, aunque contiene componentes certeros (particularmente el desplazamiento de la idea de libertad respecto del «punto de elección» al que suele ser referida) no contiene el nexo de la persona con sus actos individuales. Es una interpretación metafísica, por cuanto subordina mi libertad a la intervención del «cosmos en su totalidad». Una interpretación más positiva de la fórmula estoica se nos abre desde la concepción personal de la libertad: si la libertad la pusiera en mi elección caprichosa o aleatoria, sería porque *a priori* consideraba a mis actos libres como contingentes e insignificantes respecto de mi persona; yo mismo quitaría importancia a mis actos, y ellos no podrían ser llamados propiamente «míos»: la libertad personal sería un fenómeno superficial y externo. Sólo cuando me comprometo con mis actos y a mis actos los veo como eslabones necesarios en la concatenación del proceso del hacerse mi propia personalidad (cuando el *finis operis* de todos esos actos pueda ser identificado con el *finis operantis* global de la persona), entonces puedo ver a mis actos como libres, *dentro de la conciencia de mi propia necesidad.*

Muchas consecuencias podríamos derivar de esta concepción de la libertad, por ejemplo, la exclusión del *arrepentimiento* de la «tabla» de las virtudes éticas (una exclusión que ya fue propuesta por Espinosa). Mientras que la *culpa* corresponde a la persona, el *arrepentimiento* es un «sentimiento» psicológico que afecta al individuo, más que a la persona (sin perjuicio de la utilidad práctica que puede tener en una sociedad en cuyo ordenamiento jurídico figure como atenuante el arrepentimiento psicológico del delincuente). La *culpa* implica causalidad, aunque la causalidad no implique siempre culpa: la culpa, en su sentido filosófico, es la causalidad atribuida a la persona (en su sentido jurídico, la culpa, aunque no implica necesariamente dolo, envuelve además la connotación de causa «lesiva» a los derechos de otras personas establecidos por las normas legales —no hay culpa sin ley—, sea por acción sea por omisión, como en la llamada *culpa Aquila* del derecho romano). Por su implicación con la causalidad, la culpabilidad requiere también la desconexión de la persona causante del efecto (culposo o doloso) de otros contextos entretnejidos en el proceso causal. Si la acción causal de la persona se considerase como un mero aspecto del proceso causal en-

volvente (por ejemplo: la «sociedad de personas» de la que cada persona forma parte), no habría responsabilidad. Todos serían responsables del delito; por ello puede decirse que sólo hay *culpables* cuando también hay *inocentes*. Ahora bien: carece de sentido, desde luego, que un inocente se arrepienta; pero, ¿puede arrepentirse el culpable, es decir, el causante personal de la acción? No, porque al arrepentirse estaría expresando su voluntad de desligar su persona de la acción de la que, sin embargo, se considera causa. Por eso, el arrepentimiento no es virtud, porque quien se arrepiente de una acción es porque no la considera *suya*, es decir, efecto de su libertad personal (si no reconozco como mía una acción llevada a cabo por mi mediación, no tendría por qué arrepentirme de ella). Pero nadie podrá arrepentirse de una acción que haya sido incorporada a la trama de su propia personalidad. Esto no quiere decir que todo acto-efecto de mi libertad «merezca» volver a ser realizado. Puedo reprobado una acción, en cuanto mía (esto es, efecto de mi libertad), cuando puedo incorporar las consecuencias de esta reprobación al curso global de mi persona; pero entonces no podré arrepentirme del antecedente de unas consecuencias que considero como parte de mi propia libertad. En el caso límite en el que una acción mía, de la que me reconozco responsable, sea incompatible con mi persona, que, sin embargo, se identifica con ella (lo que se expresa en el sentimiento de la culpa), no es el acto reprobado lo que habría que eliminar mediante el arrepentimiento, sino mi propia persona mediante la muerte de su individualidad.

7. *La libertad personal no excluye el error, sino que más bien «cuenta con él», lo presupone.*

El arrepentimiento no constituye, según hemos dicho, un momento de la libertad; pero esto no significa que no sea posible, a las personas libres, reconocer sus errores aun cuando no se arrepientan de ellos. Por el contrario, es necesario que los reconozcan, porque si la inerrancia (la conducta sin error alguno) es imposible, sólo asumiendo los propios errores (por tanto, haciéndonos responsables de ellos, con todos los efectos penales que ello pudiera acarrear) será posible reconstruir el sentido de la propia conducta libre.

No arrepentirse de algo no significa, por tanto, no reconocer el propio error, siempre que el error reconocido lo sea en tanto que «momento de la libertad». ¿Cómo podría serlo si, por otra parte, suponemos que el error no puede ser, en general, querido o deseado?

La libertad implica el error no ya por la razón genérica de que la acción personal, en cuanto acción de un viviente (que se atiene siempre a la ley del «ensayo y error»), no puede ser asimilada a la acción de un autómata dotado de inerrancia, incapaz de error en la ejecución de sus programas, sino por la razón específica de que la acción personal tiene que proponerse sus planes y programas (los programas globales y los intermedios que conducen a aquéllos), y tales planes o programas no están dados de antemano. Por ello sólo pueden determinarse a par-

tir de planes, programas (o «papeles») ya establecidos por otras personas o contando con ellos.

Los errores de los cuales estamos hablando son por tanto errores *constitutivos* de los propios planes y programas de la vida personal, no ya errores de *ejecución* con los cuales, todos los vivientes, y aún los autómatas, «cuentan también». No sólo los hombres, también los animales rectifican sus errores de ejecución de programas (el galgo, antes citado en otro contexto, que sigue el rastro de una liebre, al llegar a un punto del sendero en que éste se diversifica en tres, A, B y C, tiene acaso que «cometer el error» de olfatear el sendero A y luego el B, por donde no pasó la liebre, para tomar el C). También los autómatas pueden «errar» y también se les puede dotar de dispositivos automáticos para rectificar su error dentro de un programa preestablecido que cuenta con errores aleatorios o deterministas (por acumulaciones seriadas).

Ni siquiera tiene sentido proyectar, en los términos de un autómata perfecto (inerrante), el ideal de conseguir la eliminación de errores personales en las profesiones de las personas que llevan a cabo programas de los cuales depende la vida, o la salud o la economía, de terceras personas (ideal de eliminar los errores de un piloto de avión o de un conductor de autobús; eliminación de los errores de un cirujano o de los errores del diseñador de un reactor nuclear). Se exige que los individuos tengan «profesionalidad», que sean «profesionales», es decir, que sean capaces de ejecutar sin errores los programas propuestos. Se trataría de eliminar los errores irreversibles, sobre todo aquéllos en los cuales «nos jugamos la vida» (ya sea la nuestra, ya sea la de los demás: es superficial distinguir estas dos situaciones). Son los errores que no pueden ser *rectificados*, por cuanto implican la desaparición irreversible de los individuos que los cometieron. Es evidente que ningún piloto de aviación cuyo «error humano» determina su muerte y la de los pasajeros puede «asumir su error» rectificándolo; tampoco puede, desde luego, «arrepentirse» de él. Ni siquiera puede ser considerado como un «necio» en el sentido de Cicerón (*cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis perseverare in errore*; cualquiera puede errar, sólo es propio del necio perseverar en el error). Los errores de los que hablamos se refieren sobre todo a errores en el contexto de programas (que tienen que ver con operaciones con cosas impersonales) más que a los errores en el contexto de planes (que tienen que ver con operaciones sobre otras personas): el «juego» entre planes de personas diferentes que se implican mutuamente plantea de otro modo la cuestión de los errores.

Los errores a los que nos referimos, en cuanto puedan figurar como momentos de la libertad, no son tanto errores de ejecución de programas o de rutinas profesionales, cuanto errores de constitución de los propios programas o de los programas de los demás hombres. No son, por así decirlo, los errores que se originan al «re-correr» una rutina o ruta, un camino preestablecido (porque, en realidad, como advierte Fray Luis de León, «... este nombre, *camino*, de más de lo que significa con propiedad, que es aquello por donde se va a algún lugar sin error...»), sino aquellos que aparecen en el proceso de prefiguración del camino mismo: *quod vitae sectabor iter?* No se trata del camino en sentido geográfico (espacial) sino

en sentido vital (temporal). Colón no erró el «camino hacia las Indias», pues efectivamente el suyo era el camino por el poniente; su error consistió en creer que había llegado al Paraíso.

Sólo después de haber recorrido «caminos vitales» con los cuales no nos identificamos es posible encontrar «el camino propio»; sólo después de *disparar* el cañón con un proyectil que traza una trayectoria desviada de nuestro ulterior propósito podemos medir el ángulo de desviación y *apuntar* al objetivo deseado.

La libertad, aunque no tiene por qué incluir el arrepentimiento de los caminos inicialmente recorridos, sí tiene que incluir el reconocimiento de que esos errores, que sólo pueden llamarse tales en función del camino final, fueron necesarios para fijar el propio camino. Pero no sólo en la constitución de los programas, sino también en la ejecución de los mismos cabe la libertad, precisamente cuando la ejecución puede volver a poner deliberadamente (por juego o por arte) en peligro la vida o el arte de las personas, en una suerte de «juegos de libertad». Nos referimos a las situaciones paradójicas de aquellos «juegos personales» que, aun presuponiendo programas minuciosamente preestablecidos parecen contar con el error de ejecución, sobre todo cuando con en este error el artista se juega, y no aleatoriamente (como en el juego de la llamada «ruleta rusa»), no sólo su arte sino también su vida: juegos que al parecer debieran ser reprobados desde el punto de vista ético. Es el caso del juego del piloto de avión en una prueba acrobática, es el juego de un trapecista sin red, o el un torero ante un toro «sin afeitar», o el de un pianista que interpreta (y no improvisa) una obra clásica sin partitura. Si la acrobacia aérea fuera ejecutada a través de un ordenador, admiraríamos la técnica, pero no el arte, y la acrobacia perdería su dramatismo, aunque el efecto fuera similar. Otro tanto ocurre con el trapecista con red: acaso ejecuta sus pasos mejor que el que no tiene asegurada su caída, pero el dramatismo ha desaparecido. ¿Cabe decir entonces que estamos deseando el error, incluso el error mortal, en nombre de la libertad, a fin de que el arte pueda manifestarse realmente como lo que es? No necesariamente. También podría decirse que estamos esperando comprobar cómo el artista logra evitar el error, confiando *generosamente* en que su arte sea tan perfecto (por ello hay que descartar los juegos aleatorios) que ni siquiera pueda decirse que ni él, ni la vida del artista, en su caso, han sido puestos en peligro. Pero, de todos modos, reconocemos que el error (la posibilidad de error) figura aquí como un componente esencial de ese juego, de ese arte. Quizá todo el mundo sabe también, desde luego, que ni el piloto que en sus acrobacias estrelló su avión, ni el torero que muera cornado en la arena, ni el trapecista que se destroce al caer en el suelo, pueden rectificar sus errores; pero tampoco pueden arrepentirse de ellos.

En cualquier caso, estas formas de arte (o de juego) no se justifican apelando a la distinción, muy superficial, entre «errores que ponen en peligro la vida del artista» y «errores que ponen en peligro además la vida de otras personas», presuponiendo que los primeros serían tolerables en nombre de la libertad, pero no los segundos. La generosidad impide desear la muerte del artista, aunque sea en nombre de su libertad.

8. *La libertad personal como poder enfrentado a otros poderes personales.*

Sólo cuando hemos concebido la libertad positiva como un «poder hacer» personal, y no como una elección arbitraria, tendrá sentido formar proyectos tales como el de «luchar por la libertad». La libertad es poder: la libertad negativa es equivalente al poder de resistencia ante el influjo de otros poderes. Es contradictorio el intento de concebir la libertad negativa como la capacidad de resistir «al Poder» (a todo poder, a cualquier tipo de poder) a fin de situarse fuera de la esfera de cualquier poder «desarraigando si fuera posible el poder del mundo»; porque un tal intento estaría contando ya con el poder de resistencia. La libertad (negativa) como poder se constituye en el enfrentamiento no con «el poder» en general, sino con determinados poderes específicos y concretos en particular. La libertad (negativa) aparece en la «confrontación de poderes». Y como los poderes personales son poderes normados, la libertad (negativa) sólo podrá constituirse en el proceso de confrontación de un poder normado con otros poderes también normados, o lo que es lo mismo, en la confrontación de unas normas con otras. Tiene poco sentido «pedir la libertad», reivindicarla o exigirla en abstracto (¡libertad!, ¡libertad!), salvo que se sobrentienda qué especie de libertad se reclama (libertad de prensa, libertad de asociación, libertad para los presos políticos). En general, las peticiones de libertad que unas personas hacen a otras personas se refieren a libertades-de, es decir, a la eliminación de las trabas o prohibiciones que impiden el desarrollo de una supuesta capacidad o libertad-para; la libertad-de exigida está siempre en función de esa libertad o poder para hacer algo, y se da por supuesto que una vez conseguida la libertad-de, la libertad-para, o potencia, se manifestará por sí misma (conseguida la libertad de asociación, las asociaciones se constituirán de inmediato). Un supuesto acaso excesivamente optimista cuando se toma en la universalidad de sus propios términos.

La libertad, como libertad positiva, en cuanto capacidad, facultad o potencia del hacer personal, tiene que apoyarse en el poder de otras personas. Por ello, la libertad positiva está también limitada por ellas. «Luchar por la libertad» no tiene un significado meramente abstracto e indeterminado, sino que implica siempre «luchar contra las personas que tienden a limitar mi poder».

Según esta concepción causal de la libertad una opción asumida sin ser deseada psicológicamente puede, sin embargo, ser asimilada posteriormente por mi personalidad. Asimismo los actos a cuya ejecución un sujeto (por ejemplo un artista, un científico, un político) se ve obligado en el proceso del cumplimiento de sus fines no tendrán por qué dejar de considerarse como momentos de su libertad, aunque los haya ejecutado sin capacidad de elección. Asimismo la concepción causal de la libertad obliga a restringir enérgicamente la aplicación del concepto de libertad al individuo psicológico, en cuanto tal, incluso en el supuesto de que psicológicamente el individuo tenga la evidencia, o la «conciencia subjetiva», de «estar eligiendo libremente». En todo caso, la concepción causal de la libertad desaconseja la aplicación del predicado «libre» a situaciones constituidas por actos aislados o «puntuales» de elección del sujeto, orientando en cambio la apli-

cación de este predicado a la «trayectoria global» de la persona. Del mismo modo que no puedo decir que las células del aparato visual de un organismo «ven» por separado —pues quien ve es el ojo, o más aún el cerebro o el organismo («el alma», decía Galeno, es la que ve, y no el ojo), en su conjunto— así tampoco tendría sentido decir que las acciones del sujeto, por separado, son libres, puesto que libre sería sólo el sujeto en cuanto persona globalmente considerada. Según esto, sólo de un modo retrospectivo —cuando la trayectoria de una persona ha llegado a su fin— cabría hablar de libertad. En el rigor más estricto, sólo de un modo retrospectivo cabría atribuir la libertad, o negársela, a una persona.

No todo *individuo* podría ser considerado libre, pues su «identidad personal» no es reducible a la facticidad de sus actos, cualquiera que éstos sean. La persona sólo es libre en la medida en que sus actos puedan ser interpretados como episodios integrables dentro de una trayectoria global dotada de sentido teleológico propio. Acaso las personalidades que puedan considerarse como dotadas de una libertad más profunda sean aquéllas que, paradójicamente, hayan vivido, con más intensidad, la ejecución de sus actos particulares como necesarios para el cumplimiento de su propio destino. Es sobre este «fondo personal», que incluye prolepsis y anamnesis, y no sobre un «fondo cósmico», donde, como hemos dicho, podemos conferir un significado pleno a la fórmula estoica: «la libertad es la conciencia de la necesidad.»

Así entendida, la libertad tiene muchas modulaciones, y no es un atributo unívoco. Por ejemplo, y a efectos de admitir la posibilidad de tener como libres a las personas que viven en una ciudad o un Estado, podría ser suficiente conferir a los ciudadanos una responsabilidad individual en lo que respecta a la ejecución de los programas públicos. En este contexto, una persona podría ser considerada libre cuando se suponga que los mecanismos deterministas, por los cuales responde, o deja de responder, a las normas presupuestas, actúan en el ámbito de su esfera individual, no porque en este ámbito no actúen causas deterministas sino porque éstas estarán actuando con independencia de las que, dentro de su rango, puedan actuar en los otros individuos de su contorno; de suerte que las actuaciones del individuo puedan ser, en su momento, incorporadas a una trayectoria personal que el sujeto de referencia pudiera cumplir con independencia —o libertad negativa— de otros individuos de su entorno.

III. Dos modelos de una Idea dialéctica de Libertad.

1. *La conexión entre el momento negativo y el momento positivo de la idea de libertad personal requiere la utilización de una idea materialista (no formalista) de causalidad.*

Entre las cuestiones transcendentales a la vida ética, moral y jurídica que suscita la consideración filosófica de la idea de libertad de la persona, acaso la prin-

cipal sea la cuestión de la *conexión dialéctica* entre los momentos atribuibles a la libertad negativa y los atribuibles a la libertad positiva, en tanto estos dos momentos se implican mutuamente de modo circular, según hemos expuesto anteriormente. En efecto, si hay una idea de la libertad, ésta ha de contener precisamente la *conexión dialéctica* entre esas dos dimensiones suyas: dimensiones que, según hemos dicho, encontramos encarnadas, de las maneras más diversas, en las determinaciones concretas de la libertad.

La *conexión* es dialéctica porque ella tiene que comprender, como componente de la idea de libertad personal, no solamente a su momento positivo, sino también a su momento negativo. Estos momentos o *fases dialécticas de la idea de libertad*, cuando se coordinan con las proposiciones a través de las cuales pueden ser representadas, podrían (por metonimia) llamarse *tesis* y *antítesis*; en cuyo caso, la relación entre ambas, tomaría la forma de una antinomia y la cuestión transcendental de la idea de libertad, en torno a la cual estamos moviéndonos, se nos manifestaría como la «cuestión de la antinomia de la libertad». Planteamiento peligroso si se toma como punto de partida, puesto que distorsiona la estructura dialéctica misma de la idea. Sin embargo, así es como Kant planteó la cuestión filosófica de la libertad en la «tercera antinomia» de su *Dialéctica Transcendental*, si bien concretó su planteamiento en un terreno muy restringido. Como veremos más tarde, la antinomia kantiana podrá considerarse tan sólo como un caso particular de una estructura dialéctica mucho más general, una estructura que los presupuestos idealistas e individualistas kantianos (su «idea de autonomía») impedirían percibir. Además, la *antinomia de la libertad* no la entendemos aquí a la manera de una dificultad interna que surge, una vez formulada la idea de libertad (por ejemplo en la tesis), como algo posterior a la idea, sino que la consideramos dialécticamente como constitutiva de la misma idea de libertad; una idea que abarcaría, por decirlo así, la tesis y la antítesis, o, de un modo más directo, el momento negativo y el momento positivo de la idea de libertad. En rigor, nuestro proyecto no consiste tanto en reducir, al modo kantiano, la problemática de la *conexión* entre el momento negativo y el positivo de la libertad a la problemática de la antinomia kantiana, sino, más bien, reducir la problemática transcendental de la tercera antinomia kantiana a la problemática de la *conexión dialéctica* entre el momento negativo y el momento positivo de la idea de libertad.

Los desarrollos dialécticos de la idea de libertad que vamos a presentar, han de considerarse como modulaciones de la propia idea de causalidad dialéctica (ver nuestro artículo «Causalidad» en *Terminología científico-social*). Y difícilmente podría pensarse otra cosa si presuponemos, como es nuestro caso, la concepción de la *libertad* como *causalidad* (lo que implica disolver la pretendida antinomia entre libertad y determinismo). Ahora bien, cuando hablamos de la *conexión* entre las ideas de libertad y de causalidad, no nos referiremos a la idea tradicional de causalidad (que consideramos metafísica, desde Aristóteles hasta Hume o Kant). La idea tradicional de causalidad es entendida como una relación diádica entre un efecto Y y una causa X; una relación que podría expresarse funcionalmente de este modo: $Y=f(X)$. Sobre este formato diádico se edifica el lla-

mado «principio de causalidad» que, en este contexto, expresará tan sólo una correlación entre términos previamente declarados correlativos (el principio «no hay efecto sin causa», entendido en un marco diádico, no tiene más alcance que el que tendría el principio: «no hay sobrino sin tío»). Además, la idea de causalidad, como relación diádica, suele ir acompañada de la interpretación de David Hume, una interpretación que caracterizamos por su *formalismo*. Hume pretendió que la relación causa/efecto puede establecerse «con evacuación de la materia, de los contenidos». Cualquiera que fuera esta materia bastaría que los términos cumplieren las condiciones establecidas en la «lógica de la causalidad» (sucesión temporal, regularidad, &c.) para establecer entre ellos una relación causal. La idea de causa formulada por Hume y adoptada por una inmensa mayoría de científicos es, sin embargo, profundamente oscurantista y confusionaria, por cuanto ella oscurece y confunde los modos de proceder de las ciencias con los de la magia. J. Frazer, por ejemplo, utilizando la idea de causa de Hume, pretendió presentar a la magia como «la ciencia de los primitivos»; pero esta pretensión tiene un fundamento muy débil, el fundamento de una semejanza expuesta en la forma de una metáfora. Entre la magia y la ciencia puede señalarse, sin duda, una semejanza importante, a saber: que ambas implican conductas tecnológicas. Pero esta semejanza no autoriza a construir la metáfora (si se prefiere: la sinécdoque) de llamar ciencia, aunque sea por analogía, a las tecnologías mágicas, como tampoco la semejanza entre una manifestación política y una procesión religiosa, autoriza a llamar «religiosa» a la manifestación política. Las tecnologías mágicas proceden por secuencias de actos concatenados, que, sin perjuicio de incluir alguna conexión causal, mantienen, sobre todo, abundantes eslabones «supersticiosos» (en el sentido de Skinner). Por este motivo, las tecnologías mágicas habrá que considerarlas como profundamente anticientíficas (si tomamos como prototipo de ciencia a las ciencias causales).

Ahora bien: cuando por nuestra parte nos referimos a la idea de causalidad, lo haremos teniendo presente un análisis muy diferente del que nos legó Hume. Debemos comenzar por darle a la relación causal el formato lógico de las relaciones n-arias. En nuestro caso, la relación de causalidad envolverá, ante todo, a un término H (correspondiente a un «esquema material procesual de identidad») respecto del cual tendrá lugar la constitución del «efecto». La expresión funcional más simplificada de esta idea de causalidad dialéctica podría ser la siguiente: $Y = f(H, X)$, siendo Y el «efecto» y X el «determinante causal» (no propiamente la «causa»). Mientras en el análisis tradicional de la causalidad (desde Aristóteles a Kant) según el formato diádico, el efecto se constituye como una «emergencia» de la causa —una emergencia cuyo límite es la idea de «creación», siendo entonces X la causa infinita, y H la nada (un límite que habría sido considerado por los occasionalistas, para quienes, como para Malebranche, «causar es crear») — en el análisis de la idea de causalidad dialéctica el efecto deja de ser un mero correlato de la causa, para convertirse, ante todo, en un correlato del «esquema de identidad H». Un efecto Y es una desviación o fractura de un esquema procesual de identidad H; si éste no está dado no cabe hablar de causalidad (por ello la cre-

ación, como proceso causal, es imposible, o es un pseudo concepto). El determinante causal X tiene como oficio «compensar» o «restituir» la identidad perdida. Una masa moviéndose inercialmente nos proporciona un ejemplo sencillo de «esquema procesual de identidad»; ese movimiento inercial no tiene propiamente causa ni es tampoco un efecto. El efecto aparece como una desviación del esquema, en este caso como una aceleración; el determinante causal será la fuerza que se ajusta a la segunda ley de Newton. Para evitar el *regressus ad infinitum* en la serie de las causas, será preciso incluir a X dentro de un contexto A (llamado «armadura de X») que haga posible, *no sólo la conexión de X con H, sino también la desconexión de X con otros procesos del mundo que, en principio, pudieran parecer que están asociados a él.*

Refiriendo el esquema generalísimo de la causalidad dialéctica a la libertad (entendida como «libertad de la persona», que desempeñará aquí el papel de armadura A) cabría decir que el acto libre es un efecto Y dado por respecto a un esquema H de identidad que podría ponerse en correspondencia con el sujeto individual actuante, siendo X (o determinante causal) una prolepsis teleológica dentro de la «armadura personal».

2. *Las tres fases del desarrollo de la idea de libertad y los dos modos de recorrerlas.*

Ateniéndonos a este planteamiento generalísimo, podremos decir que el desarrollo dialéctico de la idea de libertad comporta *tres fases* o «trámites»:

- (1) Un trámite para la determinación del *momento positivo* de la idea de libertad, de sus constitutivos positivos.
- (2) Un trámite para la determinación del *momento negativo* de la idea de libertad.
- (3) Un trámite para la determinación de la conexión entre ambos momentos en la *unidad dialéctica* de la idea.

Ahora bien, se comprende fácilmente que la enumeración de estos tres trámites no tiene por qué entenderse como un orden de sucesión cronológica. Los cursos de desarrollo pueden seguir órdenes diferentes. Podemos, como posibilidades extremas, comenzar por (1) o por (3); dejando el trámite (2) como si fuera una suerte de eje en torno al cual girasen los dos cursos opuestos, cursos que podrán contemplarse, en este caso, como un *progressus* o como un *regressus*. En realidad, el trámite (2) marca el horizonte (natural, teológico, social) en el cual se construye la idea de libertad. Podríamos, pues, hablar de dos modelos dialécticos generalísimos a los cuales se atienen, con asombrosa aproximación, las doctrinas transcendentales sobre la libertad que han sido propuestas a lo largo de la historia: los llamaremos «modelo dialéctico progresivo» y «modelo dialéctico regresivo» de la idea de libertad.

En el *modelo progresivo* se parte, por así decir, de una *idea positiva* de la libertad, que resultará comprometida (negada, en el límite) al componerse con determinaciones suyas esenciales. Por ello se hace precisa una «recuperación» en el plano concreto de los fenómenos; recuperación que tendrá la forma de una «negación de la negación». Por este motivo, el concepto de libertad así obtenido se nos mostrará, eminentemente, como una *libertad-de*, como cancelación de una *alienación*, como una *liberación* que no es estrictamente libertad negativa por cuanto ya se supone dado, aunque sea en abstracto, el núcleo positivo de la libertad.

En el *modelo regresivo* partimos del fenómeno de la libertad; el análisis de las determinaciones que este fenómeno implica nos llevará a situaciones «envolventes», que habrán de ser resueltas mediante un proceso de identificación con ellas (lo que nos pondrá delante de una idea eminentemente positiva de libertad, que corresponde con lo que venimos denominando *libertad-para*).

3. El modo dialéctico progresivo.

El modelo *dialéctico progresivo* se desarrolla según el siguiente orden:

1. Un *trámite positivo*, mediante el cual se introduce el momento positivo de la idea de libertad, como componente abstracto y nuclear de la misma. Este momento positivo consiste, de un modo u otro, en la tesis o proposición de un determinado esquema material de identidad, como núcleo de esa idea, en su dimensión positiva virtual.
2. Un *trámite de negación* en virtud del cual se introducen las condiciones que determinan, explícita y formalmente, una fractura interna de la identidad anterior y, con ella, el proceso de transformación de la identidad en algo distinto y opuesto, que podemos formular mediante la idea tradicional de «alienación» o «enajenación» de la libertad, o del sujeto de la libertad.
3. Un *trámite de cancelación* interna de esa alienación en virtud del cual reconstruimos el núcleo positivo original de tal modo que él aparezca, a través de la negación de la negación, como la misma libertad concreta y formal (no meramente virtual).

En este modelo progresivo del curso dialéctico la idea de libertad aparece, por tanto, como resultado de una «negación de la negación»; de suerte que cabría conceder que la idea de libertad, que así se nos depara, es la idea de libertad considerada desde su aspecto negativo. Cuando decimos que el pájaro es libre fuera de la jaula, la libertad sólo aparece como tal en el proceso de negación (que es la liberación) de la negación que comporta el enjaulamiento: si no hubiese jaula no tendríamos por qué llamar libre al vuelo espontáneo del pájaro, como tampoco llamamos tío a un hombre antes de que haya tenido sobrinos.

4. *El modo dialéctico regresivo.*

Refiriéndonos ahora al modelo *dialéctico regresivo*:

- a) El trámite primero o *trámite positivo*, comienza ahora por la proposición de una materia concreta de la libertad; por tanto, por un contenido personal como lugar en el cual se dibuja, aunque sea de un modo fenoménico, la realidad de la libertad concreta.
- b) El trámite segundo, constituye un *regressus* hacia las condiciones ontológicas que necesariamente han de envolver a la *figura real de la libertad* dada en el trámite anterior: se trata de un trámite ontológico que, precisamente por desbordar los límites estrictos del proceso libre, contiene también virtualmente la posibilidad del desvanecimiento de ese proceso, en el límite, su negación.
- c) El trámite tercero es un trámite de *identificación* entre el núcleo dado en (a) y su envolvente ontológico dado en (b): es en esta identificación en donde se logrará ultimar la idea transcendental de libertad.

Se comprende que el modelo dialéctico regresivo nos conducirá a la idea de libertad en tanto ella se nos muestra desde una perspectiva eminentemente positiva.

Por lo demás, *regressus* y *progressus* no son cursos independientes, puesto que se encadenan circularmente, aun cuando tampoco tienen que ser en cada caso perfectamente recíprocos o conmensurables. A partir de la trayectoria elipsoidal empírica (fenoménica) de un planeta puedo regresar a una elipse ideal (esencial); pero el retorno de esta elipse ideal (esencial) al fenómeno, es decir, la reconstrucción de la trayectoria empírica, ya no puede llevarse a cabo de modo puntual. En nuestro caso: el trámite (a) del modelo regresivo, que es un punto de partida fenomenológico, no tiene por qué remitirnos al mismo material en torno al cual gira el trámite (3) del modelo progresivo, máxime teniendo en cuenta que el modelo regresivo, tal como lo hemos dibujado, parte de un proceso personal humano, mientras que el modelo progresivo parte de un esquema de identidad que puede estar dado en un plano mucho más abstracto.

5. *Los «modelos dialécticos» de la idea de libertad abarcan no sólo a las construcciones filosóficas sino también a las teológicas, a las jurídicas, &c.*

La observación más importante que tenemos que hacer en este punto de la exposición es ésta: que los *modelos dialécticos transcendentales* no sólo rigen para la *construcción filosófica*, sino también para las construcciones *mitológicas* y *teológicas* (en la medida en que contienen alguna determinación transcendental); también habrán de regir para las construcciones *científicas* o *categoriales*. El estímulo *aversivo* de Skinner, antes citado, como procedimiento de la «lucha por

la libertad», podría interpretarse dentro del trámite de cancelación de un modelo progresivo (ligado a un concepto eminentemente negativo de libertad: la libertad como *libertad de* los obstáculos o estímulos nocivos para el animal). Pero el concepto skinneriano de libertad es muy genérico y no consigue apresar los contenidos específicamente personalistas que en él se contienen.

Que la filosofía se ocupe de una idea transcendental no quiere decir que toda construcción transcendental sea filosófica. Las grandes construcciones mitológicas o teológicas, en las cuales se nos ofrece una concepción global de la humanidad, una *Weltanschauung*, son también transcendentales; pero no por ello dejan de ser mitológicas o metafísicas. La diferencia entre una concepción transcendental mitológica y una filosófica no hay que ponerla en la diferencia entre el error y la verdad; es ante todo una diferencia estilística, metodológica, según que se utilicen respectivamente, relaciones dramáticas (especialmente de parentesco) o bien relaciones abstractas (especialmente de índole geométrica). Por ello, como veremos, una construcción metafísica o mitológica de la idea de libertad puede eventualmente ser incluso más rica (es decir, introducir una dialéctica en el modelo más adecuada a la realidad histórica o social) que una construcción filosófica dada. Pues cuando hablamos de filosofía no puede olvidarse que se trata de un plural: las *diversas concepciones filosóficas*, a veces más alejadas y enfrentadas entre sí, por razón de alguna de sus tesis, de lo que alejadas y enfrentadas puedan estar una construcción filosófica dada de otra teológica o mitológica.

Refiriéndonos al problema de la libertad, acaso podría afirmarse que la filosofía materialista de la libertad, tal como aquí la exponemos, está más cerca, paradójicamente, de la metafísica de la libertad, expuesta por los escolásticos españoles del siglo XVI (Molina, Suárez), que de la propia filosofía idealista de la libertad (tal como se nos presenta en la obra de Kant o de Schopenhauer).

6. *Aplicación de los modelos expuestos al análisis de la idea de libertad de San Agustín.*

He aquí una muestra de una célebre doctrina de la libertad, muy esquemáticamente expuesta, en términos transcendentales, aunque sus contenidos sean puramente mitológicos o, si se quiere, teológico-confesionales. Es la doctrina de San Agustín. Ella podría ser analizada tanto desde la perspectiva del modelo dialéctico progresivo, como desde la perspectiva del modelo regresivo, pues en sus diversas obras (*La ciudad de Dios*, *Sobre la Trinidad*, *Confesiones*) unas veces aparece dibujado un curso mejor que otro de los dos aludidos. Cuando nos situamos en la perspectiva del modelo dialéctico regresivo, parece como si San Agustín considerase, como un punto de partida de su construcción, la evidencia íntima de la libertad de mi conciencia. Algunos ven en este punto de partida una la anticipación del *cogito* cartesiano; sin embargo, la «evidencia íntima» agustiniana («yo existo como persona libre») está envuelta en la evidencia comunicada por la fe en un Dios que crea mi ser y me mantiene en «estado de Gracia», impulsándome en

todos mis actos («trámite ontológico»). Esta fe en Dios suprimiría mi libertad si no fuera porque Él mismo, que me está creando y elevando al «estado de Gracia», hace que yo sea yo mismo en mi plenitud. Pero este es un modo más místico que mitológico de llevar adelante el «trámite de identificación».

Las ideas agustinianas sobre la libertad, analizadas a la luz del modelo dialéctico progresivo, cobran un aspecto todavía más mitológico. Porque aquí, el trámite primero se cumple con el reconocimiento del dogma de la creación de Adán, «en estado de Gracia», en el Paraíso. Adán, es decir, el primer hombre, es ahora verdaderamente libre, precisamente porque la Gracia le da la plenitud de su ser y le preserva (le libera) del pecado. El pecado original es así, en cierto modo, el acto mediante el cual la libertad humana comienza a verse seriamente comprometida. El hombre se ve arrojado, como prisionero del pecado, a luchar contra las leyes naturales y contra las leyes sociales de la Ciudad mundana, de Babilonia. El pecado es una «alienación» y es San Agustín mismo quien dice que, al pecar, Adán «sale fuera de sí mismo». Aun cuando ese «sí mismo» resulte ser su espíritu lleno por el amor de Dios, por la Gracia. Por lo que podría decirse, como escolio a San Agustín, que la salida de su «sí mismo superior» representa para Adán (para el hombre) paradójicamente una caída en su «sí mismo inferior», es decir, un «ensimismamiento» egoísta en el cual el amor de sí mismo prevalece sobre el amor de Dios. Se cumpliría con esto el «trámite de alienación». La liberación, el retorno al Paraíso, a la Ciudad de Dios, a Jerusalén, será entendida como una «cancelación de la alienación pecaminosa», como un proceso soteriológico, como una liberación o salvación, que tiene lugar mediante la venida de Cristo, el Salvador, el Liberador del pecado y de la muerte; aunque según algunas interpretaciones, hoy muy en boga en América Latina entre los *teólogos de la liberación*, Cristo habría venido no ya tanto para liberar a los hombres de sus pecados individuales y de la muerte, sino para liberarlos de los «pecados colectivos» que constituyen la esencia del imperialismo capitalista.

7. *Aplicación de los modelos expuestos al análisis de la idea de libertad de Locke y a la de Hobbes.*

Presentaremos también dos muestras de construcción filosófica de la idea de libertad (la de Locke y la de Hobbes) que, comparadas con la agustiniana, podrían ser vistas como una secularización o versión laica de la misma construcción mitológico teológica agustiniana, y esto, tanto cuando nos refiramos a su *modelo progresivo* (caso de Locke), como cuando nos refiramos al *modelo regresivo* (caso de Hobbes). Sin embargo, al menos en el caso de la construcción de Locke, y aunque en ella «no se haga uso de la idea de Dios», tendremos que ver el estilo propio de las construcciones metafísicas. Ella apela, en efecto, no ya a un Dios personal, dispensador de la Gracia, pero sí a un *estado natural del hombre*, no menos utópico de lo que pudiera serlo el Paraíso agustiniano. Pues el hombre, en su estado natural, real (y no fingido), es, como hemos dicho, algo que se parece al pitecántropo más que al Adán bíblico. Sin perjuicio de lo cual, la defensa que Locke

hizo, frente a Hobbes, de los derechos naturales de ese hombre de ficción, en tanto esos derechos son constitutivos de su libertad, tuvieron un significado altamente progresivo en la historia pragmática de las democracias burguesas.

Thomas Hobbes (1588-1679), por su parte, se aproxima a la idea de libertad desde la perspectiva que hemos llamado positiva. Dice en el *Leviatán*: «es libre aquel hombre que, en aquello que es capaz de hacer por su fuerza e ingenio, no encuentra obstáculos para hacer lo que quiere.»

La doctrina hobbesiana de la libertad humana se deja analizar por ello, preferentemente, por medio del modelo dialéctico regresivo. En efecto, Hobbes cumpliría el primer trámite de este modelo mediante la constatación (que figura en el *Leviatán*) de que un hombre es libre cuando «puede hacer lo que quiere». Pero esta voluntad de acción no existe como algo absoluto; no es compatible con cualquier situación (por ejemplo, no es posible en el *estado natural* en el cual el hombre «es lobo para el hombre»). Será preciso poder regresar a las condiciones reales que hacen posible esa voluntad. Estas condiciones las pone Hobbes («trámite ontológico») en la constitución de un Estado autoritario, que, sin perjuicio de poder ser comparado al *Leviatán* bíblico, protege a cada súbdito de las luchas civiles o de la guerra. Es cierto que el Estado autoritario de Hobbes, como el Dios omnipotente de San Agustín, parece también amenazar a la libertad; pero esta consecuencia no puede afirmarse, en general. Al menos cuando se produzca la identificación (trámite tercero) entre el *súbdito* y la *persona*; o bien cuando se produzca la identificación entre el *hombre* y el *ciudadano*. Es decir, cuando en el seno del Estado autoritario, el individuo, al igual que le ocurría al hombre bautizado en el seno de la Iglesia, no se sienta constreñido por las leyes; cuando dentro de ellas puede hacer «lo que quiere», entonces y sólo entonces, el hombre —dice Hobbes— como ciudadano podrá ser llamado libre.

Veamos cómo procede por su parte John Locke (1632-1704), en su célebre obra *Dos tratados sobre el gobierno civil*, en el momento de desarrollar la idea de libertad desde una perspectiva más bien negativa (es decir, en consecuencia, siguiendo la dialéctica del modelo que hemos llamado dialéctico progresivo). Locke comienza, en efecto, sentando la tesis en virtud de la cual la libertad del hombre se da precisamente cuando éste tiene únicamente como norma la *Ley de la Naturaleza*; tesis que podríamos, sin violencia, traducir así: «cuando el hombre es idéntico a su Ley natural.» La Ley natural es la Ley por la cual el hombre desempeña, por esencia, el papel de sujeto de los «derechos naturales». Derechos que, según Locke, son principalmente los dos siguientes: el derecho de propiedad y el derecho a la seguridad. Sólo mediante la propiedad y la seguridad puede decirse de alguien, con sentido positivo, que es hombre libre. Ahora bien, esta Ley natural se encuentra amenazada en el «estado de naturaleza» (un estado ideal-ficticio, en el cual se supone que el hombre aún no vive en ciudades, ni tiene escritura, ni magistrados, &c.).

El *estado de naturaleza* es, según esto, desde nuestras coordenadas, un «estado de enajenación» respecto de los derechos naturales (corresponde esta tesis al «trámite de alienación» del modelo dialéctico progresivo). Lo que no podría decirse del estado de naturaleza de Hobbes, en el cual el hombre no es que hubiera perdido sus derechos, es que no los había adquirido, pues los derechos le vienen al hombre

a través del Estado. Por tanto, el «estado de naturaleza» de Locke amenaza constantemente a la libertad del hombre (a la propiedad, a la seguridad); porque en él no hay ni ley escrita (poder legislativo), ni juez impune (poder judicial), ni policía (poder ejecutivo). Será preciso reconocer (y así se cumpliría el trámite tercero de «cancelación de la alienación») la necesidad de un *pacto social* mediante el cual los hombres, sin perder ninguno de sus derechos naturales fundamentales, deciden entregarlos a la sociedad, a fin de que ésta, mediante los poderes políticos, pueda hacer posible que se mantengan los derechos naturales, y, por tanto, la libertad. Y así, el poder legislativo tiene como objetivo único el fomento de la libertad, mediante el fomento de la seguridad y de la estabilidad de la propiedad: la propiedad es inviolable y, en cierto modo, define la persona libre, creando el espacio mismo de su posibilidad. Locke llega a decir que en virtud del principio de seguridad, yo tengo derecho, cuando me asalta un ladrón en el camino, a quitarle la vida en legítima defensa; en cambio, yo no tengo derecho (por el principio de la propiedad) a quitarle su dinero, puesto que esto sería robarle. De este modo Locke puede definir la libertad así:

«la libertad de los hombres bajo el gobierno consiste en tener un régimen estable y permanente para ajustar su vida a él, común a todos los miembros de esa sociedad y hecho por el poder legislativo erigido en ella.»

Si comparamos ahora la concepción de la libertad de Hobbes y la de Locke comprobamos cómo, aunque aparentemente, el «estado civil» de Locke desempeña el mismo papel que el «estado civil» de Hobbes —como condición real de la libertad efectiva—, sin embargo, el significado político es diametralmente opuesto. Se trata de la oposición entre el Estado *autoritario* (el Leviatán) y el Estado *liberal*. O bien, en términos de los modelos dialécticos, de la oposición entre un Estado concebido como punto de partida de la libertad humana, de la hominización (Hobbes), y un Estado concebido como mero instrumento de esa libertad, libertad que será ahora el verdadero punto de partida (Locke).

IV. Una tipología de las concepciones filosóficas de la libertad.

1. La libertad humana es el primer analogado de la idea de libertad.

La idea de libertad se ha aplicado, de hecho, no sólo al hombre (a la persona humana), sino también analógicamente a Dios, a los espíritus, a los animales y hasta a los electrones. Esta circunstancia podría inducirnos a pensar que el interés por la libertad humana habría de entenderse tan sólo como un *caso particular*, al menos desde el punto de vista especulativo (y un caso particular, comparativamente insignificante, al lado de lo que pueda representar la libertad de Dios o de los espíritus puros), en el conjunto de la «filosofía de la libertad».



Las gentes que se lanzan a las calles pidiendo la libertad no distinguen acaso muy bien la *libertad de* y la *libertad para*, ni tampoco entienden mucho de *causalidad* o *determinación*, de *falsa conciencia* o de *ciencia media*; sin embargo, se ven *obligadas* a reclamar la libertad, ante todo como libertad de las trabas opresivas del despotismo, pero también como libertad para llevar a cabo propósitos que serán tanto más interesantes (porque conforman nuevos contenidos a la libertad) cuanto menos determinados estén por modelos de vida mantenidos por los déspotas o tiranos de los cuales se quieren liberar.

Pero esta conclusión sería precipitada, pues, aun concediendo, por hipótesis, un supuesto orden ontológico en el que figurasen Dios y las inteligencias separadas, y respecto del cual la libertad humana constituyese sólo, *ordo essendi*, una pequeñísima parte del *reino de la libertad*; sin embargo, gnoseológicamente, *ordo cognoscendi*, esa parte seguiría siendo la primordial, puesto que es en el campo de la libertad humana en donde únicamente tenemos posibilidad de referirnos a un material real y no hipotético (por no decir ilusorio), en el cual podemos apoyarnos para determinar los componentes de la Idea y sus principios efectivos. Si pusiéramos entre paréntesis la libertad humana, la idea misma de libertad se desvanecería; y cuando hablamos de la libertad de los espíritus, de Dios, o de los electrones, es sólo gracias a la mediación de la libertad humana, a la manera como cuando hablamos de la estructura molecular de los planetas o de las galaxias, lo hacemos por la mediación de la estructura molecular de nuestro planeta Tierra; lo que no significa que el paso por otros planetas (o el desarrollo de la libertad por medio de la idea de Dios, o de las inteligencias separadas, o de los electrones) sólo haya de depararnos una mera reproducción de lo que ya conocemos en el punto de partida. La aplicación de la idea de la libertad humana a otros sujetos no humanos no tiene por qué entenderse como un simple proceso de «proyección» orientado a reproducir la imagen original. La imagen proyectada puede no sólo regenerarse en el objeto, sino también desarrollarse y manifestarse en otras relaciones y proporciones no presentes en su origen.

2. *La oposición entre un horizonte impersonal («cósmico») y un horizonte personal como criterio originario para establecer una tipología de teorías filosóficas de la libertad.*

Muchos criterios pueden ensayarse para llegar a establecer *tipologías significativas*. Por ejemplo, podríamos utilizar la misma distinción metodológica entre los modelos dialécticos, progresivo y regresivo, a fin de obtener tipos diferentes de concepciones de la libertad; y los diversos criterios pueden cruzarse entre sí. Ahora bien, a efectos de obtener una tipología capaz de diferenciar a concepciones que verdaderamente puedan considerarse opuestas, cuanto al contenido ontológico mismo de la doctrina de la libertad (y no ya sólo cuanto a la estructura metodológica), acaso el criterio más profundo sea el que tenga en cuenta eso que hemos llamado *horizonte* de la idea de libertad (el que se configura a la altura del segundo trámite, tanto en el modelo regresivo como en el progresivo) y por respecto al cual se forma la *antinomía de la libertad* que hemos considerado, anteriormente, como el problema transcendental de mayor significación filosófica.

Cabría afirmar que, desde el punto de vista de la tradición filosófica (en cuanto se contradistingue de las tradiciones míticas), la antinomía de la libertad viene formulada por mediación de la *idea de causalidad* que habrá de estar incorporada a

ese horizonte de la Idea. Y en tanto que este horizonte debe ser, de algún modo, extrínseco al proceso operatorio mismo de la libertad, así también su causalidad habrá de tomar la forma de una causalidad extrínseca (en términos aristotélicos: de una causalidad eficiente o de una causalidad final). Es, pues, por relación a este horizonte causal, cómo la libertad humana, que tomamos como punto de referencia, puede recibir un formato dado a una determinada escala más bien que a otra. Y el modo más adecuado de clasificar estos horizontes posibles de la libertad humana y, por tanto, las fórmulas diversas de la antinomia de la libertad, será, sin duda, el que tenga en cuenta la mayor o menor semejanza de un horizonte dado con la propia libertad humana que tomamos como referencia. Según esto, la clasificación principal de las doctrinas filosóficas posibles sobre la libertad humana será aquella que las agrupa en estas dos familias, según los siguientes modos de formular la antinomia:

- I. La primera, la caracterizaremos por la tendencia a concebir el *horizonte de la libertad* como un horizonte *impersonal (radial)*. Estamos ahora ante todas aquellas connotaciones de la libertad humana que, de un modo u otro, terminan formulando la antinomia de la libertad por medio de la oposición dialéctica entre un orden natural, definido como no proléptico (no operatorio, no inteligente, no personal, mecánico, &c.) y la actividad operatoria humana. Se comprende que la causalidad incorporada a este horizonte sea del tipo de la *causalidad eficiente*.

- II. La segunda, caracterizada porque concibe al «horizonte de la libertad» como siendo él mismo un horizonte *operatorio*. Cabría llamarlo *personal* en un sentido lato; pero, más estrictamente, este horizonte operatorio ha de especificarse por medio de los otros dos ejes del espacio antropológico, como un horizonte *angular* o como un horizonte *circular* (especificación que, al propio tiempo, introduce la subdivisión principal en la familia de concepciones del segundo gran grupo). La causalidad incorporada a esta segunda familia de horizontes será, evidentemente, del tipo de la *causalidad final*.

3. *Teorías filosóficas de la libertad de horizonte impersonal. Tipología y ejemplos.*

Las concepciones filosóficas de *horizonte impersonal (radial o cósmico)* tienen una amplia tradición. Dentro de esta gran familia habrá que incluir, ante todo, a la doctrina estoica de la libertad, cuando nos referimos a la filosofía antigua, y a la doctrina kantiana cuando nos referimos a la filosofía moderna. Son las dos versiones que podemos considerar clásicas en cuanto al planteamiento del problema filosófico de la libertad. Conviene advertir que este planteamiento *cósmico*, aunque puede parecer totalmente desconectado de los planteamientos *circulares* propios, por ejemplo,

de la filosofía política (tales como los de Hobbes o Locke que ya hemos citado), sin embargo, tiene estrecha conexión con ellos. Una conexión que se pone de manifiesto precisamente por la circunstancia de que ambos pueden ser analizados por los mismos modelos metodológicos, por una parte, y porque también el orden social y político pueden, por otra, considerarse ontológicamente incluidos en el orden cósmico.

Refiriéndonos tan sólo, por brevedad, al planteamiento kantiano diremos que, según él, la antinomia de la libertad se establece por la oposición dialéctica entre la *causalidad natural* y la *libertad personal* (humana) que toma la forma de una causalidad libre.

Tesis: La causalidad, según las leyes de la Naturaleza, no es la única a partir de la cual pueden ser derivados todos los fenómenos que constituyen el mundo, sino que es preciso admitir, además, una causalidad libre a fin de dar cuenta de estos fenómenos.

Antítesis: La libertad no existe, dado que todo ocurre en el mundo real de acuerdo con las leyes (causales) de la Naturaleza.

Kant, en su antítesis, recoge la tradición determinista y aun fatalista según la cual el hombre, en tanto que forma parte de una Naturaleza que lo envuelve, no puede considerarse libre, sino enteramente determinado en sus actos por el orden causal de la Naturaleza. Esta naturaleza contiene, no sólo el orden de los astros, que según algunos determinan causalmente nuestras acciones más insignificantes, sino también el orden social que determinaría unívocamente la conducta de los individuos; por supuesto, el orden de las reacciones bioquímicas que tienen lugar en nuestro cerebro y que determinan nuestros actos de elección más íntimos.

Si se acepta esta antinomia, como fórmula misma del planteamiento del problema filosófico de la libertad, sólo caben *cuatro salidas* u *opciones* posibles, al menos formalmente:

- a) O bien declarar a la *antítesis verdadera e ilusoria* a la tesis, lo que equivale a negar la libertad humana, o a conferirle tan sólo el estatuto de una realidad ideal, mental, imaginaria, la realidad de una apariencia o de un epifenómeno.
- b) O bien declarar la *antítesis falsa* y la *tesis verdadera*.
- c) O bien declarar *verdaderas* tanto las antítesis como la tesis.
- d) O bien considerar como *erróneas ambas*, tanto la antítesis como la tesis.

a) La primera opción es precisamente la opción *determinista radical*. La libertad quedará reducida a puro espejismo mental y, en consecuencia, la responsabilidad civil o política de los ciudadanos libres habría que considerarla tan sólo como una ficción jurídica. Los sistemas políticos, fundados sobre la hipótesis de la libertad individual, deberían considerarse, por tanto, como radicalmente equivocados, y, de hecho, la práctica de cualquier sistema político contradiría la hipótesis. Así, cuando se considera a la conducta de un delincuente como resultado no de su libertad sino del medio social o físico en el que vive («la culpa la tiene la sociedad») y, por tanto, se le exime de responsabilidad, lo que se está haciendo

es sustituir la causalidad moral por la causalidad natural, los hospitales por las cárceles, las terapias de cualquier índole por las penas. La gravedad de esta hipótesis se manifiesta teniendo en cuenta la posibilidad de traducir el *determinismo cósmico* por el *totalitarismo* y dirigismo más radical, así como recíprocamente. Muchas de las ideas políticas del nazismo podrían ilustrar esta tesis.

b) La segunda opción es la del *acausalismo*, la del *indeterminismo* como única forma de salvar el hecho de la libertad humana. Esta opción ha sido acogida ampliamente, de modos diversos, por diversas escuelas filosóficas de nuestro siglo. Citaremos, por un lado, la corriente impulsada por ciertos físicos de la *República de Weimar* que, basándose en resultados de la mecánica cuántica, hablaron del «indeterminismo de las partículas elementales», del carácter aleatorio de las leyes físicas, e incluso de la «libertad de los electrones» (vid. Paul Forman, *Cultura en Weimar, Causalidad y teoría cuántica: 1918-1927*, Madrid 1984). Por otro lado, citaremos al llamado *existencialismo*, que partiendo de la afirmación de la libertad absoluta del ser humano considera que sus actos no están causalmente determinados, puesto que se sostienen sobre la nada y son propiamente *causa sui* (Sartre: *El pour-soi* está obligado a ser libre, a decidir en cada momento por sí mismo, a sostenerse sobre la nada a la que, en cualquier momento, por el suicidio, puede volver; de ahí la angustia concomitante a la responsabilidad moral). Ahora bien, si nos mantenemos en las premisas del materialismo tendremos que considerar como inadmisibles la concepción acausalista de la libertad. La libertad implica la causalidad y ésta el determinismo (porque el efecto es el término «unívoco a la derecha» de la *aplicación* en la que puede hacerse consistir el proceso causal, en lo que éste tiene de función). Es cierto que el esquema de la *causa sui* es inadmisibles, por contradictorio; sin embargo, el hecho de apelar a él puede interpretarse como un indicio del reconocimiento de la conexión entre *libertad* y *causalidad* (por otro lado, el esquema de la *causa sui* podría entenderse como un estado límite de la «causalidad circular»).

c) La tercera opción es la del *idealismo*, el de Kant o el de Schopenhauer. Según Kant la única opción posible, dada la naturaleza de las antinomias dinámicas, cuyas tesis y antítesis podrían ser verdaderas a la vez. No podemos entrar ahora en esta cuestión. Tan sólo diremos que en la antinomia que nos interesa aquí, la tercera antinomia, esta posibilidad se oscurece si se tiene en cuenta que la tesis viene demostrada por la crítica de la antítesis y ésta por la crítica de aquella. En cualquier caso, la única manera que Kant encuentra para explicar la tesis de la libertad, manteniendo la antítesis, es apelar a la distinción entre un orden de los *noúmenos* y el orden de los *fenómenos*. El determinismo causal se mantendría en el mundo de los *fenómenos*, que es el mundo de las cosas que vemos y tocamos; la posibilidad de una causalidad libre habría que ponerla en el ámbito de los *noúmenos*, de aquello que, más allá del espacio y el tiempo fenoménico, se manifiesta al pensamiento puro (el *Nous*) y en este caso, se manifiesta como causalidad libre en virtud de la cual comienzan aquí y allá, desde el prin-

cipio, nuevas series de fenómenos que habrán de intercalarse en el tejido de la causalidad mundana.

«si yo ahora –dice Kant– enteramente libre y sin el necesario influjo determinante de las causas naturales me levanto de mi sillón, comienza absolutamente con este acontecimiento una serie nueva con todas sus consecuencias naturales en el infinito, aun cuando, según el tiempo, este fenómeno no sea más que la continuación de una serie precedente.»

En realidad, la concepción kantiana puede considerarse como una *yuxtaposición* de la primera concepción, el determinismo, y de la segunda, el acausalismo. La tesis de Kant equivale a reducir la idea de libertad al ámbito metafísico de los conceptos puros –al ámbito de la *ilusión trascendental*– siempre que se mantenga el determinismo causal en el reino físico de los fenómenos. La libertad humana ya no tendría que ver con los hombres en tanto son sujetos operatorios; la libertad no podrá ser referida al terreno de las operaciones humanas, las cuales estarán totalmente determinadas por la necesidad causal. La libertad tendría, a lo sumo, que redefinirse (siguiendo el esquema que hemos propuesto antes) como una *conciencia de la necesidad de nuestro operar*, en tanto que una tal conciencia se identificase, como un epifenómeno, con la realidad misma personal que asume la responsabilidad de la acción. Tal es acaso la única forma de reconstruir (desde nuestras coordenadas) la idea de libertad construida desde el planteamiento kantiano; aunque esta reconstrucción comporta, eso sí, retirar la pretensión de una libertad operatoria y así lo vio con claridad Schopenhauer:

«un error fundamental, *usteron proteron* de todos los tiempos, ha sido atribuir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari*. Al contrario, sólo en el *esse* reside la libertad, mientras que de él y de los motivos se sigue con necesidad el *operari* y en aquello que hacemos conocemos lo que somos.»

d) La cuarta opción se nos impone cuando, tanto la formulación de la tesis de Kant, como la de su antítesis lleguen a ser consideradas, en virtud de razones fundadas, como inadecuadas. A nuestro juicio tal es el caso. La antinomia kantiana está constituida a partir de una determinada *concepción de la causalidad* como relación *binaria* recurrente que puede tener como límite conceptual la noción de *causa sui*. Pero la idea de *causa sui*, considerada en sí misma como idea «exenta», es decir, desligada de los procesos de los cuales deriva, podría simplemente considerarse como un modo límite de expresión del acausalismo; considerada, sin embargo, como idea no exenta, sino como término límite de los procesos de causalidad circular, la *causa sui* puede interpretarse como el límite revertido de los círculos positivos, de radio variable, de causalidad circular. En el momento en que se considere necesario sustituir el concepto metafísico de causalidad como relación diádica por el concepto de causalidad como proceso dialéctico operatorio que implica las relaciones n-ádicas (al que antes nos hemos referido), la antinomia kantiana se desdibuja. A falta de otra formulación mejor, el «horizonte im-

personal» implicado en la antinomia de Kant podrá ser sustituido por un «horizonte no impersonal», aquél en el que se dibujan las concepciones de la libertad que incluiremos en el punto siguiente.

De este modo, la relación entre los conceptos de libertad y de causalidad no habrá que entenderla como una *relación antinómica* (como quiso Kant), sino como una *relación conjugada*. Causalidad y libertad no formarán un par de términos antinómicos, sino un par de términos conjugados. Ello explicaría el fundamento de las tendencias tradicionales a su *reducción mutua*, orientadas, o bien a la reducción de la libertad a la causalidad (*necesarismo*), o bien a la reducción de la causalidad a la libertad (*libertarismo contingentista*), o bien a la *yuxtaposición* de libertad y causalidad (al modo del *idealismo kantiano*).

En realidad, las ideas de libertad y causalidad habría que verlas como ideas entretrejidas: la libertad no sólo no se reduce a la causalidad, sino que tampoco se da junto o al margen de ella, como una suerte de línea causal *sui generis* (la «causalidad libre» de Bañez o de Kant), sino que se dibuja entre las mismas relaciones causales y por la mediación *diamérica* de ellas. Y este *entretrejimiento* o *conjugación* es posible, precisamente, porque causalidad y libertad no pertenecen al mismo orden o línea de realidad ontológica (como supone el esquema antinómico): la causalidad pertenece al orden de los procesos individuales (ligado, por ejemplo, por conexiones de *contigüidad*) mientras que *la idea de libertad (como la idea de azar) pertenece, en la medida que implica prolepsis, al orden de los procesos formalmente enclasadados*. En este sentido, podría decirse que el concepto de libertad, como el concepto de azar, aparece al nivel de las relaciones de segundo orden entre los procesos causales, a la manera como el concepto de reposo aparece al nivel de las relaciones de segundo orden entre movimientos inerciales.

De este modo podemos afirmar que el tipo genérico de relación que media entre causalidad y libertad es el mismo que aquel que liga a la *causalidad* (por tanto, a la necesidad) y al *azar*, puesto que la causalidad y el azar son también ideas conjugadas. Ello explicaría, aunque no justificaría, la tendencia a confundir la libertad con el azar («libertad de los electrones»). En efecto: si azar y determinismo son conceptos conjugados, ello significa que no cabe distinguir «sucesos azarosos» y «sucesos deterministas». Habría que afirmar que, supuesto que todo orden de sucesos reales (por ejemplo las secuencias de tiradas individuales de un dado) es determinista, el azar habrá de aparecer en otro orden ontológico, a saber, a nivel de las clases o conjuntos de dados arrojados, en tanto ellos se componen (según sus tanteos) de acuerdo con una distribución probabilística. Una distribución tal como la que se representa por la curva de Gauss nos pone delante de un conjunto enclasadado (*sistemático*) de sucesos deterministas, y no ante un conjunto concreto (*sistático*) de «sucesos indeterministas».

La diferencia entre el azar y la libertad residiría en este punto: que el azar aparece en las relaciones *diaméricas* de enclasadamiento de procesos causales mecánicos, mientras que la libertad aparece en un orden de relaciones *diaméricas* de enclasadamiento de procesos causales prolépticos (que no por serlo, dejan de ser también deterministas).

4. *Teorías filosóficas de la libertad de horizonte personal. Tipología y ejemplos.*

Como concepciones filosóficas de *horizonte personal* habrá que considerar a todas aquellas que formulan la antinomia de la libertad como establecida no ya tanto entre un término cósmico, impersonal (la causalidad natural) y el término personal de la actividad operatoria humana, sino entre este término personal y otros términos opuestos también personales (o por lo menos operatorios), sean humanos, sean no humanos. Por ello distinguiremos, teniendo en cuenta la estructura del *espacio antropológico*, las concepciones que resultan de la antinomia de la libertad considerada desde la perspectiva del *eje angular*, de aquellas otras concepciones que resultan de la consideración de la antinomia de la libertad desde la perspectiva del *eje circular* del espacio antropológico. Por supuesto, estas perspectivas, que pueden mantenerse separadamente, podrían también considerarse en los puntos de su intersección que se estimen posibles o significativos.

Lo característico de los planteamientos «angulares» es formular la «antinomia de la libertad» (si queremos recordar el estilo kantiano), a partir de la oposición entre la actividad de la *persona humana* –*voluntad humana*– y las actividades de otras *personas no humanas*, siempre que a ellas se les atribuya un poder superior capaz, en grados diversos, de envolver a las propias actividades operativas humanas, reduciendo su libertad a la condición de pura apariencia.

En esta perspectiva, la libertad humana quedará, desde luego, sistemáticamente comprometida. Pero no ya por la causalidad natural eficiente impersonal (si es que esta causalidad la entendemos como constitutiva de los mecanismos imprescindibles de la propia operatoriedad personal) sino por la causalidad (ahora final, teleológica) de otras personas superiores a los hombres.

Según esto, los proyectos humanos, los programas o planes que los hombres conciben en el proceso operatorio de su acción proléptica, habrán de considerarse tan sólo como «subrutinas» de proyectos, programas, o planes suprahumanos. De este modo, cuando los hombres tienen la impresión de obrar libremente, de acuerdo con sus propios planes o intereses, será precisamente cuando están obedeciendo a los planes de otras personas, a la manera como ese chimpancé, que está empuñando un montón de avellanas, después de haber introducido la mano por el cuello de la calabaza que las contiene, obedece al hombre que ha dispuesto esta trampa o «cepo etológico» y, por medio del cual, el animal, cuanto más obedece a su propio interés de apropiación, más tiempo queda prisionero del hombre que dispuso el cepo. Es una situación que no tiene paralelo en la perspectiva de la causalidad impersonal; pues aquí sólo por metáfora cabe decir que el hombre es *prisionero* o *esclavo* de la Naturaleza. Una persona sólo puede ser prisionera o esclava de otras personas (o de entidades análogas).

Ahora bien, podría dudarse de la existencia de personas no humanas, y, en el supuesto de que existan, podría dudarse de su poder para dirigir, controlar o esclavizar a los hombres. Es de dominio público el conocimiento de que en las más diversas culturas los hombres cuentan con la realidad de entidades personales no humanas, tales como demonios o ciertos animales o entes que son ambas cosas a

la vez (por ejemplo, la serpiente tentadora de la Biblia), dioses o ángeles que intervienen en la conducta de los hombres y, a veces, llegan a determinarla. Célebres son, en el pasado inmediato de nuestra cultura (en el siglo XVII, el siglo del racionalismo) los procesos en torno a la posesión diabólica —las «brujas de Salem» en América, los «demonios de Loudun» en Francia, o las «energúmenas de San Plácido» en la España de Felipe IV. En nuestro siglo, después de la segunda guerra, y coincidiendo con la práctica de los vuelos espaciales, ha renacido vigorosamente la demonología en la figura de los extraterrestres, *personajes* representados con aspecto antropomorfo o zoomorfo, y que, unas veces con intenciones malignas, otras con intenciones bienhechoras, rondan en torno al planeta Tierra, a fin de controlar a los hombres; o acaso para vigilar un control que ya habían establecido *in illo tempore*, con anterioridad a la aparición de la humanidad.

Sin subestimar la creciente importancia que en la cultura del presente está cobrando el «horizonte demonológico» en la conformación de nuestra Idea de libertad, es cierto que siempre podría dudarse de la pertinencia de este horizonte en un tratamiento filosófico de esta idea, y ello por dos motivos. Primero, porque la propia existencia de los demonios (hoy, de los «extraterrestres») no está, hoy por hoy, demostrada científicamente. Segundo, porque su posibilidad no comporta, en todo caso, una referencia esencial a los hombres, en la dirección del control de su voluntad. Del concepto esencial de «persona finita no humana» (por ejemplo un demonio) no se sigue su relación de dominación o control de la libertad de las personas humanas; ese control eventual sería, a lo sumo, empírico o circunstancial y, por tanto, quedaría fuera del marco de una antinomia estrictamente filosófica.

Pero dentro del mismo «horizonte *angular*», y una vez puestas entre paréntesis las personas finitas no humanas, permanece el concepto de otras personas, o *personas infinitas*, a las que por esencia (y sin perjuicio de que su existencia sea aún más incierta de lo que pueda serlo la de los demonios) corresponde envolver, determinar, planear y promover la integridad de la actividad operatoria humana comprometiendo, por tanto, su libertad. Desde el punto de vista filosófico, la referencia a estas personas infinitas puede reducirse al caso de la personalidad divina única (el dogma de la Trinidad cristiana se consideró siempre como cuestión no filosófica), al Dios personal de la Teología natural.

La «antinomia de la libertad» se formulará ahora como la antinomia entre el Dios personal omnisciente y omnipotente y la libertad humana. No nos parece, en todo caso, acertado considerar a la *antinomia teológica* como asunto filosófico arcaico o sencillamente como asunto religioso; ni siquiera nos parece proporcionado equiparar a la «antinomia teológica» con la «antinomia demonológica». En efecto, desde el punto de vista de la teoría de libertad humana, la antinomia teológica tiene que ser planteada necesariamente como una antinomia trascendental a partir de la cual habrá que concluir, o bien que la libertad humana es imposible, si es que existe un Dios personal que envuelve nuestras acciones, o bien que no existe un Dios personal omnisciente, si es que se acepta la realidad de la libertad humana.

Por lo demás, la antinomia teológica de la libertad es una antinomia clásica que fue planteada, mucho antes de Kant, por la teología filosófica judía y cristiana (sin perjuicio de precedentes más antiguos) y, especialmente, por la Escolástica española del siglo XVI y XVII (Molina, Bañez, Zumel, Suárez...). En la teología filosófica de estirpe aristotélica (en gran medida, la musulmana) la antinomia teológica de la libertad queda en un plano muy lejano e incluso se desdibuja como antinomia específica, debido a que el Dios de Aristóteles, como Acto Puro, no sólo no ha creado al mundo, sino que ni siquiera lo conoce (Aristóteles pone a un lado las funciones ordenadoras que Anaxágoras atribuyó al *Nous*). El Acto Puro consagra la integridad de su vida a reflexionar sobre sí mismo, *noesis noeseos*; y, en cuanto Primer Motor, es cierto que mantiene el movimiento del mundo, pero más como causa eficiente que como causa final externa: el teleologismo de Aristóteles es de tipo inmanente (a él se aproxima, por ejemplo, Federico Engels en su *Dialéctica de la Naturaleza*). En este orden cabría afirmar que la antinomia teológica, implícita en la teología aristotélica, se reduce en el fondo a la antinomia causal naturalista.

Pero la situación cambia por completo en la teología cristiana, en la cual Dios es creador del mundo y de los hombres, no sólo motor; y, por tanto, Dios (recuperando las funciones que Anaxágoras había atribuido al *Nous*) actúa como causa final, es decir, se comporta formalmente como un sujeto operatorio, como una persona o demiurgo, similar en esto a las otras personas del horizonte *angular*, si bien elevada sobre ellas a un plano infinito. Por ello mismo, «envolvente» de la propia actividad operatoria (proléptica) humana.

Se comprenderá, según lo que precede, que tendamos a rechazar la consideración de las discusiones escolásticas en torno a la antinomia teológica como si fueran discusiones meramente arcaicas, o subordinadas, en todo caso, a una metafísica ontoteológica acaso no compartida. Por el contrario, nos parece que estas discusiones deben ser «recuperadas» como forma canónica de tratamiento estilizado, ideal y límite de la «antinomia angular».

Planteamos la antinomia teológica como la antinomia entre la causalidad divina y la actividad libre humana. Ahora bien, el concepto de esta causalidad divina es muy complejo, puesto que consta de los dos órdenes de causalidad (de causalidad extrínseca, según la denominación escolástica), a saber, el orden de la *causalidad eficiente* y el orden de la *causalidad final*.

a) En cuanto *causa eficiente* de todo movimiento que ocurre en el mundo (natural o social) Dios interviene en la antinomia teológica de manera que ésta se aproxima, casi hasta confundirse con ella, con la antinomia cósmica. Esta es la perspectiva que preferentemente adoptaron los tomistas (Bañez o Zumel). Dios actúa como causa primera, es la razón de que toda potencia pueda pasar al acto, mediante su «premoción física». La antinomia teológica toma, por tanto, la forma de la antinomia entre la *premoción física* y el *acto libre*. Dios ha de prestar el concurso previo a todo acto humano (incluso a aquellos que se llaman libres). La trayectoria de cualquier actividad humana (como la de cualquier actividad material)

tiene que ser explicada a partir de la única *fuerza* que Dios comunica al móvil. (Podría compararse esta explicación de los teólogos escolásticos a la que los físicos escolásticos nos ofrecían sobre el *impetus* entendido como fuerza capaz de dar cuenta de la trayectoria parabólica de un proyectil.) Toda trayectoria empírica ha tenido que ser movida por Dios; su existencia es siempre contingente, porque todo lo real finito es contingente y depende del «concurso previo» ligado al «decreto divino». La contemplación de lo real, desde la perspectiva de este Dios que es el Primer motor, comporta algo así como un desbordamiento de todas las series infinitas de procesos causales temporales (a la manera como la contemplación de las series numéricas desde las perspectivas de sus límites transfinitos comporta la salida de la inmanencia de esas series indefinidas de números finitos). Desde la «perspectiva teológica transfinita», las series temporales, pretéritas o futuras, quedarán proyectadas en un mismo plano, a saber, el plano de la existencia finita real, contingente. Dios conocerá estas sucesiones diferentes a través de una misma ciencia, la *ciencia de visión*, llamada precisamente «ciencia libre» (aludiendo a la «libertad del decreto divino» respecto de la existencia creada de los términos de la sucesión real). Al lado de esas series temporales habrá que poner, sin embargo, al mundo de los posibles. Pero no ya en la perspectiva de lo «que puede existir en un tiempo dado», sino desde la perspectiva desde la cual sea posible contemplar lo que está «más allá del tiempo». Es la perspectiva desde la cual «todo lo que pudo ser futuro» se supondrá que ya se ha cumplido; muy otra es la perspectiva de lo que es necesario, al menos como posible. Desde esta perspectiva se construirá el concepto de *ciencia divina de simple inteligencia*, como ciencia de lo necesario (la distinción que Leibniz estableció entre las «verdades de hecho» y las «verdades de razón» —y que daría lugar a la famosa distinción kantiana entre los juicios sintéticos y los juicios analíticos— está moldeada sobre la distinción en torno a la cual giró gran parte de la escolástica española, a saber, la distinción entre la «ciencia de visión» y la «ciencia de simple inteligencia»).

La antinomia teológica de la libertad, tal como la hemos presentado, no puede ser más radical: todo acto libre, en todas sus fases, en todas las series o cadenas de sucesos que cada fase comporta, ha de estar determinado por la premoción física. De otro modo, aunque las series de referencia sean, en términos absolutos, contingentes, no por ello podrán entenderse como «causas de sí mismas» (las «series causales libres nouménicas» de Kant), ya que dependen de la premoción física divina. El único procedimiento que los escolásticos tomistas (Bañez sobre todo) encontraron para resolver la antinomia filosófica de la premoción física fue el de introducir un postulado *ad hoc*: que la actividad humana, aunque también haya de ser causada por Dios, sea causada como actividad libre. Este postulado es sólo, sin embargo, una petición de principio: la antinomia se establecía sobre la imposibilidad de que una causa determinista pueda transformarse, ella misma, en causalidad libre.

b) Cuando Dios se considera como *causa final* (una causa que supondremos, en este contexto, como *causalidad proléptica*), es cuando la antinomia te-

ológica alcanza su perfil específico de antinomia dada en el «horizonte angular». La antinomia se establece ahora entre la *ciencia divina* –la presciencia– y el acto libre humano. Pero los actos humanos, en cuanto son actos prolepticos, han de analizarse como procesos operatorios que se dirigen por su propia prolepsis, que sólo *in medias res*, cuando todavía no se ha cumplido, cobran su figura; por tanto, no cabrá borrarlos del ámbito de ese futuro perfecto que resulta al adoptar la «perspectiva transfinita» en la que hemos de suponer situado al «punto de vista de Dios». Si comparamos esta perspectiva teológica con la que, en su terreno, adoptan los matemáticos intuicionistas, cabría atribuir a la causalidad divina una intervención próxima a la que contemplaban los escolásticos defensores del «concurso simultáneo». La presciencia divina ya no podrá ser la «ciencia de visión», ni, menos aún, la «ciencia de simple inteligencia», sino una *ciencia media* (Molina, Suárez).

De la misma manera que pusimos en relación la doctrina teológica del *concurso previo* con la doctrina física del *impetus*, cabría poner en relación la doctrina teológica del concurso simultáneo con la teoría física de la composición de fuerzas inerciales y gravitatorias para explicar la trayectoria parabólica del proyectil: la acción divina se corresponde ahora con la fuerza de la *gravedad*, pero es la *inercia* del proyectil la que explica su avance. La cuestión central, en el fondo, es ésta: que la prolepsis operatoria humana, por estar ligada a las operaciones concretas de personas existentes, sólo puede ser *vista* (*pre-vista* por la *presciencia*) por otras personas, incluyendo las divinas, cuando ellas se transformen en esas mismas prolepsis operatorias dejando, por tanto, de ser previas. Puesto que lo que no cabe olvidar es que la *ciencia media* de Molina o Suárez está siempre referida a los *futuros contingentes*, es decir, a los efectos que se producirían si se diera una condición que es justamente la operación humana («Si Tiro fuese evangelizada se convertiría»). La *ciencia media*, por tanto, habrá de redefinirse como el conocimiento proleptico que Dios (o acaso algún otro ser) puede alcanzar de las prolepsis de terceras personas. La idea de este conocimiento es ya una idea racionalmente comprensible: en rigor, ella supone la limitación de la omnipotencia absoluta atribuida a la persona presciente, es decir, al Dios de la teología escolástica.

En cierto modo, el *cogito* cartesiano podría ser interpretado como una mera dramatización de esta doctrina teológica de la ciencia media y del concurso simultáneo de los escolásticos del siglo xvi. Dios (o el *Genio maligno*, dice Descartes, en un giro que subraya el carácter *angular* de la situación) para engañarme tendría que hacerme existir, y *por ello pensé que la proposición «pienso, luego existo» podría tomarse como principio de la filosofía*. Si interpretamos este pensar cartesiano en términos de prolepsis operatoria, lo que se estaría diciendo es que la actividad humana propia, libre, *limita* las pretensiones absolutas del *Genio maligno*, que no es sino el Dios omnipotente; un Dios que, respecto del hombre, se comporta como un Genio que me engaña «desde dentro», como el hombre engaña «desde dentro» al chimpancé prisionero, antes citado, cuando aprieta con su puño las avellanas contenidas en la calabaza que lo aprisiona.

V. Sobre la tolerancia.

1. La tolerancia considerada como componente de la libertad personal en una sociedad política.

La libertad de opinión (de prensa, de cátedra, &c.) es una de las reivindicaciones tradicionales de la izquierda, frente a la censura, defendida por la derecha tradicional. Pero este criterio se vincula directamente con la cuestión de la tolerancia, entendida por algunos como la *virtud* por excelencia de la democracia, como *respeto* a las opiniones del interlocutor.

La cuestión no puede tratarse *in genere*, o formalmente, atribuyendo, por ejemplo, a cada ciudadano (como hace Sócrates irónicamente en el *Protágoras* de Platón) el pleno uso de la razón política y, por tanto, el derecho a expresar su opinión y que ella sea tolerada. Es este un principio formal que suele ir vinculado al agnosticismo teológico o político; en todo caso, el principio de la tolerancia tiene un campo de aplicación muy limitado y más bien propagandístico. Kant (en *¿Qué es la Ilustración?*) distinguía ya el *uso privado* y el *uso público* de la razón (el individuo debe *ser sumiso* a la autoridad). En realidad Kant viene a formular la misma situación que definía Federico II: «Mis vasallos y yo hemos llegado a un acuerdo, ellos dicen lo que quieren [podría decirse: tolero todo lo que ellos digan] y yo hago lo que me da la gana». De hecho, la tolerancia es utópica y el diálogo es una regla también utópica e ideológica: siempre hay un moderador o un consejo editorial que corta el diálogo infinito por motivos extrínsecos al diálogo (falta de tiempo en televisión, falta de espacio editorial, &c.). No hay «tolerancia», salvo formal, ni puede haberla, por razones «topológicas»; lo que encierra el peligro del subjetivismo, al no poder ser nunca razonadas las propias opiniones (el principio de la tolerancia conduce a formular «como opinión mía» tanto las verdades comunes, como delirios subjetivos).

Pero es el respeto a la persona el que puede llevarnos a no respetar sus opiniones si éstas son delirantes o gratuitas. Incluso se han formulado ingeniosidades «paradójicas» que (aun presentadas por autores tan prestigiosos, como pueda serlo Popper) no van más allá de una vergonzante excursión por algún fragmento de una combinatoria puramente formal, oscuramente intuitiva. «Hay que ser tolerantes contra la intolerancia.» Esta fórmula no tiene mucho más alcance que el que resulta de las leyes algebraicas de los signos +, -, * («menos por menos igual a más», «más por menos igual a menos», «menos por más igual a menos» y «más por más igual a más»): «la intolerancia de la intolerancia es la tolerancia», «la tolerancia de la intolerancia es la intolerancia» y «la intolerancia de la tolerancia es la intolerancia» y «la tolerancia de la tolerancia es la tolerancia». De donde resulta que la «intolerancia de la intolerancia» es equivalente a la «tolerancia de la tolerancia». Estas simples consideraciones algebraicas son suficientes, nos parece, para poner en ridículo la pretendida profundidad de semejantes «sentencias paradójicas». La tolerancia, sencillamente, no es una magnitud que pueda tratarse for-

malmente, sino que depende de un marco de condiciones que hacen posible precisamente su aplicación; este marco es el que no puede ser discutido, si el concepto mismo de tolerancia puede mantener su sentido. Según esto no es la ética la que debe ser tolerante, sino que es la tolerancia ética la única que puede tener importancia: no se puede «tolerar», desde un punto de vista ético, que alguien exprese su opinión sobre mis deficiencias físicas o intelectuales por el hecho de ser verdaderas; pero es aquí la ética la que determina la «intolerancia», puesto que la tolerancia no es la medida de la ética, sino que es la ética la que debe constituirse en medida de la tolerancia.

Por otra parte, al establecer los límites de la tolerancia tanto en lo que se refiere a las conductas como a las opiniones, no se trata de defender la conveniencia o la necesidad de la «censura de los expertos», de suerte que nada pueda ser publicado sin censura previa (y no ya política, sino académica); aun cuando esto tampoco puede juzgarse en abstracto (en una economía de mercado, un individuo que tiene opiniones delirantes sobre la composición química de la Luna, podrá publicarlas a sus expensas, y nadie podrá impedirsele; otra cosa es si, tras la aprobación de una «comisión de cultura», las publica con dinero público). Lo que sí es necesario constatar es que la tolerancia omnímoda es un concepto vacío y utópico y que, de hecho, la «libre emisión de opiniones» está limitada económicamente, pero también académicamente, por no decir políticamente. En cualquier caso, la tolerancia no puede desconectarse de la verdad, como si cualquier opinión, por el hecho de ser pronunciada o defendida (ya sea serenamente, digámoslo así, en un Mi bemol representativo, ya sea apasionadamente, digámoslo así, en un Sol mayor apelativo), haya de ser respetada.

2. *La tolerancia como concepto correlativo al de intolerancia.*

El concepto de tolerancia sólo alcanza su forma como reacción de una intolerancia previa —de una intolerancia primaria práctica, más que del concepto de intolerancia. Desde luego, ambos conceptos (*tolerancia*, *intolerancia*) se precisan mutuamente, no ya como conceptos correlativos, cuanto como conceptos contrarios, «que tienen la misma razón». Pero al comenzar por el concepto negativo «in-tolerancia», se favorece, dado el carácter amorfo, en general, de un concepto negativo y su probable mayor extensión, un entendimiento demasiado amplio, en el sentido de que, cubriendo regiones muy diferentes, las absorbe y las confunde, en virtud de una analogía puramente negativa (por ejemplo), de suerte que se torne incapaz de construir o modular las fronteras interregionales pertinentes, lo que haría del concepto de intolerancia un concepto «blando». Desde el punto de vista de la tradición aristotélica, estas *regiones* podrían identificarse con la región de la *virtud* y la región del *vicio* opuesto, respecto del vicio tomado como referencia, y suponiendo —a efectos de simple ejemplo, por lo que luego tendremos que decir— que la intolerancia sea un vicio. Pero cuando partimos de un término negativo (*intolerancia*) sus contrarios quedan indeterminados, confundidos.

Si la tolerancia la ponemos en paralelo (a efectos de ilustración) con una cierta forma de la *afabilidad* (ver luego), sus contrarios serán la *adulación* (por exceso) y la *litigiosidad* (por defecto): la *intolerancia* sería más bien coordinable con una suerte de litigiosidad. Su contrario sería la *tolerancia*: pero este contrario, dado como tal, comprendería tanto la *tolerancia* como la *adulación*, es decir, la virtud y el vicio (de hecho, mucho de lo que se contiene en el concepto *blando* de *tolerancia* podría ponerse en correspondencia con la *adulación*).

Pero al margen de la tradición escolástica, caben otros criterios para establecer líneas divisorias entre las regiones que, en nuestro contexto, consideramos ante todo necesario distinguir, no serán ya regiones dadas en el recinto moral (virtudes, vicios), sino todavía más, la región de lo que no tiene calificación moral y la región de lo que está moralmente calificado (como virtud o como vicio). Son las regiones correspondientes a los *conceptos psicológicos* (etológicos, biológicos) y las regiones de los *conceptos morales* (la oposición entre el *bien* y el *mal*). «Intolerancia», definida como «reacción de rechazo ante la actividad de otra persona» abarca tanto al rechazo en su sentido biológico o natural (digamos, la reacción de defensa intercalada en el S.G.A., común, según Selye, a todos los vertebrados) —incluso, diríamos, la tolerancia en un sentido químico—, como el rechazo capaz de ser calificado moralmente (lo que *debe* ser o no ser rechazado como bueno o malo). Los problemas filosóficos fundamentales que suscita esta distinción entre el *orden psicológico* (o biológico, o sociológico, «natural», el orden de los intereses, de los afectos, de las respuestas y estímulos) y el *orden moral* (el orden de las virtudes y de los vicios) y, sobre todo, el dualismo de sus pretendidas reducciones mutuas («el grave Cacio habla siempre de virtud y opina que quien *tolera* a los vicios es él mismo vicioso» —dice Pope, y añade, pasando del plano *moral* al plano *psicológico*: «Estos bellos sentimientos duran hasta la hora de la comida, entonces prefiere un malvado que tenga una mesa exquisita a un santo frugal»), la cuestión de la reductividad o irreductividad del *indicativo* al *imperativo* y recíprocamente, o, para decirlo al modo anglosajón, del *es* al *deber ser*, y recíprocamente (un modo de hablar bastante confuso, por cuanto puede sugerir que las virtudes y los vicios no son) quedan encubiertos precisamente por la negatividad del concepto de intolerancia y únicamente cuando se introduce *ad hoc* una estructura o un factor moral, un término del «lenguaje moral» (por ejemplo, el concepto de libertad personal) podemos recibir la impresión de que hemos alcanzado el nivel moral y que incluso lo hemos alcanzado a partir de una fundamentación ontológica, por cuanto habríamos pasado del *ser* (un *ser* matizado biológicamente, o psicológicamente: «reacción», «estímulo») al *deber ser*. Por lo demás, este postulado de *libertad* agregado *ad hoc* (no constructivamente) al concepto ontológico fundamental de un sujeto capaz de rechazar algo (según un postulado, también gratuito, que pide el principio de suponer que la persona prefiere la *distensión* a la *tensión* —podría también postularse exactamente lo contrario) es también vacío (blando, absorbente) en tanto se atribuye a ciertos sujetos postulados como libres (las personas) al margen de su cualificación moral o, por lo menos, considerados siempre gratuitamente como *buenos*, y ello requiere afrontar

esos sujetos no como tales *supuestos* ontológicos, sino como agentes de *actos* o soportes de *opiniones* (definidas en un marco material cultural más preciso) ante los cuales podría cobrar sentido moral el concepto negativo de intolerancia. En esta hipótesis, el *regressus* hacia los estratos genéricos de la persona (a lo que inadecuadamente se llama «ser») envuelve sólo una profundidad aparente, puesto que, de hecho, no es posible pasar de ahí en el *progressus*, a nivel específico personal, moral (al «deber ser»).

Ahora bien, cuando se ha partido del concepto negativo y blando de *intolerancia*, su contrario, el concepto de *tolerancia*, perderá también toda coloración moral y sólo a través de un postulado gratuito y metafísico cobrará la apariencia de poseerla, es decir, de mantener su vinculación con el concepto de libertad. Nos referimos al postulado de las personas como sustancias metafísicas a quienes, aun siendo entendidas dinámicamente (como seres *in fieri*), sin embargo se les atribuye ya una realidad interior considerada como valiosa por sí misma (= que debe ser *amada*), a saber, su propia libertad. La tolerancia aparecerá así a su vez definida (en cuanto contraria a la intolerancia) como una relación de unas personas libres a otras personas libres amadas por aquéllas (terminando de cortarse de este modo las conexiones entre la tolerancia y la falta de libertad, o entre la intolerancia y el amor). Aquella libertad es puramente metafísica, porque «la libertad indeterminada de una sustancia haciéndose» (cuando se abstrae todo mundo axiológico determinado, envolvente de esa persona), no constituye ningún concepto, ni puede ser objeto de amor o de rechazo. Esa libertad puede ser moralmente buena o mala, entonces la tolerancia quedaría definida como un concepto neutral ante el bien y el mal, supuesto que ambos sean libres (según una libertad, repetimos, enteramente metafísica). No cabría amar a una libertad pura, cualquiera que fuese su contenido: no cabe decir a cualquiera: «Sé quién eres», «Realízate», con el espíritu de la tolerancia, salvo en el supuesto (que pide el principio) de que ese cualquiera, por el hecho de realizarse como lo que es, va a ser bueno, salvo en el supuesto de que no va a *realizarse* como «criminal cromosómico» que va, en su día, a asesinarme o, sencillamente, que va a *realizarse* de una forma que considero incompatible con mi propia forma de «realización». ¿Cómo podría amarle? Sólo, pues, nos parece, en la hipótesis metafísica optimista, pero gratuita en el contexto, de una sociedad armónica constituida por personas (por mónadas) que se desarrollan concertadamente y libremente en medio de sus tensiones y que, por tanto, pueden amarse recíprocamente según sus respectivas libertades, cabe definir la *tolerancia* como concepto moral. Pero esta hipótesis optimista, cuya verdad no necesitamos aquí siquiera poner en duda, es enteramente gratuita en el proceso de la construcción y aparece destinada precisamente a hacer posible la determinabilidad moral de una relación que ha comenzado por definirse en términos ontológico-biológicos. Y no se sigue de aquí que, por tanto, sea preciso partir de un postulado pesimista (todas, o al menos algunas libertades son malas) a fin de proceder a la construcción moral del concepto: la virtud del postulado pesimista reside sólo en su poder de neutralización del postulado optimista, mostrando su gratuidad. Lo que queremos decir, por tanto, es que es preciso (al intentar construir un concepto

de intolerancia) retirarse a otra escala ontológica distinta de aquella en la cual se enfrenta el optimismo y el pesimismo metafísico: es preciso partir de una escala tal que tenga ya, en su mismo principio, una coloración moral. Esta sería la ventaja técnica que comporta el partir de la tolerancia –y no de la intolerancia.

3. La idea de tolerancia en los clásicos.

Porque la tolerancia es un concepto que, en los clásicos de la filosofía moral, aparece de entrada, moviéndose en unos quicios más precisos, a saber, la tolerancia no ya ante la libertad de las personas, sino ante las opiniones y actos de los ciudadanos en materia religiosa (al margen de la cuestión de si esas personas sean o no sean libres, buenas o malas, en el plano metafísico). El artículo *Intolerancia* de la Enciclopedia, probablemente debido a Diderot, distingue entre la intolerancia eclesiástica y la civil; pero ambas versan sobre la cuestión religiosa, la eclesiástica considerando a las demás religiones como falsas, y la civil prohibiendo los cultos. No quiero decir con esto que el concepto de tolerancia no pueda generalizarse, de suerte que la tolerancia, en su sentido fuerte de *tolerancia religiosa*, no pueda ser reducida a la condición de caso particular de un concepto más amplio. Pero esta amplitud habría de mantenerse en todo caso en el ámbito de las coordenadas morales e histórico culturales, no metafísicas. Cuando traspasa estos límites, el concepto de tolerancia se torna de nuevo en un concepto blando, absorbente, incapaz de modularse como bueno o malo, según los contenidos de la conciencia moral (y no según el concepto metafísico de persona libre). La generalización metafísica del concepto de tolerancia (como simple contrario del concepto metafísico de intolerancia previamente definido) operaría similares efectos a los producidos por aquellos conceptos estudiados por Bachelard con el nombre de «ideas generales» (el concepto de «fermentación», del siglo XVIII, por ejemplo) –y que nosotros llamamos ideas *absorbentes*, para evitar recaer en una «idea general de *idea general*». Cuando en las moléculas (enzimas, sustratos, &c.) que intervienen en el concepto de fermentación se percibía como esencial el «núcleo más general» (absorbente, en el sentido parecido a lo que en álgebra se llaman términos absorbentes) de la «agitación de los átomos conglomerados que producen calor», el concepto de fermentación podría cubrir tanto a la digestión, como a la vegetación –pero con ello asumía la forma de un concepto blando, oscurantista (porque oscurecía, en lugar de aclarar, la estructura diferencial de los procesos bioquímicos de la fermentación). El papel absorbente de esa «agitación de los átomos» en el concepto de *fermentación*, corresponde (creemos), al concepto de «libertad amable de las personas» en el concepto de *tolerancia*. La escala de este concepto y, desde él, la escala del concepto contrario de intolerancia, habría de tomarse ya en el mismo punto de partida, aquél que nos ofrecen precisamente los clásicos.

Cuanto hemos dicho, con todo, refiriéndonos a conceptos o «sillares» que –como *Amor*, *Libertad* o *Poder*– aparecen ya tallados en los primeros clásicos de nuestra tradición (Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca...) lo redundaríamos cuando

nos referimos a conceptos nuevos o, cuando menos, a conceptos que —como el de tolerancia— han entrado en los cursos sistemáticos, ciertamente ya clásicos, mucho más tardíamente (pongamos, a partir del siglo xvii) porque el nuevo concepto ha de encajar, de algún modo, en los alvéolos formados por la composición de los demás conceptos, si es que se quiere efectivamente llevar a cabo una edificación dotada de una mínima solidez interna, basada sobre cimientos firmes, y no sosteniéndose sobre los propios cabellos de sus peticiones de principio. El concepto moral de *tolerancia*, en efecto, se habría dibujado en el contexto de la lucha contra el *fanatismo* religioso del Antiguo Régimen (Locke, Toland, Diderot, Voltaire), y es a partir de este *alvéolo* como, nos parece, habría que proceder para generalizar constructivamente el concepto (a la manera como las generalizaciones sucesivas del concepto de número parten de lo que después quedará reducido a la condición de caso particular, los números naturales). Por lo demás, esta generalización constructiva del concepto de tolerancia podría comenzar (siguiendo nuestra propia regla que prescribe la necesidad de volver continuamente a los clásicos) *regresando históricamente a los sistemas de conceptos morales que aún no contienen explícitamente el concepto de tolerancia*, pero sí su posibilidad (digamos, la prefiguración del concepto o los conceptos precedentes o afines). Sólo después estaríamos en mejores condiciones para proceder a una construcción del concepto con la cual pudiéramos identificarnos. Es obvio que no es este el lugar para desarrollar semejante programa: lo que sigue pretende ser sólo un bosquejo.

4. Proyecto de una historia sistemática de la idea de tolerancia.

Sin duda, tiene algún sentido distinguir una «historia de la tolerancia (correspondientemente, de la intolerancia)» —es decir, una historia de situaciones reinterpretables desde el concepto de intolerancia— de una «historia del concepto de tolerancia (correspondientemente, de intolerancia)», como concepto de la filosofía moral. ¿Pueden admitirse situaciones de tolerancia o de intolerancia previas históricamente al concepto de tolerancia o de intolerancia? Es esta una cuestión similar a la que se plantea ante la posibilidad de hablar de una institución o estructura como anteriormente dada a su concepto jurídico, o social (por ejemplo, a la posibilidad de tabúes de incestos efectivos en los animales, anteriormente a la institución del incesto, a la posibilidad de clases sociales, anteriormente a su concepto, ligado a la «conciencia de clase»). En cualquier caso, el *Tratado sobre la tolerancia*, de Voltaire, parece más una historia de la tolerancia en el primer sentido que en el segundo. La distinción entre estos dos sentidos habría que entenderla más bien como distinción entre perspectivas o puntos de vista —puesto que, «cuanto a la cosa», no cabría disociar enteramente la historia de la tolerancia y la historia del concepto de tolerancia. Algunos preferirían decir: no es posible disociar la *práctica* de la tolerancia (o de la intolerancia) y la *teoría* moral de la misma, o acaso recíprocamente. Nosotros preferimos decir aquí, provisionalmente: no es posible disociar la *filosofía mundana* de la intole-

rancia de su *filosofía académica*, porque los conceptos escolásticos (teóricos) de tolerancia no brotan de la conciencia pura, ni se desenvuelven unos a partir de otros en un éter de significaciones puras, sino a través de los procesos efectivos, históricos. En cualquier caso, aun cuando *ordo essendi* pueda parecer a muchos evidente que lo primero es una historia (social, política) de la tolerancia y que sólo desde ella sería posible la historia del concepto, nos permitiríamos advertir que, al menos *ordo cognoscendi*, a la historia del concepto de tolerancia le corresponde siempre una prioridad metodológica, al menos en el momento en que sea de algún modo posible hablar de una *Historia sistemática* o historia interna del concepto de intolerancia (la historia del concepto de número sólo es una historia sistemática –y no una mera rapsodia cronológica, empírica– cuando está pensada desde el sistematismo de la teoría de los números, que es la que permite interpretar adecuadamente ciertas técnicas o prácticas aritméticas mundanas). Si esta historia sistemática no existiera, entonces la historia del concepto de tolerancia –que habría de ser puramente empírica, una recensión de opiniones cronológicamente ordenadas– quedaría anegada por entero en la historia de las técnicas o de las prácticas, como un apéndice suyo. Por lo demás, la historia sistemática de un concepto moral no entrafía (como acaso la entrafie la historia sistemática de un concepto científico) la verdad de sus modos sucesivos. Los modos de una Idea moral, aunque se estimen como puramente ideológicos o fenoménicos (digamos, secreciones de la «falsa conciencia»), no por ello han de ser menos internos a la dialéctica histórica de la Idea.

Por mi parte no me atrevería a afirmar si existe o no existe una historia sistemática del concepto de tolerancia –ni, menos aún, me atrevería a afirmar que conozco ese sistematismo. Me limito tan sólo a presentar como posibles «líneas sistemáticas» de esa hipotética «historia interna del concepto» algunas determinaciones y distinciones que, siendo, sin duda, muy débiles (comparadas con las determinaciones y distinciones constitutivas del concepto de número, por ejemplo) poseen sin embargo, me parece, el mínimo vigor exigible para ser presentadas en esta Lectura.

Como «sistema de coordenadas» (incluso como mero sistema auxiliar, pero interno al orden moral en que queremos movernos desde el principio para intentar orientarnos en torno a los criterios de una historia fenoménica del concepto de tolerancia) cabría tomar la propia doctrina clásica, de cuño platónico, de las *virtudes cardinales* (prudencia, fortaleza, templanza, justicia) ampliadas más tarde (en la tradición escolástica) por la doctrina de las *virtudes teologales* (fe, esperanza, caridad). Consideramos como ingenuidad poco admisible la de aquellos «racionalistas» (o «materialistas») que, en nombre de la crítica de la religión o de la crítica del idealismo, reducen la doctrina de las virtudes teologales a pura ideología «medieval», a simple bizantinismo teológico –porque, con este proceder, resultaría que están concediendo al idealismo que los conceptos de esas virtudes emanan efectivamente de un «estado de conciencia religioso puro», autónomo, y no, por ejemplo, de una experiencia social y política nueva (respecto de la experiencia helénica).

Suponemos que, desde una perspectiva materialista, los conceptos (teológicos) de las virtudes teologales deben ser reconstruidos a partir de su base material (social, económica, cultural). Supondremos que si el concepto de *justicia*, por ejemplo, en su sentido helénico o romano, implica una determinada organización política, económica y social, en la cual los parámetros de los derechos de los ciudadanos (en particular, el derecho de propiedad) están definidos de un modo más o menos preciso y cerrado en el ordenamiento jurídico, el concepto de *caridad* implicaría un desbordamiento de la antigua organización social (en modo alguno desaparecida por completo), un marco social y cultural en el cual las relaciones entre los hombres han desbordado el marco de la «ciudad antigua» (de la *Ciudad terrena*, del Estado) y buscan cauces no definibles aún por algún ordenamiento jurídico, puesto que se mueven en círculos originariamente indeterminados institucionalmente (el cosmopolitismo de los estoicos, pongamos por caso) aunque irán determinándose en forma de instituciones religiosas, la «Iglesia» (bizantina, romana), que se recorta como una sociedad frente al Estado (si bien este recortamiento haya de considerarse, en gran medida, como conceptualmente ideológico, en tanto la Iglesia se autoconcibe como sociedad divina y ecuménica, cuando en realidad no pasaba de ser una institución mediterránea). Pero en líneas generales, podría acaso decirse que esta nueva sociedad (la Iglesia) tiende a ser entendida antes bajo la forma de las categorías de la *familia* –ligada, según el análisis aristotélico por el *amor* (por la *fraternidad*)– que bajo la forma de las categorías del *Estado*, presidido por la *igualdad* y por la *justicia*. No necesitamos emitir aquí hipótesis acerca de la génesis de ese «comunismo del amor» del que habló Harnack. No parece que pueda defenderse hoy la tesis de Kautsky sobre la inspiración revolucionaria y a aún terrorista de esa *familia cristiana* que Celso nos describe como una secta formada de individuos incultos y desarraigados. Lo que sí parece más cierto es que ese «comunismo del amor» fue extendiéndose y organizándose como institución eclesiástica en el seno del Estado romano. En oposición a él en un principio, terminó por soldarse con él, contribuyendo muy esencialmente a apuntalarlo. El espíritu de la caridad comunitaria que, ante la escatológica inminencia del fin del mundo, mantenía unidos a los cristianos primitivos –extranjeros, parias, esclavos– fue conquistando a capas cada vez más altas de las ciudades romanas, que pisaban ya el terreno más firme de las leyes establecidas y no podían ver tan inminente el fin apocalíptico. Estas nuevas capas sociales reinfluyeron profundamente en esas comunidades penetradas del espíritu de la caridad y llegaron incluso a transformar este espíritu en un orden personal, individual (los *deberes de caridad* para con los pobres y los oprimidos) que, paradójicamente, contenía el germen de la transformación del antiguo *orden de la justicia* en el reino de una comunidad amurallada contra la arbitrariedad individual del ejecutor de la ley.

La *fraternidad* de la nueva gran familia espiritual emanada del Padre divino común es la *caridad*. La caridad no ha salido, pues, de la nada: el amor, que en Aristóteles se mantiene, fundamentalmente, en la esfera privada de la familia, ha desbordado esta esfera privada (sin que sea necesario pensar tanto en procesos

psicoanalíticos de sublimación cuanto en procesos sociales de utilización de formas previas en ámbitos capaces de transfigurarlas) y al rodear a la nueva Iglesia, podrá manifestarse como caridad. En todo caso, lo significativo es mantener la dialéctica de la oposición (que se oculta en la «conjunción») entre la *igualdad* y la *fraternidad*, la igualdad de la ciudad (igualdad jurídica –isonomía– y también igualdad económica en el momento del intercambio de los productos, aunque esta igualdad sea fenoménica) y la fraternidad de la sociedad doméstica (el *oikos* de Rodbertus, en cuyo seno –de acuerdo con el criterio utilizado por Marx en sus *Grundrisse*– no hay intercambio mercantil).

En cualquier caso, será preciso pensar el sistema tradicional de coordenadas a que venimos aludiendo en conexión constante con las ideas más abstractas del *bien* y del *mal* (en su sentido moral, es decir, en cuanto valores morales), en tanto que estas ideas, de índole «sincategoremática», necesitadas de «parámetros» para determinarse como tales, puedan determinarse, al menos en parte, precisamente en función del mismo desarrollo del concepto de *tolerancia* cuya historia sistemática ensayamos.

Esto supuesto, nos parece percibir un principio de línea sistemática, para nuestra historia del concepto, en la oposición entre la justicia (y después, la caridad) y las restantes virtudes (naturales y teologales) y en la coordinación de los miembros así opuestos con las ideas del bien y del mal (referidas, por supuesto, a las mismas situaciones de la tolerancia y de la intolerancia). Las oposiciones primeras estaban trazadas ya en la misma doctrina escolástica, a propósito de la llamada *alteridad* de la justicia (de donde lo justo como *deber* correspondiente a un *derecho* correlativo). Mientras que las demás virtudes se entendían, en general, como regulativas de la propia vida individual, la justicia (y luego, la caridad) se entendía en el contexto de las relaciones interpersonales, de las relaciones de cada persona con las otras personas, entre las cuales se suponía que necesariamente había de convivir.

Tomaríamos, según esto, como criterio para establecer posibles etapas sistemáticas del desarrollo del concepto de tolerancia, la situación de estos conceptos (o de sus prefiguraciones) respecto del concepto de *justicia*, por un lado, y por otro lado (coordinado con aquél) la situación de estos conceptos respecto del concepto de *bondad* moral. Si procedemos de este modo es en virtud de una tesis (que esbozaremos en el apartado final de esta nota), según la cual el concepto de tolerancia sólo puede configurarse en un contexto interpersonal, aquél en el que se mueven, por su alteridad, los conceptos de justicia y de caridad. Por lo demás, esta tesis no es, en manera alguna, inaudita; más bien diríamos que es obvia. A nuestro juicio, sin embargo, así como el concepto de justicia no vincula a personas metafísicas en cuanto tales sino a contenidos diversos y cambiantes (mercancías, deberes, derechos) dados en estas personas, así también la tolerancia (o la intolerancia) no vincularía a personas metafísicas sino a contenidos muy precisos «soportados» por sujetos (personas) que no se agotan en la condición de soporte de esos contenidos (en particular, como hemos dicho, estos contenidos serían, originariamente, las creencias religiosas).

5. *La etapa cero de la historia de la idea de tolerancia.*

Distinguiríamos, de este modo, una etapa *cero* en la cual los conceptos o situaciones susceptibles de ser vinculados al concepto de tolerancia permanecen alejados del concepto de justicia, y, desde luego, del concepto de caridad, y, por tanto, según nuestra propia tesis, tales conceptos no podrían interpretarse como prefiguraciones del concepto moral estricto de intolerancia, sino en cierto modo, a veces, al menos, como su negación. En esta etapa cero no cabría hablar siquiera de un concepto de tolerancia, aunque sea posible citar situaciones susceptibles de ser entendidas retrospectivamente desde el concepto de tolerancia (o de intolerancia), si bien de un modo oblicuo; situaciones que pertenecen a la «historia de la tolerancia», pero no a la historia de su concepto. La mejor prueba interna que (desde nuestra perspectiva) podríamos aportar, sería ésta: que tales situaciones hayan sido conceptualizadas (en su época, «emínicamente») por mediación de los conceptos de virtudes o vicios distintos del concepto de justicia (o de caridad). Esta etapa originaria cubriría, *grosso modo*, la historia de la filosofía moral griega y romana, hasta el final de la época helenística. Lo que ulteriormente podría ser contemplado como «situaciones de tolerancia» habrían sido pensadas, principalmente, por medio del concepto de *prudencia*, o afines —es «prudente» (según la *prudencia política*) respetar las opiniones ajenas en materia religiosa (o en cualquier otra), en la medida en que se sepa (prudencialmente, prácticamente) que esas opiniones no afectan a la seguridad del Estado; o simplemente es prudente (según la *prudencia individual*, cuyo límite lo encontramos en los pirrónicos —Pirrón aconsejaba a sus discípulos aceptar incluso los cargos sacerdotales si ello les parecía conveniente para su tranquilidad) abstenerse de enfrentarse a opiniones ajenas cuando se sepa (prácticamente) que ese enfrentamiento puede comprometer nuestra seguridad. Este respeto político, o individual, de tipo prudencial, es una inhibición que no podría llamarse tolerancia, puesto que en él no apreciamos actitudes de *tolerar a* —en el sentido estricto ulterior— sino más bien de *sustraerse de*, de evitar situaciones peligrosas para nuestra seguridad. La tesis sobre la tolerancia del Estado romano que Voltaire mantiene en los capítulos VIII a X de su *Tratado* habría que estimarla, según esto, como un anacronismo, porque el principio *deorum offensae diis curae* no es un principio de tolerancia, ni siquiera caridad, sino sencillamente *fe*, la costumbre de sacrificar a los dioses de las ciudades enemigas sitiadas. Los soldados de Hernán Cortés, según cuenta Solís y Ribadeneyra, subieron las gradas que conducían al Dios Cozumel y lo derribaron violentamente, poniendo en su lugar una talla de la Virgen María. Su tolerancia se debió a que en la talla del Dios Cozumel percibieron sólo un leño. Si hubieran visto en él un Dios efectivo no lo hubieran derribado —pero esto no hubiera sido tolerancia, sino *fe*. Incluso aquellos que vieron en Cozumel, traduciéndolo al lenguaje cristiano, Lucifer, y se dispusieron a conjurarlo, tampoco podían ser llamados intolerantes, porque sus exorcismos formaban parte de la dialéctica ritual interna de la religión cristiana y no de una intolerancia

hacia figuras de otras religiones. Se diría que había un mayor respeto a los indios en quienes derribaban sus ídolos creyéndolos diabólicos —o, simplemente, ridículos, *indignos* de personas a quienes se respeta como racionales— que en quienes, con intención de explotarlos en otros terrenos, mantenían tolerantemente esos ídolos, adulando a sus creyentes o despreciando su error, dado que lo único que les importaba era ver en ellos su condición de portadores —creyeran en Cozumel o en la Virgen de Guadalupe—.

Todo el *Tratado* de Voltaire sobre la tolerancia va dirigido a demostrar que la tolerancia era la regla entre griegos y romanos, incluso entre los japoneses, «los más tolerantes de los hombres», puesto que admitían en su imperio hasta doce religiones pacíficas, y, si expulsaron a los jesuitas cuando éstos quisieron implantar la decimotercera, fue porque, en rigor, ésta no quería tolerar a ninguna de las doce restantes: «La intolerancia de la intolerancia es la tolerancia», viene a decirnos Voltaire, quien da por supuesto que la intolerancia la ha introducido en el mundo la Iglesia católica, la de Constantino (ni siquiera la de Jesús). Sobre todo, añadiremos por nuestra cuenta, la de Teodosio: Porque, en virtud de sus disposiciones, ser cristiano es ser ciudadano romano; el Oráculo de Delfos es obligado a enmudecer; son prohibidos los misterios de Eleusis; no quedará otra cosa a los hombres cultos (nos dice Libanio, *Pro templis*, oratio xxx, párrafo VIII) que callarse o morir. Teodosio es el Nerón cristiano, y no entramos aquí en la cuestión de por qué ello fue así. Tan sólo apuntaremos que atribuir la intolerancia práctica de la Iglesia católica al monoteísmo —frente al supuesto politeísmo tolerante del mundo antiguo— es recaer en una fórmula demasiado simplicista, porque el monoteísmo puede ser tolerante, y el politeísmo intolerante (el propio Hume, en el capítulo IX de su *Historia natural de la religión* observa cómo los egipcios, politeístas, eran intolerantes «porque los adoradores de los perros no podían permanecer largo tiempo en paz con los adoradores de los gatos»). Habría que hablar de monismo intolerante o de intolerancia monoteísta —pero esto es justamente lo que habría que explicar, la combinación del monoteísmo con la intolerancia. Cabría plantear la cuestión de otro modo: la intolerancia práctica es la situación ordinaria en toda sociedad organizada en la forma de un Estado, porque la intolerancia brota del poder y acaso no tiene historia (tanto daría hablar de Teodosio como de Stalin). Pero, sin perjuicio de estas hipótesis, lo cierto es que la idea de tolerancia suele ir vinculada a algunas situaciones de poder político más que otras («¿Qué es el *Gulag*?» se pregunta Bernard-Henri Lévy y se responde: «La Ilustración sin la tolerancia»).

A nuestro juicio, Voltaire no tiene razón en la mayor parte de sus apreciaciones históricas, pero no por ello éstas son enteramente gratuitas: diríamos que Voltaire confunde constantemente la historia de la tolerancia (la historia, vista retrospectivamente desde el concepto de tolerancia) y la historia del concepto de intolerancia. Y, en esta hipótesis, se comprende que haya señalado al cristianismo, como principio (en rigor, uno de los principios) de la intolerancia. Principio de una intolerancia mundana, nueva, de signo diferente. Pero, con ello, también principio del concepto de tolerancia, de la tolerancia como concepto.

6. *La primera etapa de la historia de la idea de tolerancia.*

En la primera gran etapa sistemática de la historia del concepto de tolerancia, comprenderíamos a la gran masa de especulaciones morales, teológicas y jurídicas que van desde los padres de la Iglesia a los escolásticos, incluida la escolástica musulmana y judía, y que se cierra en el humanismo renacentista (sin perjuicio de que subsista una corriente viva hasta casi nuestros días). Esquemáticamente, caracterizaríamos a esta primera etapa del siguiente modo: la tolerancia (o conceptos afines) así como la intolerancia, tenderían a aparecer insertas en el contexto de la *justicia* y de la *caridad* (y, sólo a su través, de la *prudencia*, o acaso de la *paciencia*, en cuanto virtud subalterna de la *fortaleza*). Pero esta inserción tendría lugar de suerte que fuera la tolerancia (o algún concepto afín) un concepto que se define formalmente por su relación con el mal moral. Incluso algo que, en el límite, llegará a calificarse *simpliciter* como malo (un vicio) y sólo *secundum quid*, en la medida en que el mal pueda ir subordinado a un bien, la tolerancia podrá ser una virtud. La intolerancia, por su parte, ya no se definirá por respecto del mal moral: se mantendrá indiferente («no marcada») y, en el límite, tenderá a recibir la calificación de virtud o a ser clasificada como algo moralmente positivo o bueno.

En realidad, por tanto, podría decirse también que, en cuanto virtud, la tolerancia dice siempre relación a un bien (al bien que alguien puede realizar) y al cual se tiene, por tanto, un derecho que en justicia hay que reconocer —y éste será el puente de continuidad hacia la segunda etapa de nuestra historia sistemática. Pero, en su primera etapa, el concepto de tolerancia, incluso cuando se considera como un deber (o como una virtud) sólo dice relación al bien a través de algún mal, que es precisamente el objeto formal y propio de la tolerancia y, en el límite, desaparecido aquel bien, la tolerancia se revela *simpliciter* como mala, como un vicio, que acaso podría confundirse (decimos por nuestra parte, en un intento de reconstruir una teoría escolástica de la tolerancia) con la *adulación*, en cuanto extremo vicioso de la *afabilidad*, que es virtud subordinada a la *justicia*. La tolerancia hacia las opiniones consideradas erróneas del prójimo por respeto a la persona que las mantiene no sería otra cosa, *simpliciter*, que una suerte de adulación, que otorga a esa persona más de lo que le es debido, más de lo que es justo. Y además, constituye una *imprudencia* respecto de terceras personas que pudieran ser dañadas por ese error tolerado. Esta reconstrucción concuerda, al menos, con la doctrina ulterior (respecto de la época ilustrada), que alumbró el concepto de tolerancia) de la Iglesia romana en su condenación del llamado *tolerantismo*, o defensa «moderna» de la libertad de cultos o tolerancia civil (ligada con el indiferentismo o «ateísmo legal», que comportaba la tesis de la separación de la Iglesia y del Estado). Los nombres de Claudio Adriano de Nonnotte (en su libro *Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire*, traducido al español por el mercedario Pedro Rodríguez Morzo, Madrid 1771-1772), Nicolás-Sylvestre Bergier (autor de *El deísmo, refutado por sí mismo*, traducido al español por el padre mínimo Nicolás de Aquino, Madrid 1777), Fernández de Valcárcel (autor de los *Desengaños filosóficos*, 1787 a 1797, y, en especial, de una *Disertación sobre la toleran-*

cia) o Antonio Xavier Pérez y López (en los *Principios del orden esencial de la Naturaleza*, Madrid 1785) pueden ser recordados, entre otros, en este contexto (en el libro de Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Edicusa, Madrid 1971, se expone el curso principal de esta corriente intransigente del pensamiento católico «tradicional»). La tolerancia sólo era reconocida en cuanto a *mal menor*, cuando se presuponía que de la misma intolerancia civil —en sí misma considerada como buena— hubieran de seguirse males sociales mayores que aquellos males religiosos que debían ser, en todo caso, temidos. La tolerancia, en suma, se configurará sólo como una *permisión* y es por medio de este concepto como podría ser conceptualizada. El texto clásico —en el cual aparece explícitamente el verbo *tollere*, aunque no el sustantivo correspondiente— que podemos citar aquí es el de la *Secunda secundae* de Santo Tomás (q. 10, a. 12): «Humano regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset ne, eis, sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic igitur et in regimine humano illi qui praesunt, recte aliqua mala tollerant, ne aliqua bona impediatur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur... sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.» En resolución: la tolerancia implicaría aquí (es a saber, en Dios) potencia para retirar o detener (*tollere*) las causas que van a producir un mal (pero que no son detenidas en virtud de la subordinación de ese mal a otro bien, aunque este bien consista en la relatividad del mal menor). Pero aplicada al hombre, resulta de hecho que la tolerancia implica la impotencia para detener o retirar las causas de un mal. Porque aunque en algunas ocasiones puede decirse que existe esa potencia en un instante determinado, dejaría en rigor de existir cuando se tienen en cuenta las consecuencias inmediatas. Podría un Gobierno prohibir un Concilio en el instante t1; esta prohibición desencadenaría una reacción capaz de derribar al Gobierno en el instante t2; por tanto habrá que decir que el Gobierno no puede prohibir, políticamente hablando, el Concilio: retira, suprime o deja en suspenso su poder inmediato en t1 y *tolera* el Concilio. Pero el poder en t1, vinculado a t2, equivale en rigor a una *impotencia*. De este modo, la tolerancia por impotencia relativa se aproxima a la tolerancia por impotencia absoluta —es decir, a algo que ya no es ni siquiera tolerancia, sino necesidad, imposición de la «cosa tolerada». Y cuando es la cosa misma la que se impone y se causa, hablar de «tolerancia» es sólo una ficción jurídica, una categoría extraída de otros contextos históricos y sociales diferentes. La Iglesia católica ha tolerado el islamismo, o ha tolerado el darwinismo, o ha tolerado el socialismo precisamente cuando estos movimientos se han impuesto en virtud de su propia fuerza. Su tolerancia ha sido, además, en todo caso, más bien civil que doctrinal.

Y esto demuestra, a nuestro juicio, la naturaleza fenoménica, apariencial, del propio concepto clásico de tolerancia. La tolerancia como tal vendría a ser en su principio, si no nos equivocamos, una forma de la falsa conciencia, que se piensa a sí misma al modo del Dios monoteísta omnipotente (como si fuera un reflejo de

Él, porque en modo alguno ese Dios tolerante es reflejo del hombre), cuando en rigor es sólo un reconocimiento o aceptación de que aquello que es malo y vitando (según los criterios morales subsistentes) tiene sin embargo un poder y hay que contar con él. Lo que *quita* esta actitud de tolerancia no serán tanto los supuestos mecanismos disponibles de suspensión del mal, cuanto la propia actitud que nos volvía de espaldas a lo que se consideraba malo y que, en adelante, será incluido —«tolerado»— como un dato más con el que es preciso contar en nuestra acción.

Si esto es así, sólo podría hablarse de tolerancia efectiva, dentro del mundo cristiano tradicional, cuando subsista la posibilidad de suspender o interrumpir el curso del mal o cuando la suspensión o interrupción se suprima a su vez (*tollere*) permitiéndose aquel en virtud de algún motivo moral. Pero hemos visto que este motivo no puede fundarse en la justicia —hemos visto que la tolerancia efectiva sería un vicio y la intolerancia ante el mal un deber exigido por el derecho de los demás a la verdad y por el bien común. Será un deber de justicia, para todo aquél que tenga noticia de la permanencia en el mal, en el error (particularmente, cuando este pueda repercutir en perjuicio de terceros) el cortarlo, no directamente, sino a través de la autoridad competente (el párroco, el obispo, el papa). De otro modo, la intolerancia (y no la tolerancia), bajo la forma de la delación (por ejemplo, al Tribunal de la Inquisición) será un deber de justicia. ¿Habría que concluir, por tanto, que (en el mundo cristiano) el concepto de tolerancia humana (imagen de la divina) es moralmente utópico y vacío, porque cuando la tolerancia es posible (físicamente) no lo es moralmente (es injusta), y cuando aparece como moralmente «justificada» es porque físicamente es imposible (por la impotencia de que hemos hablado)?

Sin embargo, si bien puede concluirse que la tolerancia no es un deber de justicia, dentro de las coordenadas escolásticas, no parece que fuera exacto concluir que el cristianismo tradicional ha cegado cualquier tipo de alvéolo para aposentar la tolerancia como un deber. Si no nos equivocamos diríamos que, puesto que este alvéolo no cabe en el orden de la justicia, habrá que buscarlo en el orden de la caridad. Es aquí, seguramente, en donde podríamos suponer prefigurada una virtud «sobrenatural», es decir, perteneciente a otro orden distinto del de la justicia, que tiene mucho que ver con el concepto de tolerancia, pero que, en todo caso, no habría de ser entendida como tolerancia hacia el mal. Hay una virtud (o deber de caridad) que supone desde luego un poder (el poder de interrumpir un mal mediante la denuncia a los superiores) pero detiene o suspende la aplicación de este poder en nombre de la *caridad* hacia el pecador, o el delincuente. No se trata, en cualquier caso, de tolerar el mal por amor a quien lo hace: lo que se tolera (o se suspende) no es propiamente el mal, sino la aplicación inmediata y pública del castigo de este mal, y ello precisamente en razón de que se espera que el pecador o el delincuente corrija su conducta. Cuando esta corrección no tuviera lugar, entonces, la misma caridad que había impulsado a tolerar el pecado, es la que impulsará (como intolerancia de caridad) a delatar al pecador, incluso a llevarle, en último extremo, por amor de caridad, a la hoguera. Si este amor (que hoy puede parecer surrealista) era compatible con el asesinato, se debía a la fe en la in-



En una sociedad organizada según principios dogmáticos estrictos (la Iglesia católica en la época del gótico, o en la del barroco, o la Unión Soviética en la época de Stalin) la intolerancia, en materia grave respecto de otras personas, se presentará como un *deber de justicia*. La tolerancia, en materia grave, sólo podría ejercerse, en principio, como deber de caridad. Y acaso la forma más sutil de ejercerse este poder fue la llamada *corrección fraterna*, que conducía, una vez fracasada la admonición privada, a la denuncia del hermano al superior. De este modo la caridad que movía a la corrección fraterna podía terminar conduciendo al hermano a la hoguera.

mortalidad del espíritu y a la fe en la resurrección de la carne: la muerte en la hoguera podría interpretarse algo así como la cauterización de una herida (las situaciones que planteaban los contumaces no eran fáciles de resolver).

Queremos decir, con todo lo que precede, que son las cuestiones disputadas de *correptione fraterna* el lugar a donde habría que regresar para encontrar, dentro del cristianismo tradicional, las situaciones más afines a los conceptos de tolerancia e intolerancia.

El concepto de *corrección fraterna* (que se hacía derivar de *Gálatas*, v, 1; *Mateo*, XVIII, 15 y 2 *Tesalonicenses* III, 15) no implicaba, desde luego, tolerancia –sino precisamente reprensión, admonición. Pero una admonición privada y secreta, suave («caritativa») comparada por los teólogos a veces con una limosna espiritual, cuando se veía como probable el propósito de enmienda. Podríamos decir que lo que se toleraba era más bien a la persona pecadora que al pecado; y se le toleraba en tanto podía redimirse –se toleraba la posibilidad de que el futuro hombre justo, sin embargo hubiera sido pecador (lo que ya era mucho frente al «fariseísmo»), a pesar de lo cual, curiosamente, se tendía a mantener la fama del justo (y de ahí el carácter privado de la admonición). Pero cuando no era probable que la admonición privada tuviese efectos benéficos, se hacía preciso denunciar al superior. Y según algunos teólogos (Sylvio) aún en el caso de que la probabilidad de enmienda fuese igual por vía de corrección privada que por vía de delación pública, era legítima la «intolerancia», porque a lo sumo ésta faltaría contra la caridad, pero no contra la justicia. El concepto de corrección fraterna se utilizaba principalmente en el recinto de los conventos –si bien su campo de aplicación era mucho más general (no sólo envolvía a los cristianos sino, según algunos, a todos los hombres)– y la denuncia al superior se justificaba también (*ordo charitatis*) en el supuesto de que, tras la admonición privada, o viéndose ésta contraproducente, el superior, en calidad más de hermano o de padre que de juez, tuviese discreción, piedad, prudencia, &c. La situación era muy ambigua, porque este superior era al mismo tiempo juez –su función era a la vez pública y privada: la delación al superior era algo muy afín a la delación a la Inquisición, y, por ello, en gran medida, la defensa de la *vía de la corrección fraterna* podría considerarse como un freno de la implacable intolerancia entrañada en el deber de delación. La Compañía de Jesús establecía en sus estatutos el precepto de denunciar a los superiores todos los defectos, incluso graves, advertidos en un correligionario, *non premissa admonitione secreta* (y sus teólogos explicaban cómo esto no se oponía al precepto de la corrección fraterna, en virtud de la renuncia que los socios de la Compañía habrían hecho a su derecho a la fama, de la que eran dueños). Esta regla cortaba las perspectivas de la *fraternidad* (de la amistad entre personas individuales), diríamos por nuestra parte, reabsorbiéndola en una perspectiva de *justicia o igualdad* (dentro de la Compañía) si bien, a su vez, esta justicia interna estaba llamada a transformarse en una fraternidad mucho más compacta en el momento en que podía enfrentarse a las fraternidades constituidas por otras órdenes religiosas. En 1638 tuvieron lugar, en Pamplona, unas disputas entre los dominicos y los jesuitas sobre este asunto (los dominicos defendían la tesis de que no era

lícita la corrección fraterna *ut in plurimum nisi praemissa monitione*). Intervino la Inquisición de Logroño; un agustino, defensor de la tesis jesuítica, sugirió irónicamente si acaso la razón por la cual los dominicos no admitían la delación *nisi proemissa correctione* no fuera el carecer de priores prudentes, discretos y píos (condiciones que se exigían en todo caso). De todas formas, ironías aparte, parece que lo que se debatía a propósito de la cuestión sobre la corrección fraterna era si el cristiano debe llevar su intolerancia por la vía judicial, fría y burocrática, o bien si debía llevarla por la vía privada (por la vía de la caridad), porque esta tolerancia era la única forma práctica de tolerancia legítima en el seno de una sociedad inquisitorial que tenía, en general, poder suficiente para ser intolerante y para entender la intolerancia como la forma suprema de la justicia y del amor.

7. La segunda etapa de la historia de la idea de tolerancia.

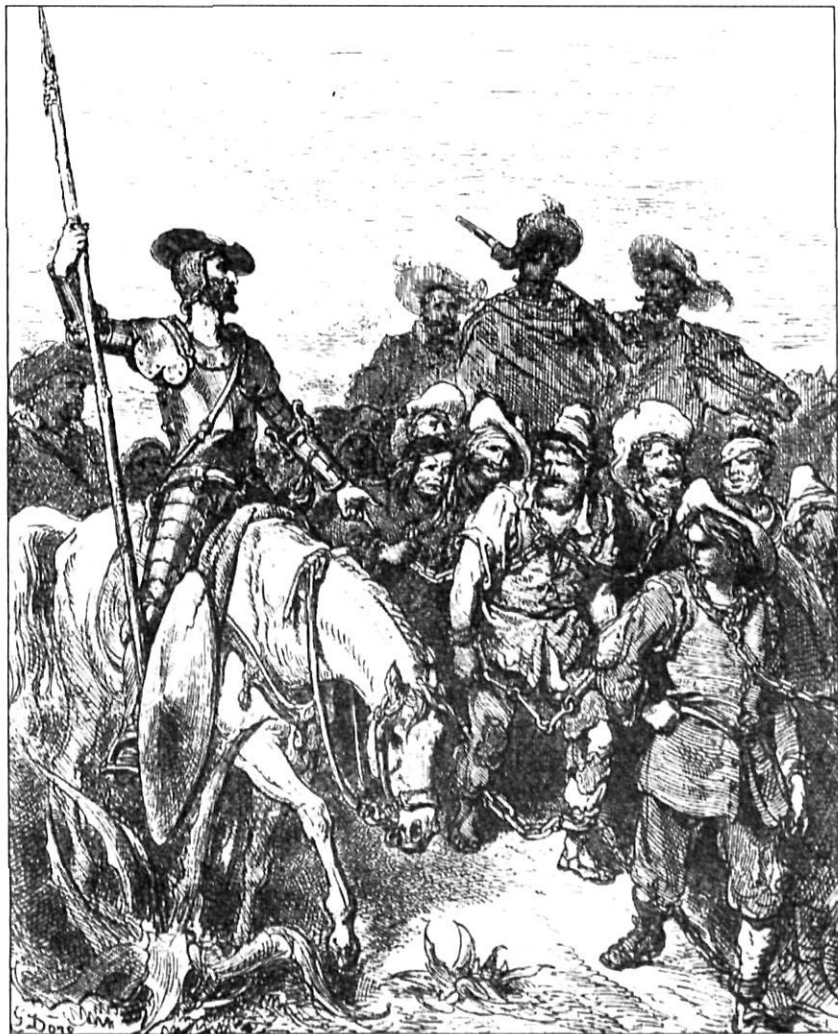
La segunda gran etapa sistemática de la historia del concepto de tolerancia podía comenzar a configurarse en el momento en el que el poder de la Iglesia se descompone (digamos: por la lucha entre las diversas intolerancias dadas en su seno, por las luchas de los reformados y contrarreformados, así como de los reformados entre sí) y se entrecruza con los poderes del Estado moderno; podría comenzar cuando en el seno de estos conflictos va moldeándose (a través del escepticismo y a través de la nueva religión privada, a través de los «thelemitas», o a través del efectivo individualismo de la nueva burguesía dominante en ascenso) la figura de una subjetividad inviolable (la que reclama el *habeas corpus*), de un *fuero interno* que ha de mantenerse más allá de toda vigilancia y control, porque es el ámbito de la libertad, el recinto de los *secreta cordis*. Una libertad que ya ni siquiera, según algunos, estará *promovida* por Dios y, por tanto, que si Dios ha creado como libre —tolerando el riesgo del mal— deberá también ser tolerada en virtud de esa su naturaleza libre. El objeto formal de la tolerancia podrá comenzar a perfilarse ahora no a través del mal, en cuanto tal, sino a través de los actos, opiniones o intenciones de una persona en cuanto que, por ser efecto de su libertad, pueden considerarse en sí mismos como valiosos y buenos (aun cuando moralmente pudieran ser calificados como malos, conservarían siempre una bondad o excelencia que les viene no simplemente de su ser, sino de su ser libre).

Es esta libertad aquello que podría ser amado. ¿Por qué tolerado? Porque *son*, incluso en la medida en que estos actos u opiniones se opongan a los míos. La tolerancia es ahora una virtud que reprimirá mi tendencia a oponerme intolerantemente a lo que se me enfrenta. Puedo oponerme a ello, pero no me opongo, tolerándolo, reconociéndolo, en virtud del respeto a la libertad. Este respeto se funda, tanto más que en la *evidencia* de que el acto libre, por serlo, haya de ser íntegramente bueno, en la *duda* acerca de si un acto libre, por serlo, pueda ser malo: en el escepticismo en torno a nuestros códigos morales, compatible muchas veces con un optimismo metafísico según el cual lo que los hombres hacen espontánea y libremente ha de ser bueno (la bondad natural del hombre) y por ello, la tole-

rancia. «Puesto que estamos todos llenos de debilidades y de errores, perdonarnos recíprocamente nuestras tonterías es la primera ley de la Naturaleza», leemos en el *Diccionario filosófico* de Voltaire, *sub voce* «Tolerancia».

El concepto moderno de tolerancia, por tanto, podría caracterizarse como un concepto que incluye formalmente la negación polémica del concepto anterior (el de intolerancia ante el mal). La tolerancia ante el mal —cuando el mal ya no aparece como algo muy seguro, cuando se cree que nada es bueno, o bien, que todo puede ser bueno de algún modo— se cambia en tolerancia ante el bien. Y si a esta actitud de respeto se le llama tolerancia, será sólo en virtud de que esta actitud se concibe como negación de la actitud intolerante que, ante lo que no se ajusta a la norma, prescribía la actitud anterior. El concepto moderno de tolerancia —queremos decir— podría ser considerado formalmente como un concepto anticristiano, porque la tolerancia es tal en cuanto negación de la intolerancia efectiva. La tolerancia, según esto, no será tolerancia ante las personas (que son objeto de amor) sino tolerancia ante los actos y opiniones de las personas en cuanto son consideradas como *suyas* (por efecto de su libertad), y por tanto, como *propiedades* que se les debe en *justicia*. Si, pues, en la primera etapa sistemática la tolerancia se nos aparecía en el contexto de la *caridad*, ahora, la tolerancia se nos dibuja en el contexto de la *justicia* (aunque el ámbito de esta justicia sea una sociedad concebida en un plano mucho más amplio que aquél en el que se inscribía el centralismo romano, un plano que el propio cristianismo ha contribuido a moldear). Es un derecho atribuido a la nueva figura de la persona individual, el derecho a actuar y opinar sin que ningún poder público pueda inmiscuirse cuando no hay daños para terceros. En su extremo, percibimos muy bien esta nueva sensibilidad en la escena en la cual Don Quijote pone en libertad a los galeotes, porque van encadenados *en contra de su libre voluntad*. Es también Cervantes quien, como se ha dicho, ha acuñado (*Don Quijote*, II parte, capítulo LIV) la fórmula lingüística que estará llamada a convertirse en la bandera misma de nuevo liberalismo: la fórmula de la «libertad de conciencia» (*libertad de conciencia* que será el núcleo de lo que, siglos más tarde, en la época romántica, y también con fórmula española, acuñada en el Cádiz de 1811, según Alcalá Galiano, y que pasará inmediatamente a incorporarse al vocabulario político europeo, se llamará «liberal», de donde «liberalismo», tan próximo al concepto moral de la «generosidad» y por tanto, al concepto de la tolerancia como «generosidad»). En cualquier caso, la fórmula «libertad de conciencia», si apareció en España, no fue seguramente como efecto de la casualidad: acaso ocurría que era este el lugar de Europa en donde el nuevo absolutismo contrastaba más con la inveterada coexistencia de las tres religiones monoteístas, de la que resultaba aquella situación de «tolerancia», tantas veces encarecida, referida ya a la época de Fernando III.

Y es esta «libertad de conciencia» aquello que podríamos tomar como objeto formal del nuevo concepto de tolerancia. Lo que se tolera no es la *persona* (a la que habrá, sin más, que amar) sino a su *conciencia*, es decir, a sus opiniones, a sus juicios, a sus actos, en tanto son libres (*suyos, debidos*). Precisamente porque este concepto de tolerancia ante los contenidos de una conciencia libre burguesa (aún opues-



La *generosidad* (ética) de Don Quijote entra en conflicto con las normas *jurídicas* de la justicia real. En el capítulo XXII de la primera parte, Don Quijote alza los ojos y ve que por el camino que llevaba venían hasta doce hombres a pie, ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro, por los cuellos, y todos con esposas en las manos. Sancho Panza dijo:

«—Esta es cadena de galeotes, gente forzada del Rey, que va a las galeras.

—¿Cómo gente forzada? —preguntó Don Quijote— ¿Es posible que el Rey haga fuerza a ninguna gente?

—No digáis eso —respondió Sancho—, sino que es gente que por sus delitos va condenada a servir al Rey en las galeras, de por fuerza.

—En resolución —replicó Don Quijote—: como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van de por fuerza y no de su voluntad.

—Así es —dijo Sancho.

—Pues desá manera —dijo su amo—, aquí encaja la ejecución de mi oficio: desfazer tuertos y socorrer y acudir a los miserables.»

tos a los míos) se recorta, sobre todo, frente al deber de intolerancia enseñado por el cristianismo tradicional, resultará que el nuevo concepto de tolerancia podrá oponerse, ante todo, a ese cristianismo y, por tanto, su primer contenido no podría ser otro sino ese mismo cristianismo (y, con él, las otras religiones) que deberá ser *tolerado* a los cristianos que libremente quieran practicarlo: la tolerancia equivaldrá, ante todo, a la libertad de cultos; después, se generalizará a otras regiones de la conciencia (la «libertad de imprenta» consecutiva a la «propiedad intelectual») que se consideran desligadas del Estado. Sobre este núcleo de tolerancia, fundado en el reconocimiento de una libertad de conciencia individual —la libertad que predica el «liberalismo», en cuanto frente que lucha contra el Estado, pero también contra las asociaciones de trabajadores— se irán configurando conceptos positivos que, se designen o no con palabras derivadas del *tollere* latino, envuelven el concepto de tolerancia, como concepto orientado a promover la libertad ajena individual, sin consideración de sus contenidos internos, en virtud de su propia forma de libertad. Por ejemplo, podríamos citar el concepto de *generosidad* de Espinosa, en cuanto vinculado a la *liberalidad*, según hemos dicho (*Ética* III, 59, Escolio: «Por 'generosidad' entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad»). No es el contenido de la libertad, sino su forma (que se supondrá en sí misma buena —el *laissez faire*, el optimismo monadológico—) aquello a lo que apunta el nuevo concepto de tolerancia, cuya única limitación (lo *intolerable*) será también externa, aquella que se expresa en el artículo VI de la *Declaración de los derechos del hombre*: «La libertad consiste en hacer todo aquello que no perjudique a los demás.» Es el mismo formalismo que inspira la doctrina de Kant sobre la dignidad humana, fundada en la autonomía de la persona y en el respeto a la ley moral, en virtud de su forma. Cabe asignar unas premisas optimistas (las del humanismo) a esta fe en la libertad individual, a este dar por supuesto qué sea aquello que no perjudica a los demás individuos, a unos individuos que, en todo caso, no se recortan como *modos* personales de un *supuesto* racional metafísico, sino en el marco de la nueva economía capitalista de mercado, en una sociedad en la que el intercambio de las mercancías, «libremente» producidas, comenzaba a tener lugar atravesando las fronteras religiosas y políticas del antiguo régimen.

El concepto moderno de tolerancia, tal como lo hemos intentado bosquejar, es un concepto puramente reactivo, y sus referencias se van dando a medida en que se extiende la figura de una «libertad de conciencia» solidaria con el desarrollo de unos nuevos modos de vida capaces de ir señalando el contorno de los recintos individuales «sagrados», inviolables, en un conjunto de coordenadas culturales más o menos precisas (coordenadas urbanísticas, familiares y comerciales, desarrollo de la sociedad de familias frente al Estado aristocrático). Pero estos contornos no son los de una sustancia y sólo tienen sentido en función del sistema histórico de coordenadas envolventes. La crisis del capitalismo, el enfrentamiento de las grandes unidades nacionales, por un lado, y la aparición de las nuevas unidades políticas de clase, por otro, irán transformando la definición de estos contornos de la persona y podrán mostrar hasta qué punto esa «libertad

de conciencia» es un concepto ideológico (una forma de la falsa conciencia), preparando el terreno hacia nuevas evidencias (acaso también fenoménicas) que mostrarán a la tolerancia como una virtud inferior, subordinada a la razón de Estado, de la raza o de la clase social. Desde el fascismo hasta el estalinismo, la intolerancia hacia las opiniones llamadas individuales (hacia la libertad de conciencia) que se opongan a la nueva dogmática cuasirreligiosa, volverá a ser valorada como una virtud. Esto explicaría que, en un período de crítica al fascismo y al estalinismo —al *totalitarismo* del que habla Glucksmann en el último capítulo de *Los maestros pensadores*— la idea de tolerancia (respecto de la conciencia individual) vuelva a cobrar una potencia similar a la que tuvo en la época moderna, en el período de la crítica al antiguo régimen. Con lo cual podríamos seguir diciendo que el concepto de tolerancia se presenta como reactivo de una intolerancia práctica previa, por respecto a la cual podríamos siempre decir (remedando a Tomás de Kempis) que «vale más practicar la tolerancia que saber definirla». Las definiciones modernas de estos contornos constituidos por las «conciencias individuales», serán consideradas por muchos liberales, o libertarios, como conquistas irrenunciables de la civilización o como reconquista preciosa de una era saturnal ya perdida. Pero, al mismo tiempo, la crítica contemporánea a esas conciencias individuales mantendrá, al menos, la duda sobre el carácter ideológico de ese concepto de *libertad de conciencia*, sobre lo movedizo y externo de sus contornos individuales, sobre la necesidad de profundizar en sus relaciones de dependencia respecto de las condiciones culturales y sociales y sobre la naturaleza metafísica y utópica de todo intento de fundar esa individualidad (y la intolerancia hacia ella) en principios también metafísicos.

8. Una idea funcional de tolerancia.

¿Cabe desprender un concepto funcional de tolerancia una vez diseñado el desarrollo histórico de sus especies principales? Este concepto formal deberá ser tal que, a partir de él, quepa desarrollar de nuevo sus propias especies, modulándose en ellas. Pero, ¿cómo sería posible un concepto funcional que no fuera una mera reexposición vaga del concepto material-histórico?

Mi respuesta aquí sería de este tipo: un concepto funcional de *tolerancia* —en cuanto concepto que, por funcional, es neutral respecto de sus especificaciones históricas y axiológicas— es un concepto naturalista (inserto en un orden causal, en un orden del ser) si es que no quiere derivar hacia un territorio meramente nominal. Al menos, parece bastante claro que un modo de alcanzar el funcionalismo de los conceptos morales (en cuanto especificados como buenos o malos, como virtudes o vicios, &c.) es regresar a sus componentes naturales (biológicos, psicológicos, sociológicos) que, aún despojados de su coloración moral, son sin embargo partes materiales insoslayables de aquéllos. Con esto quedaría a la vez abierta la posibilidad de que un análisis formal del concepto de tolerancia fuese algo más que una obligada reexposición compendiada del análisis histórico del propio concepto.

Desde esta perspectiva, nos arriesgaríamos a diseñar la «estructura formal» del concepto funcional de tolerancia en términos parecidos a los siguientes:

El concepto de tolerancia incluye internamente una situación de intolerancia (es decir: no tanto un concepto de intolerancia definible previamente en términos morales) de suerte que la tolerancia pueda dársenos como una función (una suerte de función) por respecto de esa intolerancia previa, que desempeñaría algo así como el papel de variable independiente. La situación o estructura (de índole causal circular) correspondiente a esta relación funcional tendría el siguiente aspecto: de una parte, un conjunto de entidades personales ($S_1, S_2, S_3... S_k... S_i$) –individuales, jurídicas, institucionales, de diversas especies (familia, estado, partidos políticos, Iglesias)– y de otra parte un conjunto de contenidos personales (actos, opiniones, programas) –designémoslos por a, b, c, d... m– atribuidos también a personas (en cuanto agentes, soportes, &c.). Podemos designar a los elementos de este conjunto por los símbolos $S_1a, S_1b, S_1c... S_2a, S_2b... S_1m$.

En la terminología pertinente a este contexto, las formas $S_{i,m}$ corresponden a los «actos de libertad» de la persona S –aunque, en nuestro concepto formal, «libertad» no debe connotar necesariamente alguna situación acausal, sino precisamente el contenido de un proceso real (natural) y, por tanto, sometido a la legalidad causal.

Esto supuesto, será preciso introducir una *influencia* de S_i sobre un S_k –de suerte que esa influencia $S_i S_k$ pueda interpretarse como una forma de *intolerancia primaria o previa* (en el sentido físico –no calificado aún moralmente– de una intromisión causal de $S_{i,m}$ en la supuesta esfera independiente o «libre» de S_k) para que, añadiendo el concepto de una *reacción* de S_k sobre $S_{i,m}$, e interpretando esta reacción como contenido correspondiente a la *tolerancia*, tuviéramos dadas las condiciones para que el concepto de *tolerancia* sólo pueda cobrar su figura supuesta una situación previa de *intolerancia primaria*. Por lo demás, cabe explicar del siguiente modo la necesidad de introducir la acción de $S_{i,m}$ en S_k como algo más que un «epiciclo» (puesto que habitualmente se propende a definir la tolerancia tan sólo en el marco de la relación de un S_k ante un $S_{i,m}$, sin recoger como condición formal la influencia previa de $S_{i,m}$ sobre S_k) observando que una actitud de *permisión* (de inhibición) de un S_k ante un $S_{i,m}$ que se supone no le afecta en absoluto, no podría llamarse *tolerante*, sino simplemente indiferente (de Carlos V no podríamos decir que fue tolerante respecto de Moctezuma en 1520, cuando ni siquiera conocía su existencia). Ahora bien, la tolerancia de S_k respecto de $S_{i,m}$ (que, hasta el momento se nos da ya como un proceso circular correspondiente a la acción de $S_{i,m}$ sobre S_k) incluirá también formalmente el poder efectivo (causal) o capacidad de causar la interrupción, no ya la influencia de $S_{i,m}$ sobre S_k sino la misma constitución de $S_{i,m}$ (digamos: la producción, acción, emisión, por S_i de un contenido m). Si este poder (llamémosle $S_{k,m}$) no existe, tampoco cabría hablar de tolerancia, sino, simplemente, de *resignación o de paciencia* de S_k ante la efectucción por S_i de m. Este poder puede suponerse, en líneas generales, de tal modo, que su ejercicio sea compatible con la subsistencia de S_k . El poder de *suspensión* de S_k puede abarcar desde

su capacidad para suprimir la existencia de S_i , hasta simplemente su capacidad para suspender m , manteniendo S_i (supuesto que tenga sentido operar con esta unidad S_i). En general, nos inclinaríamos a asignar la *tolerancia* —en cuanto concepto de un fenómeno— al poder de suspender los contenidos m , más que al poder de suprimir a S_i . (Si la Inquisición, a través del brazo secular, *suprimía* en la hoguera la existencia de distintas personas *intolerables*, lo hacía en el supuesto de que la vida espiritual de aquellas subsistiera y, por tanto, su intolerancia *secundaria*, como la llamaríamos, al igual que la tolerancia alternativa posible, recaería también sobre S_m y no sobre S_i). Por último, será preciso introducir el concepto de una *capacidad* o poder de S_k en orden a suspender su propia capacidad de suspensión de S_m : designemos a esta capacidad por $S_k m$, en cuanto mantiene la forma de una «negación de la negación».

Y con estos presupuestos, podemos ya definir la *tolerancia*, en su sentido formal (natural, causal) como el poder (mejor: el ejercicio del poder) (S_k) de $S_k m'$ para suspender la capacidad de suspender (S_m') el contenido m de S_i . La intolerancia formal o secundaria se definiría, simplemente, como el ejercicio del poder $S_k m'$ —lo que a su vez comporta una suspensión o inactivación de $S_k m''$ —.

Con esto, la tolerancia formal resulta apoyarse sobre una intolerancia primaria; pero lo mismo habrá que decir (cerrando el circuito) de la intolerancia secundaria. La intolerancia se nos manifiesta, de este modo, como una suerte de proceso circular: toda intolerancia implica una tolerancia previa, siendo la tolerancia un proceso intercalado entre dos intolerancias (primarias o secundarias) reales o posibles. La tolerancia no se nos aparecerá, en virtud de su forma, como una situación gratuitamente dada, sino como resultado de la propia dialéctica de las intolerancias (pongamos por caso la de las iglesias calvinistas y católicas).

El concepto de *tolerancia formal* recién esbozado, por artificioso que pueda parecer, es, sin embargo, mucho más simple en su estructura que, por ejemplo, el concepto (considerado sin embargo por todos como elemental) de *elipse*, definida por lugares geométricos. Y si nadie objeta a la *figura geométrica* de la *elipse* nada por su «complejidad», ¿por qué habría que ver como artificiosa una complejidad aún menor atribuida a la *figura moral* de la *tolerancia*? Con esto no quiero insinuar que la esbozada figura moral sea consistente en su orden, el orden de las relaciones causales ligadas en un sistema de realimentación. La figura que hemos esbozado es sólo una aproximación al análisis de un concepto en rigor intencional, fenoménico. Pero la cuestión es la de si efectivamente tiene sentido la existencia de un dispositivo de relaciones causales naturales entre S_i , S_k , S_m ... como el que hemos diseñado. La dificultad principal reside (me parece) en las situaciones designadas por $S_k m'$ y $S_k m''$, en tanto designan situaciones *virtuales* (análogas a las que también se utilizan en Mecánica). En cualquier caso, diremos que la posibilidad de dar un sentido operatorio a estas situaciones virtuales aparece en el momento en que las refiramos no ya a un sujeto S_k individual, sino a sujetos *enclasados*, o a clases de sujetos similares, permutables unos por otros en el momento de hablar de suspensión o interrupción de líneas procesuales paralelas.

Por último; uno de los méritos (si tiene alguno) de este concepto formal de tolerancia, es que él nos permite, con toda sencillez, liberarnos de los hábitos de explicación metafísica que confunden constantemente el *razonamiento moral* con el *razonamiento natural* (causal). Porque siendo $S_k m'$ y $S_k m''$ situaciones naturales, a ellas debe asignárseles también una causalidad natural y no moral: lo contrario sería recaer de nuevo en la «falacia moralista», en el paso del deber ser al ser. La tolerancia $S_k m''$ de S_k hacia $S_i m$ no podrá ser explicada, por ejemplo, por el «respeto a la libertad de conciencia» de S_i , ni siquiera por el «amor» hacia S_i (cuando se entienden como categorías morales) sino que exigirá ella misma una causa física, que podría estar muy próxima a la influencia sobre S_k , como hemos sugerido a propósito de la génesis de la tolerancia en materia religiosa en la época moderna.

9. *La cualificación ética o moral de la tolerancia depende de los parámetros escogidos.*

Pero la figura formal de la tolerancia y, con ella, de la intolerancia, sólo comienza a ser un concepto moral cuando pueda ser especificada como *bueno* o *mala*. La tolerancia será moralmente buena si su proceso se considera que abre el camino a valores morales positivos; y también la intolerancia podrá ser buena moralmente (puesto que formalmente no puede decirse que sea intrínsecamente mala) cuando su proceso abra camino a valores morales positivos o cierre el paso a valores considerados moralmente inaceptables, aunque físicamente sean enteramente reales y posibles (pongamos por caso, la intolerancia hacia determinados rituales religiosos que incluyan la antropofagia, o la intolerancia hacia determinados *prejuicios* de sectas religiosas que prohíben transfusiones de sangre).

Ahora bien: de una estructura formal naturalista (de un *ser*) no es posible extraer una cualificación moral, un *deber ser*. Pero el *deber ser* puede obtenerse del *deber ser* (y en parte también el *ser*) y, en este plano, se movería el «razonamiento moral». Con esto queremos decir que sólo insertando el concepto formal de tolerancia en un contexto o escala en el que se den las cualificaciones morales, será posible también cualificar moralmente la tolerancia y la intolerancia formales. Dicho de otro modo: es preciso ofrecer los *parámetros* de la función «tolerancia» para que ésta alcance un significado moral.

Estos parámetros, según lo dicho, han de buscarse, por un lado, en la región de los términos S ; por otro lado, en la región de los contenidos (a, b, c).

El «parámetro» a partir del cual el concepto de tolerancia se ha construido históricamente ha sido la dogmática religiosa, porque la intolerancia primaria iba asociada, por motivos más complejos, a las religiones monoteístas, en cuyo ámbito, sin embargo, se incubó la figura de una individualidad subjetiva que es imagen de Dios y asiento suyo. En su primera etapa, es esta intolerancia aquello que aparece calificado moralmente como *bueno* y es la tolerancia, como hemos dicho, aquello que aparece *simpliciter* como *malo*. Pero es el desarrollo de la misma in-

dividualidad, que se incubó en la intolerancia de la dogmática cristiana, aquello que podría dar lugar a la inversión de la calificación moral de la intolerancia: la tolerancia hacia cualquier acto de esa individualidad (que ha crecido en el ámbito de una religión universal) es precisamente aquello que conducirá dialécticamente a la «descalificación» de la intolerancia y, con ello, a la valoración positiva de la tolerancia, a su concepto moderno. En el presente, a los «parámetros religiosos», se han añadido (principalmente, no únicamente) los «parámetros políticos».

Tolerancia, por tanto, y según el concepto funcional propuesto, tendrá que ver, sobre todo en el marco de una sociedad política democrática, con la neutralización de la tendencia a suprimir la acción de las personas que mantienen posiciones políticas (también: científicas, filosóficas, morales...) opuestas a las del tolerante. Esta neutralización implica, si mantenemos el concepto, el poder de suprimir la acción individual o colectiva, ya sea como poder de *represión* o censura activa (la mordaza, la prisión de los otros) ya sea como poder de *inhibición* o censura pasiva (no tomar en consideración las posiciones u opiniones del contrario; dejarle que actúe o que hable sin ofrecerle resistencia, sin replicarle, es decir, ejerciendo la tolerancia como «paciencia» o simplemente como indiferencia o desprecio derivado de la prepotencia: «mis vasallos y yo —decía Federico II de Prusia— hemos llegado a un acuerdo: ellos dicen lo que quieren y yo hago lo que me da la gana»).

Pero la tolerancia no puede reducirse a este poder de «neutralización de la oposición»; la tolerancia supone además el poder o facultad de suspender esta capacidad de neutralización (por represión o por inhibición) de las posiciones opuestas. No es tolerante, sino de modo meramente negativo, quien deja hablar o actuar a otros apoyándose en su capacidad de inhibirse (retirándose, soportando o despreciando). La tolerancia implica neutralización de esa misma capacidad de inhibición, a fin de tomar en cuenta al «adversario», aunque sea para refutarle. Precisemos: «tomar en cuenta al adversario» ha de entenderse no sólo en el plano psicológico-diplomático (afabilidad, cortesía, «comprensión») sino en el plano lógico-dialéctico, lo que sólo puede ocurrir cuando las posiciones del adversario sirvan efectivamente para con-formar, aunque sea por la vía de la contrafigura, las posiciones propias, y cuando éstas dispongan de una «complejidad lógica» capaz de poder asimilar en el sistema, aunque sea críticamente, a las posiciones contrarias.

Es obvio, por tanto, que no podremos llamar tolerancia a la inhibición ante las acciones o incitaciones de otras personas que pongan en peligro nuestra propia vida o las de los demás (mediante actos de terrorismo, por ejemplo), así como tampoco será «intolerancia» la represión, incluso la represión violenta, de tales acciones. Desde este punto de vista no cabe condenar cualquier acción violenta, en cuanto violenta, por intolerante.

Concluimos: el valor moral de la tolerancia o de la intolerancia no ha de extraerse de ningún concepto formal natural o metafísico, sino de supuestos históricos, culturales y sociales, que, como «parámetros de la función», es preciso identificar en cada caso minuciosamente.

VI. Libertad y «Ciencia media».

1. La libertad implica una «ciencia media» entre las ciencias- α y las ciencias- β .

La libertad la suponemos referida siempre a las *operaciones*; pero no es posible concebir *operaciones libres* sin tener conocimiento o ciencia de sus resultados. Por esto la libertad se adscribe al sujeto personal, no al sujeto natural (o a la «Naturaleza»), lo que no autoriza a establecer una dicotomía (seguida de una yuxtaposición), al modo kantiano, entre Naturaleza y Libertad. Ambas ideas se comportan antes como conceptos conjugados que como conceptos simplemente opuestos o yuxtapuestos.

Ahora bien: el conocimiento de los resultados de las operaciones humanas es, de algún modo, una *ciencia humana*. Si esta ciencia fuese una ciencia plena, una ciencia que, según la teoría del *cierre categorial*, pudiese alcanzar el estado α_2 , ¿no lo sería gracias a la neutralización de las operaciones?; pero tras la neutralización, la libertad se nos desvanecería, al perderse la perspectiva operatoria. Y si las operaciones se mantienen como actividades prácticas, en el estado operatorio que, desde la teoría del cierre categorial llamamos β_2 , ¿no tendremos que renunciar a hablar de ciencia y, por tanto, de libertad?

Parece necesario, por tanto, si se quiere hablar de libertad operativa, postular una *ciencia intermedia*, una *ciencia media* entre α_2 y β_2 .

2. Situaciones en las cuales la teoría del cierre categorial propugna la necesidad de neutralizar las operaciones, dando lugar a las ciencias- α .

Resumamos, brevemente, las razones por las cuales la Teoría del Cierre Categorial establece la necesidad de *neutralizar* las operaciones a través de las cuales, sin embargo, se supone da comienzo toda disciplina científica (no sólo las ciencias naturales sino también las ciencias humanas).

Ante todo, conviene contrastar la diferencia de planteamiento que la concepción operatoria de las ciencias, según la gnoseología del cierre categorial, mantiene con los planteamientos ordinarios en el área de influencia del Círculo de Viena y de la filosofía analítica. Estos planteamientos se basan, dentro de la concepción proposicionalista de las ciencias, en la distinción entre proposiciones *descriptivas* o enunciativas (referidas al Ser; por tanto, susceptibles de ser evaluadas por valores 1, 0, &c.) y proposiciones *prescriptivas* o normativas (por tanto no susceptibles de tal evaluación). Desde la perspectiva de esta distinción, se ponen a un lado los sistemas o ciencias constituidos por proposiciones descriptivas (que sería el caso de las ciencias naturales positivas), y a otro los sistemas o ciencias constituidas por proposiciones prescriptivas (en los que se resolverían las llamadas «ciencias normativas», tales como la Ética, la Ciencia del

derecho, y aún las ciencias formales). Entre ambos tipos de disciplinas habría una distancia radical, similar a la que en la tradición escolástica o kantiana se estableció entre la ciencia especulativa y la ciencia práctica (por ejemplo la *Ética includens prudentiam*).

La dicotomía escolástica, como la neopositivista, rompe en realidad la unidad de la ciencia. Se comprende que para mantener esta unidad se haya intentado o bien reivindicar la naturaleza especulativa de las llamadas «ciencias normativas» (por ejemplo, una *Ética* que no incluye la prudencia, según la tradición de Juan de Santo Tomás o Santiago Ramírez) o, en lenguaje positivista, la naturaleza enunciativa de la *Ética* («el status típico de los enunciados normativos en la *Ética* es el de las oraciones enunciativas», dice Franz von Kutschera, *Fundamentos de Ética*, Cátedra, Madrid 1989, pág. 109). Esto deja intacta la cuestión de derivar el imperativo del indicativo, o bien el *deber ser* del *ser*, o el *Sollen* del *Sein*.

El planteamiento de la cuestión desde la Teoría del Cierre Categorial es, en cierto modo, inverso: toda ciencia, por ser operatoria, ha de comenzar también por ser normativa («prescriptiva»), porque toda operación implica una norma. Por ello, en el espacio gnoseológico figura un *eje pragmático* con un *sector normativo*. Utilizando los términos de una oposición habitual (en contextos tales como aquel en el que cuando se pregunta: «¿la Medicina es ciencia o es arte?») diríamos que toda ciencia comienza siendo un *arte* (una tecnología o una praxis). Toda ciencia comienza por un tratamiento operatorio β_2 , pero termina por un tratamiento en el que se eliminan las operaciones. En cierto modo, el problema fundamental de la Teoría de la Ciencia es, en esta perspectiva, dar cuenta de como se pasa del *deber ser* (de las normas β) al *ser* (a los enunciados α). La teoría de los estados α y β incluye, por tanto, una inversión del problema ligado a la distinción entre proposiciones descriptivas y prescriptivas.

Una *operación* equivale a aproximar o separar objetos enclasados, lo que excluye todo reduccionismo fisicalista, puesto que el enclasamiento implica que las operaciones son teleológicas (estrategias de cursos de operaciones, prolepsis), y por tanto, suponen anamnesis de relaciones holóticas. Por ello, las operaciones se dan entre términos *apotéticos* y, en cuanto repetibles, son normativas.

Las composiciones o divisiones abiertas por las operaciones tienen un carácter *sintético* (para decirlo al modo kantiano, cuando Kant habla de los juicios). Esto significa que los términos compuestos, o disociados por las operaciones, no se componen o disocian por sí mismos. Dos triángulos no se componen por sí mismos en un cuadrado, ni éste se divide por sí mismo en cuatro triángulos. El carácter *sintético* de las operaciones puede ser visto como equivalente a su carácter «libre» o «contingente» (respecto de los términos operados), es decir, en tanto no está determinado por los objetos de las construcciones científicas (Cantor: «La esencia de las Matemáticas es su libertad»). Recíprocamente, la llamada libertad de las ciencias podría redefinirse por esta contingencia de sus *operaciones* respecto de los *términos operados*.

Consideramos que las verdades científicas, como *identidades sintéticas*, aparecen en el momento en el que, de los conjuntos de términos operados, brotan *re-*

laciones necesarias entre algunos de sus *términos*. La dialéctica gnoseológica consiste en esto: los términos fueron construidos (separados, conjuntados) operatoriamente; pero, de vez en cuando, entre esos términos, e «imponiéndose» a las mismas *operaciones* que los configuraron (y no ya tanto al margen de esas operaciones, sino al paso de las mismas), brotan relaciones de *identidad sintética*. Así ocurre cuando, una vez trazadas operatoriamente las líneas que componen el hexágono de Brianchon y sus prolongaciones, resulta que todas ellas, dos a dos, concurren en puntos que pertenecen a la misma recta (la *identidad sintética* viene aquí dada porque las tres rectas determinadas por tres pares de puntos son en realidad la misma recta). Las *identidades sintéticas* suprimen la contingencia o libertad originaria; las identidades son así el criterio de la segregación de las operaciones.

En los estados α de las ciencias esta segregación o neutralización de las operaciones tendría lugar de modo perfecto, aunque por caminos muy diversos, debido a que las relaciones inter-términos aparecen en un estrato de los términos del cual pueda decirse que se mantiene «al margen» de las mismas operaciones que los han preparado:

α_1 . Ya sea porque en el *regressus* de los fenómenos nos vemos conducidos a estratos de términos anteriores o previos a las operaciones (previos o anteriores *ordo essendi*, aunque temporalmente, *ordo cognoscendi*, las operaciones sean primeras). Es el caso de las relaciones fisiológicas que encontramos tras los «actos reflejos».

α_2 . Ya sea porque, en el *progressus*, las relaciones catalizadas entre los términos que sólo son concebibles a escala operatoria, aunque no se mantienen en un estado previo o anterior, sí se mantienen en un estadio posterior a las operaciones:

α_2 -I sea porque este estrato, aunque dado a través de los términos específicos, resulta ser genérico a otras ciencias (según algún género posterior), caso de los individuos que, en virtud de la presión que sobre ellos ejercen otros, se comportan como un fluido en las graderías de un estadio,

α_2 -II sea porque el estrato a que nos conducen las operaciones está formado por términos en su condición de términos específicos de las ciencias humanas o etológicas, pero tales que las relaciones entre esos términos (acaso dadas entre factores «transversales» que son partes formales de los términos) resultan ser independientes de las operaciones. Es el caso de las estructuras lingüísticas de la *Langue* en primera y segunda articulación. (A este caso de los factores transversales podría acaso reducirse la situación, contemplada por Juan Bautista Fuentes, de un estadio β_2 -III para dar cuenta de la naturaleza de las ciencias psicológicas.)

Habría que «sustituir», por tanto, la formulación de α_2 como situación en la cual «las operaciones del sujeto material se consideran como fenómenos para regresar a factores genéricos (estadísticos, biológicos o culturales) que expliquen esos fenómenos» por otra formulación en la que quedase subrayada la circunstancia de que a

las situaciones α_2 no llegamos tanto por *regressus* de operaciones que se abandonan, sino por *progressus* con operaciones que se incorporan a un plano no sólo genérico (en el caso α_2 -I), puesto que también puede ser específico (en el caso α_2 -II). Esto equivale a reconocer que en α_2 las operaciones no quedan propiamente eliminadas del campo, sino subsumidas y neutralizadas, puesto que ellas, aunque siguen formando parte del campo (los sujetos que se mueven en el graderío siguen siendo operatorios) no se utilizan como nexos, sino como material de construcción.

La situación de las ciencias de la cultura, por ejemplo, la ciencia antropológica inspirada por el materialismo cultural, en tanto sea capaz de establecer determinaciones regulares a partir del hábitat, infraestructura cultural, sistemas de bandas, &c. –Steward, Harris– y, por tanto, fases de evolución objetiva similares, sería claramente la de α_2 -II. Pues aunque estas configuraciones evolutivas son culturales, y en ellas intervienen las operaciones prolépticas humanas (planes, programas, cálculos...), sin embargo, se diría que las operaciones no son las exclusivamente causantes de tales configuraciones envolventes. Intervienen parcialmente a su escala junto con otros mecanismos ecológicos, genéricos, &c., y se comprende bien que las estructuras objetivas se impongan sobre las operaciones; aquí las identidades sintéticas tienen que ver con las identidades nomotéticas establecidas entre diversas culturas. Por así decirlo, las operaciones siguen estando presentes en el campo temático, sólo que incorporadas o *subsumidas* en estructuras objetivas desde las cuales aquéllas aparecen como meros procesos de *ejecución* o *realización* dada en otra escala «psicológica» (que no es lícito, en cualquier caso, minimizar) a la manera como se contemplan las operaciones de un sujeto que ejecuta, motivado por sus propios fines psicológicos, las líneas objetivamente pautadas de una ceremonia.

3. Situaciones en las cuales no es posible la neutralización de las operaciones.

Ahora bien, hay situaciones en las cuales las operaciones dan lugar a configuraciones cuyos nexos no pueden considerarse segregados de las operaciones (por tanto de sus normas), puesto que dependen de que las operaciones (con sus normas) sigan ejerciéndose en una u otra dirección. Por lo que cabría decir que las relaciones resultantes no están cristalizadas, no son estables, no dan lugar a identidades sintéticas, sino que siguen siendo composiciones sintéticas dadas como fases de configuraciones atributivas o nematológicas *in fieri*, de carácter idiográfico, empíricas, por así decirlo, por importantes que sean en la práctica (como pueda serlo la política económica de un Estado histórico).

Podremos establecer, para segmentos dados, reglas, recetas, esquemas o mapas de conducta de los sujetos operatorios: tal sería el caso de las disciplinas β_2 (práctico-prácticas), cuando el todo nematológico logra ser dividido en segmentos repetibles. Son disciplinas que tienen unas veces el contenido de una actividad tecnológica con objetos (la *poieis*, el arte, la *techné*, lo factible) y otras veces el contenido de la misma actividad práctica (la *praxis*, la prudencia, lo agible). Decimos que estas construcciones β_2 (una fuga para Clavecín, o una Ley elabo-

rada por un Parlamento) no abren el camino a disciplinas científicas, pues aunque poseamos las reglas de su reproducción, suponemos que ésta sólo depende de las operaciones que las reproducen en virtud de la misma regla. Esto no obsta a que puedan abrirse caminos a construcciones artísticas o prácticas de primera importancia; sólo que en ellas las relaciones que puedan brotar entre los términos no serían tanto de identidad como de contigüidad o de analogía, o, a lo sumo, de identidad subjetual, pragmática (v. g., autológica). Tal puede ser el caso también de las disciplinas formales (Lógica, Matemáticas) en lo que ellas tienen de construcciones algorítmicas, de *tecnologías*, es decir, de procedimientos β_2 .

Es cierto que el enfoque de las disciplinas formales como *tecnologías* β (es decir β_2) que fue ya adoptado por quienes interpretaron la Lógica formal como *organon*, ha adquirido en nuestro siglo carta de naturaleza en Lógica y en Matemáticas, como alternativa al enfoque axiomático o teorético, según ha demostrado Julián Velarde en su análisis comparativo del significado gnoseológico del *intuicionismo* de Brouwer —«la matemática es una acción»— frente al logicismo de Frege, o bien, del significado gnoseológico del convencionalismo de Carnap, frente al «platonismo» de Husserl (vd. Julián Velarde, «Teoría del cierre categorial aplicado a las Matemáticas», en *La filosofía de Gustavo Bueno. Actas del Congreso sobre la Filosofía de Gustavo Bueno (1989)*, Editorial Complutense, Madrid 1992, págs. 105-126). Ahora bien, el enfoque axiomático o teorético en las disciplinas formales podría considerarse dado según la perspectiva de las situaciones α_1 , mientras que el enfoque intuicionista o convencionalista podría considerarse dado en la perspectiva de las situaciones β_2 , en tanto los procedimientos de «deducción natural», por ejemplo, en el sentido de Gentzen, constituirían antes algoritmos tecnológicos (β_2) que una teoría (α_1). Otra cosa es que, desde una perspectiva *meta-matemática*, se intente reinterpretar toda disciplina formal como una tecnología (como una acción, β_2) o bien se declare este intento como inadecuado, si es que, aún reconociendo la realidad de disciplinas formales β_2 , se mantiene también la efectividad de las ciencias formales teoréticas (tipo α). En todo caso, y en el supuesto de que ello no fuera así, el reconocimiento de la presencia, en las disciplinas formales, de las situaciones α (α_1) y β (β_2) no tendría por qué equivaler a la necesidad de considerar a estas disciplinas formales como «ciencias humanas», puesto que el «doble plano operatorio» con el que la teoría del cierre categorial caracteriza a éstas, se refiere a los planos α_2 (α_2 -I, α_2 -II) y β_1 (es decir, β_1 -I y β_1 -II), teniendo en cuenta que es en éstos en los cuales las operaciones dadas en el campo desempeñan un papel característico. Pues en β_1 las operaciones son puestas *en el campo*, sea para dar cuenta de los nexos entre *partes* de los sistemas o estructuras objetivas construidas (*facta*), en β_1 -I, sea para dar cuenta de los nexos y secuencias de las propias operaciones, en β_1 -II. De este modo, y como ocurría en las situaciones α_2 , las operaciones se nos muestran incorporadas al propio campo gnoseológico, como *componentes* suyos que, a su vez, tratan de ser «envueltos» en *contextos determinantes*, sólo que ahora (en las situaciones β_1), estos contextos determinantes son ellos mismos operaciones y, de ahí, su inestabilidad, su oscilación hacia β_2 o hacia α_2 .

4. Sobre el concepto de estados β_1 -I.

No habría dificultades de principio en un *regressus* particular de estructuras *fiscalistas* dadas a ciertas operaciones en un plano *esencial* tal que en él la *identidad sintética* aparezca en la determinación del mismo contexto histórico cultural que engloba tales operaciones reconstruidas y en función de las cuales cabría hablar de ciencias humanas. Serían las ciencias de la historia *fenoménica*. La dificultad, al parecer (la ha señalado David Alvargonzález en su artículo «Problemas en torno al concepto de “ciencias humanas”», en *El Basilisco*, 2ª época, nº 2, 1989, págs. 51-56), surge en el momento de buscar otros casos de situaciones β_1 -I fuera de la Historia fenoménica. De hecho, no se habrían ofrecido nunca ejemplos de esta índole, por lo que sería razonable, como hipótesis de trabajo, suponer que no se pueden encontrar. Y ello obligaría a explicar, por motivos particulares, el «privilegio» de la Historia fenoménica. Este privilegio podría consistir en la circunstancia de que sus operaciones tienen la pretensión de ser operaciones *pretéritas*; por tanto no son las efectivas del sujeto gnoseológico, con lo cual se mantiene la distancia, al parecer requerida, entre éste y su campo operatorio.

El sentido general de mi respuesta sería, sin embargo, el de no conceder ni siquiera tanto al concepto de ciencias β operatorias, para, una vez «debilitado» este concepto, hacer posible sin embargo la inclusión en él de otros ejemplos además de la Historia fenoménica.

Con la expresión «no conceder tanto» se quiere significar que el concepto de «situación β_1 » no tiene por qué ir originariamente referido a ciencias categoriales específicas, globalmente tomadas, como unidades gnoseológicas. Si lo interpretásemos de este modo, difícilmente podríamos encontrar ejemplos de ningún tipo, y más habría que interpretarlo como la clase vacía. Ni siquiera la Historia fenoménica podría considerarse como una ciencia global autónoma, puesto que los contenidos histórico culturales envolventes de las operaciones no se mantienen desconectados, en su esencia, de contextos impersonales, naturales o culturales, que nos remiten a situaciones de tipo α_2 .

Según esto no parece haber mayores inconvenientes en incluir en los estados β_1 -I, interpretados como estados de algunas fases o episodios de las ciencias, ejemplos distintos de los de la Historia fenoménica. O, si se prefiere, no habrá mayor inconveniente en generalizar o ampliar el análisis dado del concepto de Historia fenoménica extendiéndolo a otras situaciones que puedan ponerse bajo el dominio de la fórmula *verum est factum*. En efecto, en estas situaciones partimos también de sistemas tecnológicos (por ejemplo, una máquina de vapor o un reactor nuclear) que tienen, desde luego, una presencia fiscalista sin necesidad de ser «reliquias». Si, por *regressus* alcanzamos (suponemos) estructuras esenciales (por ejemplo las leyes del ciclo de Carnot), ¿se dirá que las estructuras esenciales son de índole físico natural y que, por tanto, no estamos en el caso de las ciencias humanas, sino que aquí el *factum* de partida (β_2) nos remite simplemente a un *verum* natural (dado en situación α_1)? Sin embargo, la inserción de la máquina de vapor o del reactor nuclear en el campo de las ciencias naturales es parcial, puesto que cabe afirmar que la máquina de vapor o el reactor nuclear no pueden ser totalmente incluidos en el

campo de las ciencias físicas. En efecto, tanto una como otro son, ante todo, sistemas tecnológicos, por tanto, culturales, no naturales; incluso son sistemas relativamente recientes, el análisis de cuya génesis pertenece a la ciencia de la cultura. En cualquier caso sería absurdo tratar de analizar una máquina de vapor omitiendo la circunstancia de que el refrigerante está acoplado a la caldera en virtud de disposiciones artificiosas, omitiendo el carácter de invención que tiene una máquina de vapor. Es necesario reconocer, por tanto, que el análisis de la máquina de vapor o de un reactor nuclear pertenece, de algún modo, a alguna ciencia humana. Pero entonces, ¿en qué momento podremos comenzar a conceptuar a estos sistemas como sistemas α ? De dos modos no excluyentes: o bien porque en estos sistemas, una vez dados (inventados), se consideran sólo los procesos de composición de leyes naturales (y esta consideración, aún siendo abstracta, en la medida en que se atiene a la estructura, eliminando la génesis operatoria, parece, sin embargo, posible) o bien porque estos sistemas tecnológicos sirven de marco para redefinir procesos naturales (como pueda serlo el llamado «reactor natural nuclear» del Gabón).

Ahora bien, la abstracción de la génesis nos lleva a una situación inestable, a un estado tal en el que se nos da la estructura *esencial* (α) desligada de su origen *fenoménico*. Y así, en las propias ciencias físicas, habrá que reconocer la tendencia a volver a los estadios operatorios, que ya no serán conceptuales como β_2 , en la medida en que se les contempla desde α . Y cuando aplicamos el sistema tecnológico a la «Naturaleza», lo que estamos en rigor haciendo es proyectar estructuras β a las situaciones α ; de suerte que si suprimimos β entonces la configuración α desaparece, como tiende de hecho a desaparecer. Esta oscilación es la que se recoge en el concepto de estado β_1 -I.

Consideraciones análogas podríamos hacer a propósito de las ciencias formales a las que ya nos hemos referido. Pues las ciencias formales son construcciones artificiosas, «lenguajes arbitrarios», en todo caso tecnologías β_2 . La comparación de las ciencias formales con juegos arbitrarios, como el ajedrez, ha sido utilizada muchas veces. En este sentido, las ciencias formales podrían asimilarse, como hemos dicho, a tecnologías puras, por tanto, a construcciones culturales. Sin embargo estas comparaciones (meta-lógicas y meta-matemáticas) se fundan, muchas veces, en analogías muy groseras, por así decirlo, meramente sintácticas, que se atienen sobre todo a las reglas de construcción. Sólo cuando «juego» se toma en un sentido lato o vago (que no incluye formalmente el «enfrentamiento» de los jugadores, sino tan sólo la actividad de combinación libre de términos dados, según reglas) cabe llamar juego al álgebra. En realidad, se trata de tecnologías algorítmicas, por ejemplo, y en cuanto algoritmos dejan incluso de ser juegos, convirtiéndose en cursos de secuencias operatorias deterministas. Y si estas tecnologías β_2 se constituyen como ciencias formales es precisamente porque, en el medio de sus construcciones, aparecen *relaciones e identidades sintéticas* que no son naturales ni culturales (si se quiere, porque son las dos cosas a la vez). Son estructuras ideales que neutralizan las operaciones y nos remiten a situaciones α . Pero no por ser α dejan internamente de ser incompletas, de pedir un retorno a los *fenómenos* que aquí se dan en el plano operatorio β_2 (por ejemplo el *autologismo* $a^0 = 1$).

5. Sobre el concepto de estados β_1 -II. Ilustración con una jugada de ajedrez.

Si la primera de las tesis consideradas concedía demasiado a las ciencias β_1 -I, la segunda tesis concede demasiado poco a las ciencias β_1 -II. Y les concede demasiado poco al retirarles, en general, la posibilidad de construir *esencialmente*, partiendo de campos en los que figuren las operaciones como fenómenos susceptibles de ser envueltos por otros sistemas de operaciones similares a los dados. Sin duda, en la mayor parte de los casos, el *regressus* no tiene lugar; aún más, no tiene lugar nunca de forma capaz de conducir a una ciencia global unitaria, que pudiera conceptuarse como ciencia de tipo β_1 -II.

En este sentido compartimos ampliamente los recelos ante las pretensiones de la llamada «Teoría de juegos», en cuanto ciencia específica, del estilo de la Termodinámica o de la Teoría de las Probabilidades. Pues la Teoría de Juegos, más que una ciencia unitaria, parece ser un conjunto de «programas» muy heterogéneos, a algunos de los cuales se les ha dotado de unos ciertos principios axiomáticos (tipo mini-max), pero a partir de los cuales sólo puede conseguirse una organización formal que no va mucho más allá, y ya es bastante, por ejemplo, de los axiomas de Rawls en su *Teoría de la justicia*. Como teoría general, la Teoría de juegos puede compararse a la llamada Teoría General de Sistemas, que se resuelve más bien en la exposición de ciertas analogías en virtud de las cuales estructuras muy heterogéneas (un organismo, una ciudad, una fábrica) parecen comportarse de modo análogo; pero no porque se hayan logrado establecer principios unívocos comunes. La Teoría General de los Sistemas es más una teoría filosófica que una teoría científica.

¿Podemos concluir que la Teoría de juegos sea un simple conjunto de recetas prácticas (tipo β_2) enmascaradas con una forma de presentación «científica»? No necesariamente, y no ya porque toda ella alcance un estadio gnoseológico uniforme (sea el β_1 -II, sea el β_1 -I) sino porque algunas de sus construcciones, es decir, algún juego o familia de juegos determinada, logra una fundamentación teórica que puede ya llamarse científica (acaso según el estado α_2), pero con una peculiar incorporación de las operaciones que permite hablar de un estado β_2 -II de equilibrio inestable.

Las situaciones β_1 -II se supone que comienzan tomando como materiales a construir no ya «sistemas objetivos», físicamente dados y a los cuales haya que «envolver» por un sistema de operaciones reconstruidas, cuanto a las mismas operaciones. Esto puede sonar a absurdo desde la idea tradicional que, procedente de los escolásticos, pasa por Kant y llega hasta nuestros días (Piaget, por ejemplo) según la cual las operaciones son actos mentales y, por tanto, cualquier juego en el cual cada jugador tiene que tratar, mediante sus jugadas (operaciones), de determinar las operaciones del otro jugador, debe implicar el «leer la mente» del otro (*intus-legere*, entender), es decir, adivinar o intuir sus estrategias mentales. Desde esta perspectiva, la posibilidad de unos estados β_1 -II de las ciencias aparece como muy problemática, ya en el mismo planteamiento de su punto de partida.

Pero hay que tener en cuenta que las operaciones de las que aquí hablamos son operaciones manuales («quirúrgicas»). Son transformaciones o desplazamientos de objetos físicos, por ejemplo desplazamientos de las piezas del ajedrez de unos cuadros a otros del tablero. Las operaciones son indisociables de los términos operados. Y una operación contiene siempre, por lo menos, la transformación de un término.

Desde este punto de vista, la diferencia de la situación β_1 -II y de la situación β_1 -I podría expresarse así: en β_1 -I partimos de términos vinculados objetivamente unos a otros para, a partir de ahí, tratar de regresar a las operaciones que los componen o recomponen; en β_1 -II partimos de las propias operaciones con objeto de analizar los procesos en virtud de los cuales estas operaciones determinan otras operaciones (y no a objetos, aunque sea a través de ellos). Mientras β_1 -I nos remite a la determinación de operaciones desde sistemas objetivos dados (aun cuando contruidos por ellas), β_1 -II nos remite a la determinación de operaciones por objetos que no están aún dados, sino que dependen de otras operaciones que, a su vez, se dan en función de las que nosotros ejecutemos. Pero lo cierto es que las operaciones constitutivas del material de análisis son dadas objetivamente y aún públicamente, al menos en los llamados «juegos de información completa», en los cuales los términos no se ocultan o se esconden (como ocurre con los naipes). Es cierto que el juego (por ejemplo, el ajedrez) no puede definirse formalmente como un «conjunto de operaciones», por la misma razón que un organismo no puede definirse como un conjunto de átomos. Estas definiciones se atienen sólo a partes materiales. Las partes del organismo son átomos, pero átomos encadenados según estructuras formales o partes formales (ADN, hígado, &c.); un juego está compuesto de operaciones, pero no dadas al azar, sino encadenadas según planes o estrategias, &c.

Ahora bien, también estas estrategias, si existen, pueden ser conocidas objetivamente, sin necesidad de «leer la mente» del otro jugador; porque si bien no hay ninguna operación aislada capaz de manifestar a la intuición una estrategia dada, en cambio la concatenación de dos o más operaciones puede fijar una ruta capaz de sugerir las operaciones ulteriores, incluso la estrategia del contrincante. No hay, pues, intelección, sino inducción (con el riesgo de error consiguiente).

He aquí una ilustración de este concepto, tomada, a fin de abreviar, de una de las jugadas más elementales del ajedrez, el «mate del pastor». (1) El jugador A sale de peón de rey (e_2 - e_4) y el jugador B responde aparentemente «en espejo» (e_6 - e_5). (2) (Af_1 - c_4)-(Af_8 - c_3), esta operación segunda de B ya permite la inducción de la que hemos hablado: B ha procedido de modo análogo a como procedía en (1), a saber, marcando las piezas movidas por A por sus equivalentes en B. Por tanto B actúa con estrategia cerrada, es decir, a la defensiva; además B sólo en apariencia hace el espejo, pues si lo hiciera no hubiera movido Af_8 , sino Ac_1 , puesto que lo que hace es marcar, es decir, poner peón frente a peón o alfil frente a alfil. (3) A mueve la reina: Dd_1 - f_3 ; pero B no puede seguir «marcando» con su reina (sería destruirla); B tiende a conservar su formación lo mejor posible imitando de cerca lo que hace A; la pieza más similar a la reina de que dispone, como

pieza grande, es el caballo: Cb_8-c_6 . Así las cosas A ya puede inducir que B se mueve «a rastras»; su estrategia de marcar es torpe y rígida (una mala imitación del otro) y le ha llevado a un callejón sin salida. Basta que A mueva la reina moviendo un peón (Df_3p-f_7) para dar mate.

En resolución, la naturaleza de la «intelección» de la estrategia del contrincente en este juego es enteramente similar a la de la «intelección» de la trayectoria que sigue un animal a partir de la línea subtendida por pasos que aisladamente no significan mucho. La intelección ofrece trayectorias o estrategias meramente probables y, sobre ellas, se establecen prolepsis por reconstrucción de anamnesis previamente dadas. A veces estas prolepsis coinciden con las del agente (y entonces cabe hablar de intelección o adivinación de una estrategia); otras veces son simplemente determinaciones de una ruta o de un automatismo que el agente ejerce acaso sin representárselo (lo que suele llamarse una conducta «inconsciente»).

6. La libertad en el marco de la «teoría de juegos».

Lo característico de los juegos, en sentido estricto, lo que los diferencia de un algoritmo o de una construcción arbitraria con objetos impersonales, es que en ellos los jugadores no pueden ser considerados como ejecutores de un programa común preestablecido, simplemente porque este programa no existe ni puede existir previamente a las operaciones de los jugadores. Un juego, en general, no es un sistema ejecutado por dos o más jugadores (operadores), no es una partitura escrita para ser «ejecutada» a cuatro manos: son diversos sistemas (dos, por ejemplo) engranados de suerte que las operaciones del uno están calculadas en función de lo que el otro a su vez pueda ejecutar, teniendo en cuenta nuestra propia operación. Otro modo de decir lo mismo: cada jugador ignora constitutivamente el plan del otro y, por supuesto, el del conjunto. Y lo ignora porque su intelección no puede alcanzar seguridad, porque las trayectorias no existen previamente al juego, ya que cada jugador mueve en función del otro y éste del primero. Sin duda se pueden contemplar diversas alternativas, pero en cada una de ellas no se puede decidir *a priori*, y, sobre todo, muchas veces cada alternativa puede determinar bucles que reproduzcan la situación o la alteren. Esta es la razón por la cual en estos juegos no cabe que uno juegue «consigo mismo», porque esto equivaldría a dar como previstas las rutas del otro, a situarse en el punto de vista omnisciente. Por consiguiente, sólo cabe una actitud partidista –la de los distintos jugadores– y por tanto es una pura ficción el supuesto de una posición teórica que contemple sintéticamente de modo integral a todos los jugadores. Las tablas de doble entrada de la Teoría de juegos no «totalizan» puesto que hay que leerlas desde cada fila o columna, que representan a cada jugador.

Éstas son las características que hacen problemática una teoría científica de los juegos, pues una teoría parece que debiera, por definición, alcanzar la perspectiva omnisciente, al menos para la esfera considerada. Pero entonces el juego desaparecería como tal. La disyuntiva es ésta: o bien el juego se mantiene en su

unilateralidad práctica, partidista, vinculada a las operaciones β_2 , o bien, si logramos remontarnos a una perspectiva teórica α , determinista, omnisciente, el juego desaparece. ¿Cómo es posible entonces, según lo dicho, que podamos pensar siquiera en remontar la perspectiva partidista si ésta es irremontable? Hay, sin embargo, un modo, que es de naturaleza dialéctica, puesto que no se basa en fingir que regresamos a una estructura envolvente de los dos jugadores, sino en aceptar que nos asentamos en una estructura estratégica que sólo puede ser poseída por un jugador, pero cuando se trate del jugador dominante: un jugador que sea capaz de reducir al otro a la condición de mero autómatas (con lo cual también el jugador victorioso dejará de ser propiamente jugador, aun cuando a través de las operaciones del contrincante). La omnisciencia, por así decirlo, no se alcanza por la posesión de una estructura superior a los jugadores, sino por la transformación de un jugador en jugador necesariamente victorioso. Esto equivale, es cierto, a anular el juego y convertirlo en algoritmo (estado α). Estamos aquí otra vez en el caso en el que β_2 nos conduce a una situación α , pero tal que esa α se nos muestra no tanto como un sistema que ha segregado simplemente las operaciones, sino como un sistema que necesita incluir operaciones capaces de determinar las operaciones del otro sistema y de *reducirlas a fenómenos de operaciones*, hasta convertirlas en apariencias de operaciones, por así decirlo, en operaciones fenoménicas; por tanto, se trata de un algoritmo que requiere el ejercicio de operaciones que determinan a otras, y en este sentido tampoco podría hablarse, sin más, de un estado α estable, puesto que, desde dentro, él pide desenvolverse operatoriamente, por lo que tampoco es un estado β_2 (dado que ha sido «dirigido» por α): esta inestabilidad es precisamente la que se recoge en el concepto β_1 -II.

Ilustraremos esta situación con el análisis de un conocido juego, al parecer de origen chino, el *nim*. Es obvio que el *nim* es originariamente un juego, no una ciencia; es obvio que en principio no tiene nada que ver con la ciencia (como tampoco tiene que ver con ella el juego de los naipes o el del billar). Otra cosa es que determinadas ciencias (la teoría de las probabilidades, la mecánica) sí que tengan que ver con estos juegos. El *nim*, en todo caso, en cuanto juego, puede ser analizado desde ciertos conceptos gnoseológicos. El nos ofrece un campo de términos que son objetos físicos (bolas, alfileres, cerillas) que, aunque puedan ser homogéneos figurativamente, están siempre enclasados (puesto que deben formar grupos o filas de cardinal indeterminado). Las operaciones son siempre muy precisas: son operaciones de sustracción aritmética. Cada jugada consiste en retirar cada jugador, de una sola fila, un número indeterminado de términos (puede ser la fila íntegra). La definición del juego es ésta: cada jugador va operando sucesivamente y gana aquél que retira la última fila residual, ya tenga ésta un término, ya varios.

El *nim* podría conceptuarse como un juego bipersonal de información completa («en todo momento cada jugador conoce la totalidad de los términos que intervienen») y de suma cero o «constante» (lo que significa que para que alguien gane el otro debe perder). Digamos de paso que ya al utilizar estos conceptos, comunes en la teoría de juegos, advertimos su ambigüedad en cuanto a su significado gnoseológico. «Suma cero» es una sinécdoque de los juegos en los cuales se

discute una cantidad fija sobre la mesa, sinécdoque que nivela un conjunto de juegos de estructura diferente (juegos disyuntivos o de conflicto disyuntivo). «Información completa» diferencia, sin duda, unos tipos de juegos de otros (como los juegos con naipes ocultos) pero no puntualiza que lo que se exhibe son únicamente los términos fenoménicos, es decir, en tanto están regidos por las reglas operativas explícitas (pertenecer a un grupo sólo, no reposición, &c.) pero que esta información completa, sin embargo, no exhibe (aunque tampoco cabe decir que oculta) las estrategias operatorias de cada jugador. Estas estrategias no están ocultas tras los cráneos de los jugadores: se van exhibiendo o manifestando en el propio curso operatorio. Por ejemplo, si el jugador A retira siempre un término de cada grupo cabe que B establezca una regla empírica inductiva sobre la conducta de A que acaso A no se propuso explícitamente, aunque la esté ejercitando.

Pero no son sólo estas reglas implícitas empíricas, en nuestro caso, las que pueden ayudar a ganar en el juego, sino otras estructuras ideales (esenciales) constituidas en el mismo curso de las operaciones y que sólo cuando, a su vez, se erigen en norma de ellas, garantizan la victoria. Estas estructuras esenciales puede decirse que están tan escondidas en las operaciones fenoménicas como podían estarlo las leyes de la Mecánica en el juego del billar, hasta que Newton las formuló. Una vez descubiertas son además tan difíciles de aplicar por un jugador o sujeto operatorio —cuando el número de términos es suficientemente elevado— que es como si la estructura careciese de capacidad o eficacia normativa práctica (en cambio, podrá construirse un programa de ordenador que gane siempre).

Como proceso práctico β_2 el *nim* se desarrolla como una composición de series A y B de operaciones entrecruzadas que pueden llevarse a cabo al azar (y entonces el *nim* es simplemente un juego de cara o cruz), o bien puede llevarse a cabo de suerte que cada operación se ejecute tras un «cálculo», equivocado o no, relativo a lo que el contrincante va a hacer más tarde. Este proceder anafórico puede fundarse en reglas empíricas; generalmente se tiene en cuenta el cardinal de las filas que van quedando, o el cardinal de las filas íntegras; pero cada operación de A depende de lo que haga B; según que B retire una fila íntegra o parte de ella. Esta variedad empírica de posibilidades de cruces operatorios que, por cierto, dejan, salvo en determinadas disposiciones, incierta la victoria, nos pone delante de una práctica operatoria β_2 que, desde luego, nada tiene que ver con una ciencia.

Sin embargo, el *nim*, *in medias res*, puede experimentar una reconstrucción que sí puede tener que ver algo con lo que llamamos una ciencia. No es, en modo alguno, que el *nim* dé lugar a una ciencia (ni siquiera en el sentido en el que se ha dicho que el juego de los dados dio lugar a la ciencia de las probabilidades). Sencillamente ocurrirá que la reconstrucción de la que hemos hablado se interfiere con una ciencia formal α de tipo matemático. En efecto, el curso mismo de las operaciones en el *nim* puede ser reestructurado en la perspectiva de los sistemas de notación binaria. La reestructuración binaria tiene un significado operatorio evidente si se tiene en cuenta que hay dos jugadores A y B, que actúan sobre filas de términos que pueden ser restadas globalmente una cada vez. Si así fuese es evidente que ganaría quién tuviese «mano» en la paridad. Hay pues una paridad de las filas (en su

conjunto) que queda cruzada por la posibilidad de dividir binariamente cada fila en las operaciones de sustracción —lo que hace que el conjunto de filas pueda alterarse respecto de la paridad de las operaciones con cada fila. Toda esta estructura queda interferida (oculta) por las paridades de los cardinales de cada fila en notación decimal (en notación decimal habría además que contar las filas con otra serie de números, pares o impares). Pero si escribimos en binario las filas obtenemos una representación binaria de cada disposición de términos; y en esta representación binaria aparecerán «transversalmente» columnas con 1 de diferente orden (11; 111; 1111;...), en donde la paridad de los 1 de cada columna alcanza ya directo significado estratégico, pues es evidente que siempre que figure un 1 habrá un cardinal en la disposición; y es evidente que si las columnas de 1 son pares en la jugada de A, se hacen impares en las de B necesariamente, pues siempre B tendrá que alterar, al restar un 1. Y el jugador que ofrece una disposición par hace que el contrincante la haga impar, lo que garantiza otra operación más del otro y la última en reserva.

Lo que nos interesa destacar es que la estructura de paridad de columnas es una estructura ideal (esencial) en la cual cabe siempre insertar a una serie empírica comenzada, incorporación que puede tener el sentido de una subsunción directa, o bien el de una proyección oblicua (como cuando el móvil se proyecta en un radar).

Lo cierto es que el jugador que haya regresado a esta estructura binaria, constituida por la propia secuencia de las operaciones en curso y una estructura que de ninguna manera el contrincante B, que desconozca el sistema binario, puede descubrir por inducción de las operaciones de A (podría decirse que, para B, la estructura binaria poseída por A es tan inexcutable como los designios divinos para los hombres mortales), puede utilizarla o transformarla en una norma estratégica dominante, en la cual el juego es ya determinista. A gana siempre, es decir, puede realizar siempre la última operación si, en las anteriores, va aplicando la regla algorítmica (que, por tanto, puede traducirse en un programa de ordenador, necesario a partir de un cierto nivel de complejidad de términos), «transformar» la disposición de las columnas impares en pares para volver a ofrecer a B una disposición par.

Puede decirse que A gana siempre de modo algorítmico. Y esto es tanto como decir que el juego propiamente dicho ha desaparecido, sustituido por un algoritmo que, sin duda, mantiene la apariencia de las operaciones de un juego (puesto que estas operaciones sigue haciéndolas B de modo parecido a como las hacía antes). Lo que hace B, por consiguiente, no es algo ajeno al proceso, sino que él va cambiando la paridad, es decir, va desarrollando los subconjuntos de las posibles alternativas ofrecidas por A; propiamente no juega, salvo subjetivamente. Sus operaciones están dominadas por las de A, que es quien posee el sistema global.

¿Cabe concluir diciendo que A tiene la «ciencia del nim» y que para A el nim ya no es un juego (una mera práctica) sino una teoría ejecutiva? No, porque A, cuando regresa a su estructura, sigue jugando al menos con operaciones similares a aquellas con las que comenzó: son operaciones estratégicas, sólo que, ahora, están dadas en su situación límite, son infalibles, como las de la ciencia media divina; y, además, B sigue jugando exactamente igual que antes y de forma tal que,

sin sus operaciones, el algoritmo no se desenvuelve. Podría decirse que antes de insertarlo en la estructura binaria, el juego del nim no es un juego, salvo que se entienda como juego de azar; y que cuando se posee la estructura el juego, en general, desaparece. Para A sigue tratándose sin embargo de una práctica, de un algoritmo, pero dado a través de *autologismos* (A debe «llevar la cuenta», si puede). Por tanto, al ser una práctica, el nim sigue siendo β_2 , aunque no sea ya juego. Y en cuanto se ha regresado a la estructura envolvente, realizada por las mismas operaciones, estamos en un plano α de naturaleza formal aritmética. Pero, en tanto que esta estructura formal está siendo constituida *in fieri* por las mismas operaciones, se reconvierte en una norma para que las operaciones mismas se orienten hacia su final algorítmico, y no de un modo meramente repetitivo, pues en cada situación aparece variedad. Estamos así ante una suerte de práctica codeterminada (una especie de juego de billar en el que se controlasen todas sus variables por la Mecánica), que es lo que denominamos β_1 -II.

A lo que más se parece esto es al estatuto de una ciencia formal, pero en tanto se construye con un algoritmo —ciencia formal aplicada—. Lo que ocurre es que la materia a la que se aplica son operaciones, en tanto ellas también se numeran, se acumulan, y al hacerlo cambian la paridad del conjunto. En este sentido, se codeterminan y vienen a ser una práctica autodeterminada en su circuito. Esto es propiamente el concepto de estado β_1 -II, estado inestable y problemático, pero no inexistente. Pues lo que es imposible es considerar a β_2 , sin más, como si fuera α_2 . Es la transición (*regressus/progressus*) de β_2 a α_2 , y es en esta transición en donde se da el momento en el que, a la vez, estamos en operaciones β_2 que se autodeterminan algorítmicamente (según α), pero en un plano operatorio (pues, como hemos dicho, la ciencia es la misma del jugador dominante). Con esto estamos a otro nivel del β_2 inicial, estamos en un estadio β_1 . Se produce aquí una especie de *regressus* a la esencia, y a una *identidad sintética* que en ella se da: la identidad sintética se fundamenta en la identificación de la estructura binaria formal (por un lado) con la sucesión operatoria, en tanto está aplicada a términos operados tales que, al operarlos, se reorganizan en la forma binaria. La identidad sintética es la fusión de las propias operaciones que intervienen en el proceso de restas sucesivas (determinando múltiples construcciones de clases complementarias entre sí) y su papel formal como ganadoras de la estructura binaria. O bien, en la intersección de una estructura formal (el sistema binario) con el propio proceso operatorio que tiende a eliminar al otro y que se redefine en aquella estructura y ésta en aquél.

En este análisis, el nim no es un caso de *verum est factum*, pues la estructura formal es el factum (un algoritmo), sólo que idéntico al material del juego (pero del juego dirigido por el algoritmo). Esto es lo que nos inclina a hablar del estado β_1 -II. Las propias secuencias operatorias entretejidas son las que proporcionan el «campo gnoseológico». Puede decirse que siendo A el dominante, A va operando sobre el campo que B le va dejando (aunque condicionado por A). La identidad sintética puede considerarse, pues, establecida finalmente entre la última operación de A y el último término (fila) que dejó B. Puesto que B deja términos, filas, y cada operación es una sustracción de filas: en el decurso del juego esta identi-

dad no se da (A o B van operando y el resultado de la transformación no es el mismo que el campo de partida). La última operación tiene lugar cuando este resultado operatorio (sustracción de N) es idéntico al N del campo residual. Cabría también poner la identidad entre el último resultado de la operación y la clase nula, pero esto plantea dificultades innecesarias; además, es equivalente aritméticamente $K - Q = 0$ a $K = Q$.

Adviértase que esta identidad sintética final se apoya en otras relaciones previas implícitas como ésta: el número de operaciones de las secuencias es finito (aquí no cabe un argumento Aquiles, precisamente porque hemos partido de una totalización de un campo constituido por términos discretos y reorganizado por operaciones binarias).

7. *La ética y la teoría de juegos.*

La Teoría de los juegos parece, según lo anterior, la forma en la que se presentan de un modo científico, por precario que sea, los estadios β_1 -II. Aquí las identidades sintéticas incluyen la misma repetibilidad (distributiva) de los cursos operatorios de los juegos, en la medida en que estas repeticiones no son meramente numéricas (isológicas), puesto que contienen modulaciones específicas que permiten ver la repetición de las jugadas antes como el despliegue de un género que como la reiteración rutinaria de secuencias dadas algorítmicas. Y es aquí en donde ponemos los límites de la Teoría de los juegos, más aún, de β_2 -II, como instrumento de análisis de los campos histórico culturales.

La historia de la humanidad es acumulativa, idiográfica, no es repetitiva (las repeticiones, abstractas siempre, se dan en el curso mismo idiográfico global). La Historia no es un juego, sino un tejido continuo acumulativo y diverso, una totalidad nematológica (atributiva). Los juegos (es decir las batallas, las operaciones electorales, las transacciones mercantiles) son momentos abstractos dados en el seno de este proceso histórico global.

Pero, ¿significa lo anterior que las situaciones β_1 -II sólo pueden encontrar una «encarnación» aproximada en la Teoría de juegos o, de otro modo, en la posibilidad de reproducir las operaciones del juego respectivo (por tanto, de sus términos objetivos) en cuanto son determinados por otros de su escala? Esta es seguramente la situación más ajustada al concepto de determinación de unas operaciones por otras operaciones de su escala. Pero también cabe citar otros proyectos gnoseológicos en los cuales, de algún modo, cabe decir que lo que se pretende es «determinar o construir operaciones por medio de otras operaciones», y ahora no ya a través de un juego (de sus términos objetivos), sino a través de la propia realidad de los sujetos operatorios. Si las identidades presentes en la Teoría de los juegos aparecían por la «parte» de los términos objetivos operados, las identidades a que ahora me refiero tendrán que ver con la realidad de los propios sujetos operatorios.

La cuestión podría plantearse así: ¿cabe hablar de identidades sintéticas dadas en una codeterminación de operaciones de las cuales pueda decirse que re-

sulta esencialmente una clase dada de sujetos operatorios? Dicho de otro modo (puesto que la teoría de la ciencia no contempla tanto posibilidades cuanto realidades positivas gnoseológicas): ¿cabe reconocer en alguno de los proyectos científicos disponibles, a los que pueda atribuirse un *mínimum* de científicidad, la realización de esa idea de «construcción de sujetos operatorios» por codeterminación de operaciones?

El concepto de identidades sintéticas dadas en una codeterminación de operaciones, de la que pueda decirse que resulta esencialmente una clase dada de sujetos operatorios, parece cubrir un tipo de proyectos constructivos que, una y otra vez, pretenden asumir la forma de la ciencia, pero a los que difícilmente puede reconocérseles su naturaleza científico positiva. Sin perjuicio de la estructuración lógico formal que ellos pueden recibir, suelen ser considerados antes que como ciencia como sistemas filosóficos, sistemas de filosofía práctica, o de ética *inclu-dens prudentiam*. Podríamos citar, como ejemplos clásicos, la *Ética* de Espinosa o la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. Lo característico de estas sistematizaciones sería, desde el punto de vista gnoseológico, que ellas parten *in medias res* de la determinación de los sujetos humanos en cuanto sometidos a normas, leyes o máximas, y se proponen regresar a los principios transcendentales (esenciales) de estos sujetos, dados en función de tales operaciones, es decir, de operaciones y relaciones que, por tanto, se ofrecen como constitutivas de los mismos sujetos en cuanto sujetos éticos o morales. La acusación ordinaria dirigida contra el sistema de Kant —que su imperativo categórico es utópico— es ya una muestra de que lo que se aprecia en él son las pretensiones de transcendentalidad real. (Por otra parte, cabría reivindicar, para el imperativo categórico, un carácter mucho menos utópico de lo que algunos pretenden, si tenemos en cuenta que él se refiere a los sujetos en tanto que son personas.) Otras veces, los sistemas axiomáticos de naturaleza práctica (β_2 , que no son científicos), tampoco pueden ser llamados filosóficos, dada su «voluntad» categorial. Son sistemas *doctrinales*, en el sentido de la «doctrina jurídica», que, a su vez, se mantiene oscilante entre la ciencia y la filosofía (como es el caso de la *Teoría de la Justicia* de Rawls).

Pero la cuestión que hemos planteado, si tenemos en cuenta los trabajos de Juan Bautista Fuentes Ortega, nos obliga a remitirnos aquí sobre todo a la obra de Skinner. Por supuesto, la metodología de Skinner no puede ser incluida en la esfera de la Teoría de los juegos, desde el momento en que el sujeto gnoseológico mantiene una superioridad «omnisciente» y un control determinista sobre los sujetos operatorios. Pero si se desbloquea el concepto de β_1 -II de su supuesta identidad con la teoría de los juegos, entonces ya tiene sentido discutir las características β_1 de la metodología de Skinner. Juan Bautista Fuentes se ha inclinado últimamente (en su ponencia al *IV Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Gijón 1988) a adscribir la metodología de Skinner al ámbito β_2 , por tanto, a ver en la obra de Skinner antes una construcción tecnológica (una tecnología con un cierre tecnológico muy sólido, sin duda) que una construcción científica, una teoría científica. Por nuestra parte tenemos que dejar la palabra, desde luego, al profesor Fuentes. Tan sólo, sin embargo, habré de indicar que la interpretación

tecnológica del skinnerismo no excluye una intersección con estados β_1 (sea β_1 -II, sea β_1 -III), tal como los estamos presentando, a saber, como estados de equilibrio inestable por los cuales pasan ciertos cursos operatorios destinados a desembocar (para luego refluir de nuevo), sea en α_2 , sea en β_2 .

8. *Epílogo teológico: la idea teológica de una ciencia media.*

La discusión que acabamos de resumir, relativa a las dificultades derivadas de la conceptualización de las ciencias humanas, en tanto se definen por la presencia en sus campos de sujetos operatorios, ya sea como saberes que tienden a organizarse en forma α_2 o bien como saberes que permanecen en el estado β_2 , o, por último, que oscilan en torno a algún estado intermedio (β_1), ofrece una sorprendente analogía con las discusiones teológicas de los escolásticos españoles del siglo XVI a propósito de la *ciencia media* divina.

Puede decirse que las relaciones entre Dios y las criaturas se mostraron siempre como relaciones antinómicas. Dios es causa extrínseca del mundo de las criaturas y las causas extrínsecas son de dos géneros: eficientes y finales. Considerando a Dios como causa eficiente, se planteaba la antinomia de la relación entre la causalidad eficiente divina y la libertad humana —que viene a ser la tercera antinomia kantiana, o antinomia cósmica; mientras que considerando a Dios como causa final, la antinomia teológica (que es también teleológica) se nos muestra, ante todo, como la antinomia de la presciencia divina con las «ciencias» humanas adscritas a los actos libres (digamos, a las operaciones), es decir, a la presciencia de las prolepsis humanas. Es evidente que, mientras que la antinomia cósmica puede mantenerse al margen de la divinidad, la antinomia teológica es ya específicamente teleológica, pues sólo una persona o un sujeto personal (humano, angélico, divino, o también animal) puede prever los fines operatorios de otro sujeto. Pero suponer que un sujeto puede prever los fines de otro sujeto, es poner de manifiesto que esos fines no son tan ocultos o privados como parecen y que, por tanto, esos sujetos se comportan de un modo similar a como se comportan en la teoría de los juegos.

La perspectiva teológica puede tener, por tanto, una gran utilidad para medir el alcance y naturaleza de nuestras discusiones gnoseológicas, así como recíprocamente, la perspectiva gnoseológica constituirá la mejor manera de reanalizar unas discusiones teológicas sobre la ciencia divina que, abandonadas a sí mismas, podían parecer discusiones puramente bizantinas o metafísicas. Pero las discusiones entre Molina y Bañez, por ejemplo, que se refieren a Dios (y que referidas a él son, sin duda, absurdas, puesto que un Ser eterno no puede saber nada de futuros absolutos o condicionales, ya sea antes del decreto, ya sea después de él) alcanzan un sentido muy rico a la luz de las discusiones que hemos suscitado a propósito de la teoría de los juegos.

En efecto, la escala de las cuestiones abiertas al analizar las relaciones entre la presciencia divina y la acción libre (es decir, operatoria) de los hombres, es la misma, aunque llevada al límite, que la escala de las cuestiones suscitadas al ana-



No solamente un genio omnisciente infinito, benigno o maligno, podría dirigir nuestra conducta (como pensaban los hombres contra los que arremetió Descartes) y, por tanto, anular nuestra voluntad, libre o sierva, sustituyéndola por la suya propia. También los genios finitos, benéficos o malignos (diabólicos) podrían actuar desde fuera (como agentes externos de las acciones del *obseso*) o desde el propio interior del *poseso*, incluso presentándoles sus designios como deseos propios. Las brujas de Salem, las endemoniadas de Loudun o las energúmenas de San Plácido son ejemplos, característicos del siglo XVII, de situaciones en las cuales se creía demostrada la acción de los espíritus diabólicos sobre monjas o mujeres laicas, convirtiéndolas en marionetas suyas. Sólo los exorcismos, que invocaban la ayuda del Dios omnipotente, podían conjurar las situaciones de obsesión o de posesión diabólica. En nuestros días la práctica de exorcismos sigue vigente en amplios círculos de creyentes católicos. Pero no sólo son ellos los que creen estar teledirigidos, en ocasiones, por genios praeterhumanos: muchas gentes de nuestro presente dicen «experimentar» la acción de genios extraterrestres que controlan su voluntad. Y, sin ir tan lejos, el «telecontrol» de unas personas humanas por otras, también humanas, se practica en nuestros días de diversos modos, ya sea por medio de estímulos infraumbral enviados a través de la pantalla de cine o de televisión, ya sea por implantación de electrodos en un cerebro al que posteriormente se estimula a distancia.

lizar las relaciones entre la «presciencia» de un maestro de ajedrez y la acción libre de un jugador contrincante ordinario. Es la escala de la teoría de los juegos con un jugador límite omnisciente que es Dios (lo que elimina, sin duda, el juego, pero porque lo ha llevado a una situación límite). Si se quiere, es la escala de las cuestiones suscitadas por la hipótesis cartesiana de un genio maligno –que es Dios omnipotente y no sólo omnisciente– determinando «desde su mismo interior» a la conciencia; es la misma escala de las cuestiones que puede plantearse un etólogo capaz de «moldear» la conducta de un chimpancé que, dirigido por sus propios «instintos», permanece prisionero empuñando unas avellanas dispuestas al efecto en el interior de un recipiente de boca estrecha.

9. *Transposición de la idea teológica de ciencia media a la teoría del cierre categorial.*

La discusión teológica giraba en torno a la naturaleza del conocimiento que Dios ha de tener de los futuros libres contingentes, en particular, de los futuros condicionados. Desde luego, a efectos de nuestro cotejo, hay que poner en correspondencia esos futuros condicionados con las operaciones β_2 de los sujetos materiales, pues una operación puede llamarse libre (y esto sin necesidad de acudir a concepciones metafísicas de la libertad) en el sentido en que no está determinada por los objetos que ella construye, y contingente en el sentido en que no es necesaria por respecto de los sujetos que la ejecutan. Sobre todo, se nos impone la analogía entre la situación de un Dios que conoce infaliblemente los actos (futuros) que ejecutaría un sujeto operatorio si él mismo le pusiese (también operatoriamente) en las circunstancias que condicionan el «desencadenamiento» de aquellas operaciones y la situación del referido maestro de ajedrez que conoce los movimientos que su contrincante va a ejecutar (operatoriamente) en el momento en el que él ofrezca una determinada disposición de circunstancias, por ejemplo, un gambito. Pues la secuencia de esos futuribles no es una secuencia meramente mecánica (la que se deriva de poner una «zancadilla»), sino una secuencia operatoria: una «zancadilla etológica», un gambito. El maestro de ajedrez tiene, pues, una ciencia de los futuros condicionales, de los futuribles que en cada jugador se abren. Y sólo desde ese espacio virtual él puede seguir jugando, de la misma manera que sólo contando con la línea virtual inercial puede medirse la desviación del móvil acelerado. El maestro de ajedrez «gobierna» la partida desde su ciencia de los futuribles (conoce las consecuencias del gambito que, sin embargo, ha declinado) como Dios gobierna el mundo de los hombres desde su ciencia de los futuros condicionales.

La discusión teológica partía del supuesto de que Dios conoce ya, desde luego, los futuros condicionales. La discusión giraba en torno a la naturaleza o especie de ese conocimiento, de esa ciencia. En la discusión gnoseológica no podemos partir, sin petición de principio, del supuesto de que hay, genéricamente hablando, una ciencia de los futuros contingentes y que de lo que se trata es de determinar su especie. La metodología debe ser otra: tenemos que comenzar discutiendo de

qué especie ha de ser esa ciencia y sólo en el caso de que sea de alguna especie definida, podremos concluir que hay (genéricamente) una ciencia de los futuros contingentes, es decir, podremos concluir que esta ciencia no es la clase vacía. Cabría afirmar que las discusiones escolásticas procedían, en realidad, del mismo modo y que si comenzaban por una «protesta» de reconocimiento, en cualquier caso, de la ciencia divina, ello era debido a motivos formales —la omnisciencia incondicionada de Dios— más que a motivos determinados. Pero dejando de lado este supuesto general, lo que los escolásticos discutían en rigor era si la supuesta ciencia divina es la ciencia de *simple inteligencia* o bien si es la *ciencia de visión*. La ciencia de simple inteligencia (como ciencia que se refiere a la misma esencia divina) podría decirse que es una «ciencia de esencias», que se corresponde, por tanto, con lo que llamamos estados α_2 . La ciencia de visión (en cuanto que es ciencia empírica o positiva, de sucesos efectivos ocurridos tras la aprobación, por la voluntad divina —se le llamaba también «ciencia de aprobación»—) se corresponde con nuestros estados β_2 , si tenemos en cuenta que versa sobre productos ya realizados de operaciones humanas en cuanto tales. (La distinción entre ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión es sin duda la que inspiró la famosa distinción de Leibniz entre las *verdades de razón* y las *verdades de hecho*.)

Si utilizásemos el lenguaje teológico, habría que decir que cuando se duda de la posibilidad de unas ciencias (o estados científicos) capaces de determinar operaciones (futuros libres) a partir de otras operaciones u objetos operados, se duda en virtud de esta disyuntiva: o bien estas determinaciones tienen lugar en un plano esencial, que segrega a las operaciones (y entonces pertenecen a las ciencias de simple inteligencia, α) o bien, lo que parece más probable, no se admite que tengan lugar en el plano esencial, por lo que habrá que atenerse a los cursos positivos una vez dadas las operaciones, o, lo que es equivalente, a la ciencia de visión, a la repetición de los cursos β_2 ya dados. Y, en estas condiciones, las ciencias o estados β_1 de ellas se corresponden obviamente con la idea de la *ciencia media* de Molina. Bañez y los tomistas consideraban absurdo pensar siquiera en esta posibilidad. La disyunción entre las dos ciencias divinas, reconocidas tradicionalmente, era total, y algunos tomistas llegaban a dudar de la capacidad mental de quienes, como Molina, intentaban encontrar un medio. Pero es obvio que Molina no era un mentecato; simplemente se situaba en otra perspectiva, desde la cual la disyunción tomista se desdibuja como tal, y esto se hizo cada vez más claro en el desarrollo del molinismo.

Pues el «reino de la posibilidad» se concebirá regularmente como conteniendo dos géneros de posibilidad (que tienen algo que ver con las llamadas «potencia objetiva» y «potencia subjetiva» respectivamente):

- a) Los posibles de *primer género*, es decir, los posibles en cuanto tales, los que son conocidos por la ciencia de simple inteligencia,
- b) Los posibles de *segundo género*, que ya no son posibles considerados absolutamente, en cuanto tales, sino en tanto que ellos existieran si se pusiera una determinada condición.

Cabría ilustrar esta diferencia por medio de la Mecánica: dada una bola de billar en reposo sobre la mesa, serán posibles, según el primer género, todas las infinitas trayectorias que ella pueda seguir en función de la dirección y el sentido del impulso que recibe; pero si la bola se mueve ya, siguiendo una trayectoria recta, esta trayectoria continuará en los instantes futuros t_1, t_2, \dots salvo que sea desviada. Esa trayectoria virtual será un posible de segundo género: un género de posibilidad-virtualidad al margen del cual, por ejemplo, no podría ser formulado el principio newtoniano de la inercia. (El mismo Bañez, a propósito de su célebre distinción entre el *in sensu composito* y el *in sensu diviso*, aplicable al análisis de las operaciones humanas impulsadas por la «premoción física» divina, utiliza un concepto próximo al de esta posibilidad de segundo género: el de potencialidad *in sensu diviso* de la voluntad humana para dejar de seguir el impulso de la premoción física; con lo que podríamos decir que esa voluntad humana que está moviéndose según una dirección dada, pero que en virtud de la premoción divina cambia de dirección –también de modo voluntario– mantiene la potencialidad de seguir moviéndose en la dirección primera, y esta potencialidad, fundamento según Bañez de la libertad, es una posibilidad de segundo género (Bañez, *Scholastica commentaria in Primam partem*, tomo 1, Salamanca 1584, q.19, a.8, 4ªc.).

En cuanto al «reino de la existencia»:

- c) O bien se considerará la *existencia en sí misma*, por ejemplo, como una existencia futura que va a tener lugar (es decir, se supone que no nos referimos sólo a lo que «haya existido» de hecho, o en la «consumación de los siglos», como si tuviera sentido semejante totalización que es, sin duda, de tipo transfinito, y que debiera de servir, en todo caso, para definir el objeto de la «ciencia de visión»).
- d) O bien se considerará la *existencia futura* como una realidad que habrá de darse si se pone de hecho una condición.

Puestas así las cosas, la cuestión es si la disyunción *a/c* ha de poder reaplicarse a *b* y a *d* (el caso *b*, habría que decir, o es *a* o es *c*; y el caso *d*, o es *a* o es *c*) o bien si no puede ser reaplicada. Los tomistas, aunque no únicamente ellos, negaban el sentido de la reiteración, y por ello no admitían, y aún consideraban necio el admitirlo, una ciencia intermedia entre las dos consabidas; y seguramente podían negar la reiteración con tal aplomo porque procedían desde esa «totalización transfinita» de la totalidad de las secuencias temporales, situándose intemporalmente en la postura del mismo Dios, no ya «antes de la creación», sino «después de la consumación de los siglos».

Podríamos decir entonces que los molinistas negaban la posibilidad de esa reiteración de la disyunción acaso porque comenzaban por situarse «en el interior del curso mismo de la existencia», en el propio seno de los cursos operatorios, como si careciese para ellos de sentido esa «totalización transfinita» de los tomistas. En este punto, la diferencia entre la actitud de Bañez y la de Molina sería equiparable a la diferencia entre lo que Kierkegaard llamó el «pensador objetivo» y el «pensa-

«dor existente»; y, refiriéndose a la Teoría de juegos, la actitud de Bañez corresponde claramente a la de quién «pidiendo el principio» ve a los juegos desde la perspectiva α de una combinatoria *a priori* de posibles que van a ser realizados, mientras que Molina se situaría en la perspectiva de quienes plantean los problemas de los juegos *in medias res*, «cuando todavía no se conoce su final».

Ahora bien, desde su propia perspectiva lo cierto es que el concepto de ciencia media introducido por Molina es ya, en su misma génesis, un concepto crítico de la disyunción radical a la que nos hemos referido (correspondientemente: el concepto de estados β_1 presupone una crítica a la disyunción gnoseológica radical entre ciencias α y prácticas β_2). La crítica se apoyará precisamente en la efectividad de la situación constituida por los futuros condicionados y podría ajustarse a esta nueva alternativa: o bien Dios no conoce estas situaciones efectivas o, si las conoce, no puede conocerlas ni por la ciencia de simple inteligencia ni por la ciencia de visión. Pero es absurda la primera opción, puesto que Dios es omnisciente; luego será preciso introducir el concepto de una ciencia distinta de las dos consabidas, y ésta será la ciencia media, media porque, como dicen los molinistas, no siendo ninguna de las otras dos, participa en cierto modo de ambas. Aplicándolo a nuestro caso diríamos: el concepto de metodologías β_1 es un concepto crítico que se apoya en la efectividad de situaciones gnoseológicas constituidas por los sistemas de determinación de unas operaciones por otras (por ejemplo, en la Teoría de los juegos). La crítica podría ajustarse a la siguiente alternativa: o es imposible conocer estos sistemas de determinación (lo que no es admisible puesto que los conocemos de algún modo, partimos del *factum* de la ciencia) o, si los conocemos, no podemos reducir su conocimiento al estadio α o al estado de tecnologías o prácticas β_2 ; luego hace falta instituir un nuevo concepto intermedio entre ambos, y que, en cierto modo, participa de ellos, y éste es el concepto de estados β_1 .

Toda la cuestión, por lo tanto, toma su comienzo (y a él debe ir a parar) de la situación gnoseológica formulada teológicamente como situación con que se dan los futuros contingentes. La estructura de esta situación era, en lo fundamental, la siguiente: dadas ciertas condiciones puestas a su vez por un operador, en este caso, «el operador divino», pero fácilmente extensibles a operadores humanos (según el ejemplo habitual: si Dios hubiera decretado que los apóstoles hubieran ido a Sidón y a Tiro, se hubieran seguido en un futuro real infaliblemente determinadas consecuencias: la conversión de los sidonios y de los tirios), sin perjuicio de que estas consecuencias hayan de ser computadas a su vez como efectos de actos libres (digamos de operaciones). Las diferentes teorías escolásticas para explicar esta situación se objetaban mutuamente el determinismo o el fatalismo, puesto que de lo que se trataba era de explicar cómo es posible «conocer científicamente la libertad» (las operaciones). Esta oscilación constante entre el determinismo y la libertad es la versión teológica de las oscilaciones gnoseológicas entre los estados α_2 y β_2 . El tratamiento teológico de esta situación se complicaba con la cuestión de la Gracia suficiente y eficaz (al no decretar Dios graciosamente la evangelización, no dispensó la Gracia a sidonios y a tirios). Aquí prescindimos de esta complicación «por desdoblamiento» de las acciones divinas en graciosas y naturales, aunque cabría encontrar paralelos en la situa-

ción de juegos, traduciendo, por ejemplo, la «acción graciosa» por la suerte o el azar, o por la operación aleatoria, y la acción natural por la operación «calculada», determinada teleológicamente. O, como solía decirse, «moralmente», por oposición a la determinación eficiente o física; aun cuando el concepto de «determinación moral» no tendría por qué ser pensado como un orden diferente del orden físico, cuasi mágico, sino como un dispositivo peculiar de las propias causas físicas (A mueve a la operación de B, no tanto por impulso o por premoción física, sino porque es capaz de presentar «estímulos motivos» que desencadenen la acción u operación de B). En este sentido, las situaciones β_1 , en tanto que contemplan la determinación de unas operaciones por otras operaciones, constituyen, no ya un caso particular, sino el contenido racional mismo (cuando sustituimos las operaciones divinas por otras operaciones animales o humanas) del concepto de los futuros condicionados. El jugador B de ajedrez, el gran maestro, cree saber que si ofrece un gambito al A, éste lo aceptará y comerá su pieza; sin embargo B no juega el gambito. «Comerá su pieza» es un futuro condicionado, una virtualidad dada en el mismo curso de las operaciones, no es una mera posibilidad absoluta. La cuestión se plantea, según este ejemplo, en el supuesto de que B conozca realmente ese futuro condicionado y lo determine, si es que damos por descontado que no puede conocerlo por «ciencia de simple inteligencia» (por ciencia α , lo que supondría un conocimiento natural determinista de la conducta de A), ni menos aún por ciencia de visión (digamos, por ciencia positiva, empírica, factual) puesto que la aceptación del gambito no se ha producido de hecho. Si estos supuestos se dan, habría que concluir que B conoce ese futuro condicionado por una ciencia media β_1 , ciencia media que parece imprescindible en una teoría del juego del ajedrez, pongamos por caso.

10. La idea de «ciencia media» como idea crítica.

Así presentado el concepto de una ciencia media, se comprende que pueda decirse, como hemos dicho, que se trata de un concepto crítico, y que viene a ser el postulado de la necesidad de construir un concepto gnoseológico de ciencia, distinto de los habituales, partiendo de un *factum* de la misma no conceptualizado y no conceptualizable por aquellos conceptos habituales. En efecto:

- 1) Se supone que el conocimiento de estos futuros condicionados no puede derivar del entendimiento divino en tanto que es un depósito de todos los casos posibles (el caso teórico de un ordenador que tuviese programadas respuestas a todas las combinaciones posibles). Se atribuye a Egidio Romano esta teoría del conocimiento de los futuros condicionales, que viene a postular que estos futuros no son meramente posibles, dado que se entienden en la línea de la existencia, aún no realizada. En nuestros términos: el conocimiento de los futuros condicionales no es atribuible a una ciencia α porque ello equivaldría a olvidar que «estamos jugando», es decir, que puede ponerse la condición, que puede ofrecerse el gambito.

- 2) Se supone que el conocimiento de estos futuros condicionales no puede derivar de la voluntad, del decreto divino. Los tomistas defendían lo contrario: para que Dios conozca los futuros condicionados es preciso que haya decretado ya la condición, puesto que esta condición sólo se daría tras el decreto. Luego Dios, que conoce los futuros condicionados, los conoce en su decreto subjetivamente absoluto y objetivamente condicionado. Los molinistas objetaban que si hubiera decreto, es porque habría de producirse el acto y la concatenación sería ya objeto de la ciencia de visión, de una ciencia empírica (a lo sumo de una inducción). Por nuestra parte, lo que nos parece más característico de la doctrina tomista es precisamente esto: que el nexo entre la condición y lo condicionado se pone como extrínseco, al hacerlo depender de un decreto («quiero que los tirios se conviertan si se les predica el Evangelio»), con lo que el tomismo se nos revela aquí sorprendentemente como un voluntarismo subjetivo, en tanto que el molinismo se nos muestra más bien como un materialismo objetivo, puesto que la conexión entre la condición y lo condicionado se supone intrínseca (tanto tomistas como molinistas explican mal la libertad del acto: los tomistas porque la subordinan a un *volo*; los molinistas a una conexión objetiva).

Luego, en todo caso, los futuros contingentes tendrá que conocerlos Dios independientemente del decreto divino, incluso antes de su decreto ejercido en acto, pero tampoco en relación con el sistema de posibilidades absolutas, sino en sí mismos, y esto es la ciencia media. ¿Y qué puede significar un conocimiento de los futuros condicionados en sí mismos, es decir, en qué puede consistir la ciencia media, si es que ella no es un misterio todavía mayor que las otras alternativas? La respuesta de Molina es bien conocida (*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, Lisboa 1588, 4 años después del tomo I de los *Scholastica commentaria* de Bañez, antes citados): la ciencia media tiene lugar por «comprensión perfecta» o «supercomprensión» de las causas segundas: «Tertiam denique mediam scientiam [además de la ciencia natural y de la ciencia libre], qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujuscumque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen possit, si vellet, facere re ipsa oppositum...», dice Molina en su Disputa 50. Es cierto que, al menos en esta fórmula, lo que Molina parece estar haciendo es simplemente una *subrogación* (véanse nuestras *Cuestiones Cuodlibetales...*, Mondadori, Madrid 1989, Cuestión 8, pág. 297) de la explicación del enigma del libre arbitrio a una intuición divina *ad hoc*, definida por su capacidad de explicarlo. Como si se dijera: «la cuadratura del círculo es posible porque Dios, en virtud de su *cuarta ciencia*, tiene la altísima e inscrutable comprensión de una circunferencia cuya área sea igual a la de un cuadrado». Sin embargo, y con todo, parece ser que con la altísima comprensión Molina apuntaba hacia las «concatenaciones mismas» de las cosas, a saber, los motivos o circunstancias que podrían ser ofrecidos —antes del decreto de ofrecimiento— por el sujeto operatorio (Dios o el jugador dominante) en tanto estos motivos iban a determinar la

operación del otro sujeto. Por ello este conocimiento, aunque anterior al decreto, no sería ya de simple inteligencia (α), porque en él están ya consideradas las operaciones prácticas no ya sólo del sujeto dominante, sino del sujeto «estimulado». Y el conocimiento que aquél tiene se basa en esa concatenación y no ésta en el conocimiento previo (debido acaso a un decreto arbitrario). Orígenes habría ya defendido esta teoría y en él, como es sabido, se habría inspirado Molina, como él mismo reconoce: «algo no llegará a ser porque Dios conoce el futuro, sino que, porque es futuro, Dios lo conoce antes de ser hecho». (También, desde luego, otros teólogos que anteceden a Molina, como pudo serlo Prudencio Montemayor o el propio Fray Luis de León, si es que en el famoso acto académico de 20 de enero de 1582 sostuvo que no había que decir: *quia Deus voluit me loqui ego loquor*, sino más bien: *quia ego loquor Deus voluit me loqui* –vd. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Bañez y las controversias sobre la Gracia*, CSIC, Madrid 1968, pág. 37.)

Teniendo en cuenta que, según esto, quién posee la ciencia media, siendo el jugador dominante, es porque conoce la concatenación de los futuros condicionados, podrá decirse que la ciencia media es la misma capacidad del jugador dominante para ponerse «en el punto de vista del contrincante», o la capacidad de Dios para identificarse *partidistamente* con el sujeto a quién mueve: «Deus futura haec cognoscit *inmedite in seipsis* ante et independenter ab omni decreto actuali», leemos en el tratado molinista dirigido por Kilber, y que es conocido como la *Theologia Wirceburgensis* (Wurzburgo 1766-1771). Y en esta misma dirección marchaban las diferentes fórmulas de la ciencia media (además de la supercomprensión o comprensión perfecta del propio Molina): el decreto futuro, la voluntad creada abandonada a sí misma, la verdad formal, o bien la verdad objetiva...

Refiriéndonos a la interpretación de la ciencia media como «supercomprensión de las causas segundas», ella podría ser interpretada como una teoría determinista, puesto que nos remite a la concatenación entre las circunstancias ofrecidas a un sujeto (por ejemplo el gambito) y la operación de este sujeto (aceptación del gambito), a un «determinismo de las circunstancias». Lo que equivaldría, en lenguaje gnoseológico: a una interpretación α_2 de la ciencia media, dado que es el dispositivo de los objetos ofrecidos el que determina la operación del sujeto y la envuelve. Molina replicará que la determinación sólo es eficaz a través de la propia operación del sujeto, por lo que la «estructura» incluye internamente «la operación», y, por tanto, cabe ser llamada β_1 (en nuestro lenguaje). Pero no nos parece que esto signifique, como algunos piensan, que Molina está «segregando» la actividad de la criatura (el sujeto operatorio) de la presencia de Dios, frente a la concepción «feudal» de Bañez, tendente a absorber el sujeto operatorio en las causas divinas, por la premoción física o el concurso previo que procede de Dios y es recibido directamente por la criatura de suerte que *in sensu composito* este sujeto sea en acto determinado por el Acto divino (conservando solamente en potencia la indiferencia o libertad). A nuestro juicio, Molina no separa a la criatura de Dios, ni deja «entregado el sujeto operatorio» a su actividad empírica, práctica (β_2), sino que más bien hace lo opuesto a Bañez: identificar a la acción de Dios con la acción de la criatura (no identificar o reabsorber a la criatura en la acción divina). Por ello

el concurso divino es simultáneo e inmediato, con intermediación de supuesto en la acción y en el efecto de la causa segunda: Dios obra (en el momento en que la criatura causa su efecto) en la operación de la criatura y en el efecto que de esta acción se sigue. Por ello, cuando Dios conoce estos futuros contingentes, Dios no conoce necesariamente los futuros contingentes (por ejemplo, que los sidonios van a convertirse) hasta el mismo momento en el que ellos acaecen, dado que hasta este momento no es sino contingencia y no necesidad. Por eso Dios conoce esos futuros contingentes no en el decreto de su voluntad –lo que podría admitirse si se tratase de una causa segunda no libre– sino que los conoce antes del decreto, en la propia esencia divina, y ahí es donde el entendimiento divino conoce lo que hará cada criatura libre, situada en cualquier circunstancia que se pueda suponer. Esto es justamente lo que llamamos conocimientos β_1 : el conocimiento que el sujeto gnoseológico (el maestro de ajedrez) tiene, antes de su «decreto» (la decisión de no ofrecer el gambito), de lo que el sujeto operatorio va a hacer, puesto por él mismo en determinadas situaciones. Por ello, dice Molina, hay tres géneros de ciencia divina:

- *ciencia natural* (por la que Dios conoce todo lo que es posible, la ciencia α),
- *ciencia libre* (lo que él ha resuelto ejecutar de modo absoluto, nuestro β_2), y
- *ciencia media*, que es media entre la ciencia natural (pues es anterior al acto de la voluntad divina que decreta la existencia y no puede conocer otra cosa) y la ciencia libre (pues depende en cierto modo de la voluntad de Dios, ya que ella es la que dispone al sujeto en las circunstancias en las cuales ella va a operar), la ciencia β_1 -II).

Todo esto queda aclarado con la imagen famosa que emplea Molina para ilustrar la composición de las operaciones divinas (el concurso divino simultáneo, el juego del jugador dominante) con la operación de la criatura: *sicut duo trahentes navim*. Una imagen que recuerda, por cierto, muy de cerca el «paralelogramo» de las fuerzas (el concurso divino y la respuesta humana). Los tomistas decían que la imagen implicaba reducir a pasividad la acción debida al Acto puro, dado que la operación de la criatura resultaba, al parecer, no movida. Por eso decían que la ciencia media quitaba a Dios su razón de Primera causa y de Primer motor. Y conjuntamente con esta excesiva concesión a la acción libre acausal, los tomistas reprochaban a Molina determinismo, ahora no por la vía de la causa eficiente, sino por la vía de la causalidad teleológica (si la supercomprensión de las causas equivale a conocer todas las reacciones del sujeto, éste no será libre, y las cadenas de sus operaciones constituirán un algoritmo). Los tomistas oponían el esquema de la causalidad total conjunta, tanto de Dios, como de la criatura, en la producción del efecto. Pero esta respuesta, construida *ad hoc* para negar la «supuesta autonomía» molinista, es precisamente lo que no se entiende: ¿cómo entender dos causas totales simultáneas? También Suárez, desde el molinismo, considera determinista la teoría de la supercomprensión de las causas para explicar la ciencia media. Lo que él niega es la posibilidad de que Dios (nuestro jugador dominante)

pueda conocer por ciencia media cómo va determinándose una operación que es de por sí libre, indeterminada. Por tanto, Dios no puede conocer los futuros condicionados en esa supercomprensión de las causas; aunque sí podría conocer al sujeto operatorio como indeterminado. Si éste se determina es porque se determina libremente y, en todo caso, porque Dios concurre a los actos de las criaturas, no sólo con intermediación de virtud, sino de supuesto, dada su inmensidad, en virtud de la cual Dios está presente en todo lugar. Traduciendo a nuestro lenguaje: Suárez subrayaría en la ciencia media la necesidad de la referencia a los sujetos operatorios, por tanto, la necesidad de la vuelta de α a β , es decir, β_1 .

Por último: la traducción gnoseológica que hemos intentado dar del molinismo se apoya en el supuesto de que el sujeto divino se corresponde con el sujeto gnoseológico. Molina, desde luego, recusaría esta correspondencia, pues él establece que la ciencia media no existe en ningún entendimiento finito (ni siquiera en el entendimiento de Cristo, cuando se le considera desde la perspectiva de su naturaleza humana). Según esto, tampoco el sujeto gnoseológico, el científico de las ciencias humanas, podría tener una ciencia media, una ciencia β_1 . Traduciendo también esta conclusión en función de su fundamento (que sólo un sujeto operatorio infinito, creador del mismo campo operatorio, podría envolver a los sujetos finitos que forman parte de ese campo y a los sujetos que los analizan científicamente) habría que decir, por lo menos, que el concepto de una ciencia β_1 es un concepto límite, que pide el principio, a saber, que existe un sujeto gnoseológico capaz de «controlar» todo el campo operatorio en donde actúan ciertos sujetos operatorios en cuanto tales; pero este principio es el que hay que probar en cada caso, y en el momento de probarlo es cuando nos vemos conducidos, sea a la comprobación empírica de las operaciones β_2 , sea a la resolución del sujeto operatorio en una especie de autómatas que da los pasos previstos en el algoritmo (α_2). Y éste es precisamente el caso del concepto de los estados gnoseológicos β_1 : estados de equilibrio inestable pero, sin embargo, no inexistentes o utópicos, sino existentes gnoseológicamente como inestables, como estaciones transitorias de los cursos del *progressus* hacia las construcciones operatorias y del *regressus* hacia sus fundamentos científicos.

VII. *La idea de libertad desde el materialismo filosófico.*

1. *El planteamiento de la antinomia de la idea de libertad.*

El planteamiento filosófico de la idea de libertad sólo puede llevarse a cabo tras la discusión detallada de la *teoría de teorías de la libertad*, teoría de teorías que, a su vez, ha de apoyarse en alguna teoría determinada, sin perjuicio de que pueda segregarse o disociarse de ella en la presentación y discusión. Pero únicamente cuando se disponga de la posibilidad de explorar un sistema completo de opciones internas a la idea misma de libertad, examinando las consecuencias y

los fundamentos a que cada opción compromete, podrá decirse que procedemos con la cautela crítica que es necesaria al método filosófico, cautela que, por lo demás, no garantiza, por sí misma, la suficiencia de este método para conducirnos a unos resultados sólidos y plenamente definitivos.

El panorama de concepciones de la libertad que hemos ofrecido, aunque sea de modo esquemático, y las consideraciones críticas que sobre la marcha hemos ido apuntando, permiten fijar, aproximadamente, la orientación de nuestros pasos en orden a situarnos en una perspectiva adecuada para comprender globalmente la estructura de la idea de libertad y su problemática filosófica. El «horizonte cósmico» (*radial*) se nos ha presentado como excesivamente lejano, aunque en modo alguno impertinente: él nos depara los componentes causales de la libertad al mismo tiempo que, por sí mismo, desdibuja sus componentes específicos y formales (particularmente cuando nos sugiere intentar el desplazamiento de la idea de libertad desde el *operari* hacia el *esse*). El «horizonte teológico» (*angular*), en cambio, se nos presenta como mucho más proporcionado a la problemática de la libertad humana, particularmente cuando se desarrolla como doctrina del «curso simultáneo» y de la «ciencia media», por cuanto en ella la libertad humana recobra su referencia al *operari*, es decir, al sujeto operatorio humano, por relación al cual alcanza significado específico la libertad. Pero el horizonte teológico ha de ser limitado esencialmente, mediante el *cogito*, si no se quiere convertir la libertad humana en el sueño de un Dios omnipotente, de un Genio maligno o incluso de un Espíritu objetivo. Y esta limitación equivale prácticamente a una sujeción de sustitución del horizonte teológico (*angular*) por un horizonte él mismo humano, es decir, *circular*.

Si conjuntamos esta conclusión con la tesis inicial según la cual la libertad humana ha de ir siempre referida al *operari* (a la praxis humana), concluiremos que la antinomia de la libertad, considerada como componente de su idea, residirá no ya en la oposición entre la *praxis humana* y la *causalidad cósmica*, o entre la *praxis humana* y la *causalidad divina* (o, en general, *angular*), sino entre la *praxis humana* y la *praxis humana*. Esto lo expresamos diciendo que la antinomia de la libertad se nos manifiesta, esencialmente, como una antinomia *circular*. En efecto, la libertad no se opone al determinismo (al margen del cual no cabe hablar de causalidad) sino a la impotencia, que es precisamente la incapacidad para causar. Es decisivo, por tanto, tener en cuenta, a fin de medir el alcance de la idea de libertad, que las acciones causales de las personas (y de la sociedad de personas), que tienen lugar siempre en un contexto *circular* (en el que aparecen enfrentadas a otras personas o a otras sociedades de personas), intervienen en el «hacerse del mundo»; lo que significa que el mundo (en sus componentes *radiales* y *angulares*) no está «previsto» enteramente al margen de nuestra propia libertad (la individualidad sobre la que se construye la personalidad libre no puede tratarse como si fuera un eslabón necesario de una cadena causal indefinida, por cuanto es resultado de la composición externa y aleatoria de las células germinales que dan lugar al cigoto), y que es a través del «hacerse del mundo» como las personas o sociedades de personas se enfrentan a otras personas según su libertad.

Y puesto que esta antinomia puede considerarse como el punto central en torno al cual han de girar los desarrollos de la idea, cabe reproducir, a su tenor, los dos caminos generales que antes hemos distinguido: el camino del modelo dialéctico regresivo y el camino del modelo dialéctico progresivo para el desarrollo de la idea de la libertad.

2. *Desarrollo de la idea de libertad según el modelo dialéctico regresivo.*

El *punto de partida* (o trámite personal) no es otro sino el análisis y constatación de la *estructura operatoria* de las situaciones en las que podemos hablar de la libertad humana (situaciones jurídicas, tecnológicas, políticas).

Pero la praxis operatoria no es una realidad simple. Es preciso proceder al análisis (*regressus*) de sus componentes transcendentales, es decir, dar cumplimiento al *trámite ontológico*; el *regressus* hacia los componentes transcendentales de la conducta libre se nos abrirá en dos frentes sucesivos:

- (1) Ante todo, como análisis o *regressus hacia la estructura causal determinista* de toda operación, en tanto ella es un proceso dado en el mundo de los fenómenos corpóreos. La idea de causalidad, convenientemente reconstruida, lejos de comprometer la posibilidad de la libertad la hace posible. En un mundo indeterminista, acausal, no tendría sentido hablar de operaciones. Y el determinismo más riguroso no constituye ninguna *amenaza* para la libertad operatoria, dado que las operaciones prolepáticas tienen lugar a una escala (la de las clases normalizadas, por las normas) distinta de aquella en la cual tiene lugar la causalidad; de la misma manera a como tampoco el *regressus* hacia los componentes moleculares de un lienzo de Goya compromete la estructura figurativa del retrato.
- (2) Sobre todo, como *análisis regresivo hacia la estructura específica de la causalidad prolepática*, en tanto esta causalidad, cuando se eliminan sus componentes mentalistas (los *proyectos mentales* o fines de la acción humana son reducibles a la condición de proyectos públicamente formulables). Requiere, obligadamente, la apelación a la experiencia de la *anamnesis* intraindividual. Solamente en esa perspectiva pueden haberse fijado y disociado ciertas figuras o normas, capaces de aparecer como fines en el momento de la reproducción causal de las circunstancias pertinentes. Es aquí donde la antinomia de la libertad, tal como fue planteada por los teólogos, puede reconfigurarse como una *antinomia real*, es decir, como la posibilidad de subordinación de determinadas prolepsis personales a los planes o programas de otras personas, que acaso nos precedieron en siglos. La idea de alienación cobra en este contexto un sentido más preciso.

En la medida en que la inserción de la praxis operatoria individual, en el contexto circular, no es empírica sino trascendental, así también la antinomia de la libertad no será meramente empírica, sino trascendental. En efecto, las relaciones de dependencia, que constatamos en las actividades de unas personas respecto de otras, no se derivan tan sólo de situaciones sociales injustas, históricas, pero contingentes; se derivan, como relaciones necesarias, de la propia estructura del desarrollo humano, que sólo tras el *moldeamiento* social o histórico puede alcanzar su realidad como sujeto operatorio. Quien cree suscitar una cuestión profunda al advertir: «nadie me consultó sobre mi nacimiento; por tanto, no lo elegí, he sido 'arrojado al mundo' y no soy libre», lo que suscita en realidad es una cuestión sin sentido. Porque *mi nacimiento* no puede ser una operación mía, como si pudiera ser *causa sui*; por tanto, no hay por qué aplicar a esa escala la idea de libertad. Y como respuesta *ad hominem* cabría replicar que, «para consultarme», era preciso primero que me engendraran.

Si la antinomia de la libertad se presenta, pues, como antinomia entre la libertad y el determinismo, habrá que concluir que es el *determinismo histórico*, y no el cósmico o el teológico, aquello que constituye la verdadera antítesis proporcionada a la idea de libertad.

El *trámite de identidad* tendrá que desplegarse por la mediación de la identificación, en la medida en que ella sea posible, entre nuestras prolepsis personales operatorias y las prolepsis de otras personas. En particular, las prolepsis de nuestros antepasados, cristalizadas como *normas culturales objetivas*; pues son ellas las que determinan, de modo formal y específico (por ejemplo a través del lenguaje), los caminos de nuestra acción libre.

Ahora bien, habida cuenta de la homogeneidad esencial que media entre los términos de la antinomia dibujada en un «horizonte circular», habrá que concluir que el trámite de identificación no es, por principio, absurdo (como lo era cuando lo proponíamos en un «horizonte cósmico» o en el «horizonte teológico»). Su posibilidad, y aun la posibilidad de su necesidad, queda asegurada. Pero esta posibilidad no autoriza a concluir la identidad efectiva en cada momento. La identificación de nuestros proyectos (tecnológicos, políticos) con los proyectos de los demás y, en especial, con los de nuestros antepasados es siempre problemática en cada caso concreto (problema de la alienación). La libertad no puede ser plenamente asegurada ni puede exigirse una misma proporción o graduación en la libertad de cada conducta. Su dialéctica reside en la necesidad de deslindar de mi propia personalidad aquello que no puede ser asimilado y que, por tanto, puede hacer *falsas, inauténticas* o *alienadas* mis propias operaciones.

Una consecuencia, de la mayor importancia, conviene retener en el desarrollo regresivo de la idea de libertad: que el proceso de identificación en el que hemos consistir a la libertad no tiene por qué sobrentenderse que haya de tener lugar puntualmente de persona a persona (en términos psicoanalíticos: como identificación del hijo con el *Super-ego* procedente del padre). Así como los antecedentes se dan ordinariamente como «conjuntos de personas», así también los consecuentes, o términos *ad quem*, podrán ser grupos de personas y no solamente personas individuales. En efecto, si las personas individuales no pueden entenderse casi nunca

como «haces de operaciones», capaces de desarrollarse en régimen de independencia o aisladamente, sino como cooperaciones entre personas distintas, entonces será también preciso introducir el concepto de *libertad co-operatoria*, una libertad que afectará no ya al individuo en cuanto tal, sino a un grupo de individuos, incluso a todo un pueblo. En este caso, sólo este grupo humano o este pueblo como tal, y no el individuo (sino sólo el individuo como parte cooperativa del grupo o del pueblo), podrá considerarse libre. Esta consecuencia, lejos de conducirnos a una acepción extravagante de la palabra *libertad* nos permite regresar a sus significados originarios, si es que libertad (*liber*, o *eleutheros*) tienen como raíz común la forma indoeuropea **leudh*, que significa pueblo. *Liber* significará, según esto, «el que pertenece al pueblo», es decir al pueblo vencedor, a la manera como los *liberi* serían originariamente en Roma los hijos legítimos o hijos que pertenecen a la familia o a la raza de los ciudadanos no esclavos, según nos dice Meillet.

Pero un pueblo será libre, en la perspectiva de este modelo dialéctico, no sólo en el momento de buscar una libertad negativa, que acaso conduce a una vacua autonomía, sino en el momento de constituir una libertad positiva, una libertad para ejercer una acción sobre los otros pueblos y, en el límite, sobre todos los pueblos. Alcanzamos así una perspectiva adecuada para juzgar el alcance que puede atribuirse a esos *movimientos de liberación* tan frecuentes en nuestros días, reclamados por nacionalismos estrechos, cuyo volumen político o histórico los imposibilita para una libertad positiva, es decir, para la ejecución de empresas de alcance universal. Un proyecto de *liberación nacional*, cuando la nación es insignificante en sí misma, carece de importancia histórica objetiva y se resuelve en un mero voluntarismo que no merece, por cierto, el sacrificio de las vidas de quienes la sirven y menos aún los de quienes les resisten.

3. *Desarrollo de la idea de la libertad según el modelo dialéctico progresivo.*

Sólo podemos ofrecer aquí una exposición esquemática de este desarrollo desde la perspectiva del materialismo filosófico.

El *punto de partida* es, según hemos dicho, la idea abstracta, teórica, de la libertad. Mientras que en el desarrollo regresivo podríamos decir que partimos de la libertad como *un hecho*, en el desarrollo progresivo, el punto de partida es *una teoría*. Y, en cierto modo, cabe afirmar que la libertad, tal como se nos ofrece ahora, es antes una teoría que un hecho, sin que ello quiera decir que la teoría deba ser errónea (o meramente hipotética). Tampoco el *hecho* de la libertad podría considerarse como un dato definitivo, absoluto, «incorregible»; puesto que un hecho tal podría ser un fenómeno, un espejismo, una apariencia.

La idea de libertad, en tanto es una teoría filosófica, sólo podrá dibujarse en la confrontación dialéctica con otras teorías muy definidas en torno a la causalidad, a la conciencia, &c. No es posible una teoría «exenta» de la libertad. En particular, y desde las premisas del materialismo filosófico, eliminaremos, según hemos dicho, las teorías de la libertad basadas en el acausalismo; por tanto, la concepción de la li-

bertad como «libertad acausal de elección». Pero también las teorías que apelan a un determinismo fatalista, concibiendo la libertad, en el terreno del mentalismo, como «conciencia de la necesidad» (de la necesidad de la concatenación cósmica de causas y efectos, preestablecida, en la cual la voluntad humana estaría intercalada).

La idea de libertad la referimos, en cambio, a la acción práctica (proléptica) de la persona, en tanto esta acción (su praxis) determina causalmente resultados objetivos de todo tipo. La libertad, según esto, sólo aparecerá en las cercanías de la potencia del hacer, de la actividad, no de la pasividad. Aunque causalmente determinados, los resultados de la libertad no pueden tampoco considerarse vinculados a la concatenación universal de las causas. Pero esta tesis sólo es posible mantenerla disponiendo de una concepción adecuada de la causalidad, en la cual la *desconexión* del orden universal esté asegurada. No se trata de que las causas no puedan ser reconocidas por una «ciencia de simple inteligencia». Es la persona o la sociedad de personas el contexto en el cual habrá de cerrarse la causalidad propia de la libertad. Podremos hablar de libertad precisamente cuando tenga lugar la identidad entre la persona (o las personas) con los resultados de su praxis. Desde esta perspectiva, la libertad no se predicará tanto de una acción personal aislada, cuanto de la cadena de acciones y, en el límite, de la cadena total, que define una vida personal en tanto compromete a las vidas de otras personas. *La libertad es un proceso, no un acto*. Según esto, la libertad incluye acciones que no son libres, incluso cuando sean queridas o deseadas. Así, por ejemplo, y aunque las prolepsis impliquen siempre lo que llamamos «pensar», no puede decirse propiamente que exista «libertad de pensamiento», en los casos, al menos, en los cuales los pensamientos sean apodócticos. Nadie tiene libertad para pensar en un decaedro regular; ni puede llamarse libre al «artista creador» que decide erigir un monumento que, acaso contando con la ayuda de las instituciones públicas, tuviera la estructura de un decaedro regular. Pues la primera condición para poder hablar de libertad de pensamiento es que haya pensamiento y, generalmente, a lo que nos referimos al pedir la libertad de pensamiento, es a la libertad para la «expresión del pensamiento» (por ejemplo, para expresar el pensamiento de que el proyecto del diseñador de decaedros regulares es absurdo). La causalidad, que vincula a los actos libres con sus resultados y con la persona no es, pues, algo que haya que ignorar, como si la libertad exigiese la ignorancia de la *ciencia de simple inteligencia*; es preciso un conocimiento, que corresponde a una *ciencia media* de la persona como futurible, que esté realizándose a través de los actos de su praxis, aunque ellos no estén «pre-determinados» por ella. Por este motivo, y puesto que la identidad en la cual resolvemos la idea de libertad no puede reducirse a la identidad de estas series de acciones, entendidas como explicación de supuestos componentes previos de la personalidad (la fórmula «sé quién eres», o bien «actúa siempre de acuerdo contigo mismo», es vacía, por cuanto presupone un ser previo al obrar), tendrá que ponerse en la identificación de la persona que está haciéndose con las mismas acciones a través de las cuales se realiza. O, si se prefiere, con el proceso de elevación de las acciones contingentes a la condición de acciones necesarias, en el contexto de la persona efectivamente constituida. *Soy libre no tanto por ser «causa de mis actos» cuanto porque mis actos son los que me constituyen como persona capaz de*

convertirse en causa adecuada de esos actos. La persona libre –cabría decir, mediante una paradoja– es la causa de los actos que la constituyen como persona; paradoja que no es tanto una modulación del esquema de la *causa sui* cuanto un modo de referirse a un circuito procesual de «causalidad circular», respecto del cual el esquema de la *causa sui* podrá considerarse como un límite.

Por ello la libertad de la persona sólo puede alcanzar sentido en aquellas secuencias de acciones susceptibles de constituirse como *normas*, ya sea en el plano ético, ya sea en el plano moral (la conducta de un drogadicto agudo no puede considerarse libre, sino encadenada, lo que no significa que aquél deba actuar al margen de la pena, al menos si ésta constituye un componente «ambiental», en el sentido de Skinner, para la eventual recuperación).

Las *fracturas de la identidad* entre la persona y los actos de su praxis, en la que hacemos consistir el proceso hacia la libertad, procederán de fuentes diversas, que brotan, bien sea del lado de las acciones, bien sea del lado de la persona.

Del lado de las *acciones*: cuando las acciones exigidas por la prolepsis práctica encuentran obstáculos para su ejecución y, en especial, cuando estos obstáculos proceden de las normas según las cuales se configuran otras personas libres. La libertad, con frecuencia, implica el enfrentamiento con las propias normas religiosas, políticas o jurídicas vigentes en la sociedad en la que actúa la persona libre.

Del lado de la *persona*: cuando sus acciones, aun cuando puedan ser ejecutadas sin obstáculos, se manifiesten como no-personales, bien sea porque las prolepsis correspondientes resulten ser designios de otras personas, cuyos planes o programas están en conflicto con planes o programas propios (aunque siempre hay que recordar que nuestros planes o programas proceden en alguna medida de otras personas, de su *anamnesis*), bien sea porque, aunque ello no ocurra, los resultados y consecuencias de las acciones que ejecutamos según nuestros planes o programas se desvían de ellos; dicho de otro modo, desbordan nuestra *ciencia media*.

La negación de la libertad, reconocida en el punto precedente, no es aleatoria, puesto que sus fuentes están ligadas a la propia libertad positiva de modo necesario, como el reverso va asociado al anverso. De este modo, el desarrollo de la libertad implica la negación de esas negaciones y sólo así puede darse. Por este motivo *la libertad sólo se abre camino a través de la lucha, de la fortaleza ética y moral*; se desarrolla únicamente en el momento en que nuestra actividad ética y moral colabora en la edificación de la libertad de los demás, en tanto que son realmente distintos de nosotros mismos. Es allí cuando nuestra *generosidad* se desarrolla sin buscar la correspondencia, ni siquiera el reconocimiento. A veces la lucha política o social compromete la posibilidad misma de la acción personal y pone en tela de juicio la viabilidad y el carácter racional de nuestras prolepsis, haciéndolas utópicas y, en rigor, amorales. Otras veces la acción tiene que dirigirse a la discriminación o crítica de aquellos resultados que puedan ser asumidos por la persona libre y aquellos resultados que deban ser definitivamente rechazados. Y es propio que así sea tratándose de un juicio que ha de entenderse (si recurrimos a la forma del quiasmo) como aplicación y desarrollo de una teoría, no sólo de la teoría de la libertad, sino, como hemos dicho, de la libertad misma como teoría.

Lectura quinta
Los «derechos humanos»

1. *La consideración de los derechos humanos, ¿corresponde a la Ética (o a la Moral) o bien a las Ciencias Jurídicas? Presupuestos ontológicos para una decisión gnoseológica.*

1. *Posiciones desde las cuales los derechos humanos no tendrían que ver con la ética ni con la moral.*

Los llamados «derechos humanos» parece que tienen mucho que ver con la *Ética* y con la *Moral*. ¿Por qué llamarlos *derechos* y no *deberes*, por ejemplo?

La pregunta alcanza toda su fuerza desde las coordenadas que, según modos muy diversos, tienden a ver la distinción entre los términos «ética & moral», por un lado, y «derecho», por otro, como una distinción dicotómica. Quienes, por el contrario, no entienden esa distinción dicotómicamente, puesto que, de alguna manera, presuponen la efectividad de un entretrejimiento *sui generis* entre la ética & moral, y el derecho, estarán lejos de hacerse esta pregunta. Más bien tendrían que hacerse la pregunta contraria: «¿Por qué no llamar derechos a los deberes *éticos y morales*?» En términos *gnoseológicos*: «La cuestión de los *derechos humanos*, ¿no corresponde antes a la Teoría del Derecho (a la Filosofía del Derecho) que a la Teoría de la Ética y de la Moral?»

Constataremos con claridad, a propósito de este asunto, que los problemas de índole *gnoseológica* («por qué incluir una cuestión bajo el rótulo de una disciplina más bien que bajo el de otra») están internamente interconectados con los problemas de índole *ontológica* («¿la distinción entre normas jurídicas y normas éticas o morales es una distinción dicotómica o no lo es?»). Las respuestas que adoptemos, en el plano *gnoseológico*, serán diferentes según las coordenadas *ontológicas* desde las cuales operamos; no caben respuestas *gnoseológicas* «exentas». Y así

también, las posiciones gnoseológicas asumidas sólo cobran su pleno significado en función de aquellas coordenadas ontológicas.

¿Qué significa «dicotomía» en la distinción entre ética & moral por un lado y derecho por otro? Puede significar muchas cosas. Por de pronto, que estamos tratando las normas jurídicas como si fueran «conjuntos o clases de normas» y las normas morales y éticas, como si fueran también «conjuntos de normas», y que suponemos que estas clases son disyuntas, ya sea formalmente (según la «fuerza de obligar»), ya sea materialmente (según sus contenidos); y que aún en los casos en los que parece darse intersección entre esas clases, se trata de una intersección aparente, pues una norma jurídica que por su «contenido frástico» parece ser la misma que una norma moral, sin embargo, formalmente («neúticamente») ya no lo será.

Lo que aquí nos importa es constatar que una tal dicotomía puede ser vista desde la perspectiva preferencial de la ética & moral o desde la perspectiva diferencial del derecho («preferencial» según que el término marcado con la negación sea, o bien el derecho, o bien la ética & moral). Tenemos así dos perspectivas de la misma hipotética dicotomía que podríamos esquematizar de este modo:

- 1) La ética & moral no es el derecho: por ejemplo, porque se presupone que la ética (o la moral) es transcendental al campo antropológico mientras que el derecho es categorial. Es la tesis de Kant. La moral (o la ética) gira en torno a los «imperativos categóricos», que son transcendentales; el derecho gira en torno a los imperativos hipotéticos, que no serían transcendentales. La moral (o la ética) se ocupa de las leyes autónomas prácticas de la conciencia, de la razón práctica; el derecho comprende las leyes heterónomas que, procedentes generalmente del Estado, se imponen empíricamente a la voluntad de los individuos (ciudadanos, súbditos).
- 2) El derecho no sólo no es moral (o ética); incluso muchas veces es inmoral, como en el caso de los derechos romanos en torno a la propiedad esclava. El derecho tiene una esfera propia: es la tesis del positivismo jurídico, al menos en sus posiciones más extremadas. Positivismo jurídico que, en gran medida, ha sido formulado históricamente como una contrafigura de la tesis kantiana o neokantiana (es el caso de Kelsen, aun cuando hay otras muchas versiones). Pues la dicotomía kantiana favorece el entendimiento de las normas morales o éticas como normas transcendentales que, por tanto, no necesitarían de una determinación positiva, en el sentido jurídico; mientras que las normas jurídicas, dado su carácter, más bien empírico práctico que transcendental, requerirían una promulgación positiva (desde las doce tablas hasta el código civil de un Estado contemporáneo).

Se comprende, por tanto, que, puestas así las cosas, pudiera parecer un contrasentido incluir un debate sobre *derechos* humanos en un libro dedicado a «Lecturas de filosofía moral». Si los derechos humanos son efectivamente «derechos» (en el

sentido estricto del positivismo jurídico), su discusión pertenece al terreno propio de las disciplinas jurídicas. En el momento en que estemos tratando los derechos humanos, de modo no meramente formal, en términos de lo que pueda ser una cuestión de moral o de ética, habrá que decir que no los entendemos como derechos, al menos en el sentido estricto y científico postulado por el positivismo jurídico.

2. *De qué manera los derechos humanos tienen que ver con la ética o con la moral.*

La cuestión en torno a si las discusiones sobre los derechos humanos corresponden a la teoría de la esfera jurídica o bien a la teoría de la esfera ética & moral, cobrará otro carácter cuando no tratemos las relaciones entre estas esferas como si fueran las relaciones que median entre dos clases disyuntas. En rigor, el planteamiento extensional, en términos de clases, es inadecuado; por ello no corregimos la hipótesis de la disyunción dicotómica con una hipótesis de intersección, y, en el límite, de inclusión, por ejemplo, de la esfera jurídica en la esfera moral.

Supondremos, más bien, que no estamos ante el caso de dos «esferas» dadas al mismo nivel y tales que una pudiera presentarse como alternativa de la otra, como si las normas éticas debieran pensarse, en general, como normas supletorias de las normas jurídicas o viceversa, o como normas para un mundo ideal y no real. Suponemos que las normas éticas & morales son tan positivas como las jurídicas, sólo que su positividad se da en un plano distinto. ¿Podría ensayarse entre ellas una relación de conjugación y entonces las normas éticas o morales aparecerían en la conexión misma entre las normas jurídicas o recíprocamente? Este esquema sería quizá más adecuado, aunque no lo sería plenamente. Pues, en muchos casos, es cierto que cabe decir que las normas jurídicas se concatenan entre sí tan sólo en un medio ético & moral, y podríamos postular que las normas morales & éticas, si son efectivas de hecho en una sociedad avanzada, lo son por la mediación de las normas jurídicas positivas. Sin embargo, en muchas situaciones, este esquema de conexión no es válido, y se aplica mejor el siguiente: la ética & moral como un marco previamente o posteriormente dado —según el nivel histórico o social de referencia—, y el derecho como un sistema de normas a través de las cuales las mismas normas éticas & morales cobran efectividad positiva.

Cabría comparar esta relación con la que media entre las normas estéticas y las tecnológicas en arquitectura: el sistema estético, a partir de un cierto nivel de desarrollo, no será aplicable operatoriamente, sino a través de las normas tecnológicas. El sistema moral (o ético) sólo sería operatorio a través de normas positivas capaces de resolver los conflictos. De algún modo ésta es la situación que aparece en el ejercicio del llamado uso alternativo del derecho: un sistema de criterios morales no ha de concebirse, por tanto, como un sistema sustitutivo del ordenamiento jurídico, sino como un marco dentro del cual el propio juicio positivo toma una orientación más bien que otra.

Hemos tocado con esto el fondo del asunto: ¿pueden efectivamente reducirse los derechos humanos a la condición de derechos positivos en su sentido jurídico, o son «derechos» en un sentido no jurídico («facultades», acaso «deberes positivos, éticos o morales»)? ¿Acaso los derechos humanos no son «ontológicamente» anteriores a su promulgación como derechos jurídicamente positivos? Pues, no ya la *Declaración de los Derechos del Hombre* por la Asamblea Francesa de 1789, pero ni siquiera la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* por la Asamblea General de las Naciones Unidas de 10 de noviembre de 1948, podrían considerarse, según el propio Kelsen, como una promulgación positiva de esos derechos. La *Declaración* de las Naciones Unidas, según Kelsen, sin perjuicio de su gran autoridad *moral*, carece de significado *jurídico*, puesto que no necesitó la ratificación de los Estados firmantes (la única fuente del derecho, en la concepción kelseniana), al no haber sido redactada como un «tratado», sino como una mera «resolución»: «la declaración de 1948 no es un instrumento jurídico», dice H. Kelsen en su *The Law of the United Nations*. Pero al margen de la opinión de Kelsen sobre la juridicidad de la declaración de la ONU (opinión que no es compartida por otros muchos internacionalistas, señaladamente en España por González Campos o Fernández Rozas) y, desde luego, de la efectividad de que, si no en esa declaración, sí en otros lugares, los «derechos humanos» han recibido la forma de derechos positivos, lo cierto es que está muy extendida la opinión según la cual los derechos humanos no son primariamente derechos positivos; tesis que, si mantenemos la dicotomía de la anterior hipótesis, nos obligaría a concluir que el nombre, al menos, de «derechos humanos» es incorrecto y que sería conveniente sustituirlo por otras expresiones («normas éticas fundamentales», «deberes constitutivos», &c.). Sin embargo, la dicotomía de referencia no es aceptada, al menos al modo kantiano, ni siquiera por muchos positivistas. Pues la orientación que, en el campo de la filosofía del derecho, suele conocerse como *iusnaturalismo* —como concepción que defiende la efectividad de un derecho natural que no se reduce al derecho jurídicamente positivo— es aquella que, obviamente, más se distingue en la reivindicación del concepto de los derechos humanos como un derecho natural. De este modo resultaría que el *Tratado de los Derechos Humanos* correspondería a la Filosofía del Derecho, más que a la Filosofía Ética o Moral; sin perjuicio de que, por otra parte, las referencias mutuas e incluso la subordinación de aquéllas a éstas, obligarían a cambiar el mismo planteamiento de la cuestión en la tradición escolástica: la filosofía del derecho no se concibe como una disciplina separable de la filosofía moral puesto que está subalternada a ella. Entre los tratadistas anglosajones, como H. Hart, J. Rawls, R. Dworkin, o J. Finnis —más alejados de la dicotomía kantiana— es, por lo demás, muy frecuente intercambiar la denominación de «derechos humanos» por la denominación de «derechos naturales» o incluso por la de «derechos morales». Dice J. Finnis, por ejemplo, que el derecho de James a que John no lea su correspondencia privada durante su ausencia de la oficina, puede ser llamado un derecho humano o natural (que suele incluirse, cuando está positivizado, entre los «derechos a la intimidad»), pero que lo más frecuente es denominarlo derecho moral, derivado de las reglas generales de la moral.

Ahora bien, la expresión «derecho moral», de cuño escolástico iusnaturalista, hace saltar por los aires la dicotomía kantiana. Por lo demás, la concepción iusnaturalista de los derechos humanos, sin perjuicio de los servicios pragmáticos, de signo «progresista», que históricamente ha podido desempeñar en la reivindicación de los derechos fundamentales concretos frente al Antiguo Régimen o, más recientemente, contra los regímenes totalitarios, adolece, desde un punto de vista teórico, de una gran oscuridad y confusión. La raíz de esta oscuridad y confusión acaso haya que ponerla en la circunstancia de que las doctrinas iusnaturalistas se componen de dos grupos de tesis muy diversas, uno de carácter metafísico y otro de carácter crítico. Consideramos como tesis metafísicas, todas aquéllas que se refieren, como la fuente de donde manan los derechos humanos, a la «supuesta» naturaleza humana como entidad (*quiddidad*) intemporal, creada por Dios (a veces los derechos naturales se concebirán como inmediatamente instituidos por Dios), aunque hay versiones diferentes, inspiradas en las ciencias naturales, que intentan reformular esa naturaleza como la misma supuesta estructura de las necesidades «primatológicas» subyacentes en el hombre, en cuyo ser o realidad habría que poner el fundamento del *deber ser* de los derechos fundamentales (así, desde Victor Kraft hasta Agnes Heller). El carácter metafísico de esta concepción incluye, en el peor de los casos, no sólo la sustantificación de algo que sólo puede ser tratado como un proceso histórico (llamar «naturaleza humana» a la eventual estructura procesual determinista resultante de la causalidad histórica y social parece un abuso de los términos) sino también a su nula capacidad explicativa, pues derivar los derechos humanos de una naturaleza humana definida en función de esos derechos es como explicar las virtudes soporíferas del opio por la *virtus dormitiva*. Además, el carácter metafísico del iusnaturalismo suele reflejarse en su tendencia a subrayar la *idealidad* de las normas «naturales» (idealidad, frente a la positividad de las normas jurídicas); esa idealidad o valor meramente ideal es precisamente una característica postulada *ad hoc*, que pasa a flotar en el cielo o en la conciencia pura. Consideramos tesis críticas del iusnaturalismo a todas aquéllas que van dirigidas a negar que los derechos humanos sólo puedan derivar, como tales derechos, de los ordenamientos jurídicos positivos ligados principalmente al Estado. El iusnaturalismo de los derechos humanos constituye, según esto, la crítica a la fundamentación que el positivismo jurídico pretende dar a estos derechos; pero es una crítica que, para el iusnaturalismo, es sólo un corolario que se deriva de su parte dogmática, metafísica.

Ahora bien, nosotros compartimos con el iusnaturalismo su componente crítico respecto del positivismo jurídico, porque nos parece insostenible, por motivos teóricos (históricos y antropológicos), la pretensión de derivar los derechos humanos, en cuanto a su contenido y forma, del derecho positivo, en sentido estricto. Pero reconocer que están dados positivamente los derechos humanos, con anterioridad e independencia de los derechos positivos en el sentido kelseniano, no significa que haya que situar tales derechos en la naturaleza humana, espiritual o biológica, atribuyéndoles una validez ideal y no positiva. ¿Cómo podrían ser esos derechos «derechos naturales»? ¿A qué naturaleza humana habríamos de referirlos, si el «hombre» —el Neanderthal, el Pitecántropo?— es un concepto histórico que precisamente

se moldea por la mediación de esos derechos? Más exacto sería decir que los derechos humanos son derechos culturales o históricos, que derivan, y no uniformemente, no de una naturaleza «humana», sino muy diversamente de las culturas de los pueblos diferentes que, en conflictos incesantes, han alcanzado un cierto estadio de su desarrollo, aquel en el que ya podemos hablar de *normas* cristalizadas en instituciones o costumbres (*mores*), con «variables» de individuo. Las normas éticas & morales no serán normas ideales, sino positivas, aun cuando su positividad no sea jurídica. Sobre estas normas positivas, éticas o morales, suponemos que se apoyan muchos de los contenidos de los llamados derechos humanos. Y si los derechos (jurídicos) humanos no son redundantes de esos «derechos naturales» previos, es porque las normas éticas y las morales están en conflicto o pueden estarlo entre sí, y porque los derechos jurídicos pretenden, en este contexto, resolver esos conflictos optando por una determinada moral entre otras. Las normas morales, aunque no sean escritas, implican, desde luego, sanciones sociales, incluso rituales; constituyen protoderechos (en el sentido kelseniano), puesto que efectivamente una sociedad preestatal nos puede poner ya en presencia de un sistema social en el cual un individuo (perteneciente a un grupo dado: familia, clan, sociedad secreta) puede ser *argumento* de una variable normativa, cuya aplicación a cada caso implicará «juicios procesales» (ordalías, por ejemplo), en los cuales no falten salvaguardas para los errores (calumnias, por ejemplo, sobrevenidas al individuo).

3. *La discusión en torno a los derechos humanos implica una doctrina de las relaciones entre la ética, la moral y el derecho.*

En consecuencia, el debate en torno a la cuestión de si los derechos humanos han de considerarse desde una perspectiva estrictamente jurídica o bien desde una perspectiva previa, o por lo menos no reducible a la esfera estrictamente jurídica —es decir, una perspectiva ética & moral— compromete evidentemente la cuestión general de las relaciones entre el derecho estricto y la moral o la ética; así como la cuestión general de las relaciones entre las normas éticas y las normas morales. Partimos de la hipótesis general según la cual las normas jurídicas (los derechos, en sentido estricto) presuponen las normas éticas y morales, pero casi a la manera como el metalenguaje presupone el lenguaje objeto. Por este motivo, en general, las normas jurídicas, así como las morales y las éticas, tienen una amplia materia común. Sólo que las normas jurídicas no las entendemos como un mero «nombre» de las normas morales o éticas, algo así como una reexposición reflexiva de normas prejurídicas o praeterjurídicas, sin que sepamos muy bien de dónde procede su obligatoriedad. Las normas jurídicas no son un pleonismo de las normas morales o éticas, no son siquiera, por ejemplo, las mismas normas autónomas presentadas como si fueran «mandatos heterónomos».

Si a las normas jurídicas les corresponde una función peculiar y no la de una mera redundancia de las normas morales o éticas, sin que tampoco pueda decirse que se mantienen al margen o más acá de la ética o de la moral, es porque las propias nor-

mas morales o éticas, en un momento dado de su desarrollo, necesitan ser formuladas como normas jurídicas. Si esto es así es porque las normas morales, y las normas éticas, no sólo no son idénticas entre sí, sino que ni siquiera son estrictamente conmensurables. Las normas *éticas* regulan, según hemos dicho, las operaciones de las personas individuales en tanto forman parte de una totalidad social concebida como clase distributiva, mientras que las normas *morales* regulan las operaciones de esas mismas personas individuales, pero en tanto forman parte de totalidades atributivas.

La obligatoriedad de las normas éticas no puede proceder, por tanto, de una instancia «formal», sino de la materia misma de la vida individual, en tanto que en su entorno hay otras vidas individuales. Y no cabe hablar de una identidad *a priori* entre el mismo individuo *k* en tanto es una parte de un todo distributivo y el mismo individuo *k* en tanto es parte de una totalidad atributiva. Las normas éticas son entonces, fundamentalmente, normas que regulan la vida corpórea de los individuos a partir de un cierto estadio histórico y social determinado. Según esto, invocar a la ética como un ideal frente a la realidad jurídica, resultará ser de todo punto inadecuado: no cabe decir, por ejemplo, como se dice, «debes tener una conducta ética», puesto que esta conducta ética se tiene o no se tiene, y porque ese *deber* es indisociable del propio ser de cada individuo; otra cosa es que ese deber aparezca más o menos claro.

Las normas morales las referimos a los grupos de individuos (familias, clanes, tribus, &c.), a los *mores* que constituyen el contenido programático de esos grupos (de los individuos, como miembros de esos grupos), y cuyo cumplimiento asegura su peculiar modo de existencia. Tanto las normas éticas como las morales suponemos que se presentan originariamente (es decir *emic*), como deberes, más que como derechos. Pero ni las normas éticas, ni las morales, son siempre compatibles o están siempre coordinadas entre sí. Cuando el grupo social es reducido y vive aislado, los conflictos entre ética y moral tenderán a resolverse en función de las *mores*. Pero cuando confluyan grupos sociales heterogéneos, según sus respectivas culturas, en una sociedad de nivel más complejo, las *mores* entran en conflicto, y las normas éticas se manifiestan y decantan de modos diversos. Es en este punto en donde pondríamos la función más característica de las normas jurídicas, prácticamente ligadas a la constitución del Estado, como una sistematización (que comporta una cierta axiomatización, al menos ejercida) de las normas éticas y morales, orientada a resolver las contradicciones, a llenar las lagunas y a coordinar las normas yuxtapuestas (y también, es verdad, a generar un proceso infinito de «normas intercalares» específicamente jurídicas).

Es en este proceso de sistematización en donde los deberes *éticos* o *morales*, en general, cobrarán la forma de derechos positivos estrictos garantizados por el Estado. Según esta concepción, decir, por ejemplo, que la política (o el derecho) «debe respetar la ética» no tiene el sentido de que la ética o la moral sea algo así como una regla más alta inspiradora de la política (como si el político o el jurista estuviese vigilado por el moralista, lo que es un último residuo de la subordinación del Estado a la Iglesia); pues no se trata de que se inspire por ella, sino, más bien, porque la ética y la moral son la materia sobre la que se basa la política y el

derecho. No es adecuado decir que la gramática de *k* debe atender a *Lk*, pues es *k* aquello sobre lo que la gramática se basa, y de otra suerte no sería siquiera gramática. Si la política o el derecho no se ajustan a la ética o a la moral de referencia, no es sencillamente política; se producirá un divorcio, a la larga muy poco político, que acabará por derrumbar el sistema. Según esto, la *crítica al derecho*, desde la perspectiva *ética* o *moral*, sólo encuentra su verdadero punto de apoyo cuando puede tomar la forma de «crítica a un derecho» desde «otros derechos».

Otro modo de decir lo anterior es afirmar que el derecho positivo se funda sobre deberes también positivos, a la vez que da origen a nuevos deberes. La dialéctica de la sistematización jurídica incluye, desde luego, la aparición de normas jurídicas que violentan determinadas normas éticas y morales, las que han debido ser sacrificadas a la sistematización global.

Este esquema general de las relaciones entre el derecho y la moral & ética es el que podemos aplicar, como a un caso particular, para dar cuenta de las relaciones entre los derechos humanos, como normas jurídicas, y los derechos humanos como normas éticas y morales. En términos generales diríamos (refiriéndonos por ejemplo a la Declaración de 1789), que esa Declaración de los derechos humanos habría consistido, sobre todo, en una sistematización muy precaria, sin duda, de los deberes éticos, separándolos de los deberes morales (que aparecen, sobre todo, como derechos del ciudadano).

II. Análisis de diversas teorías sobre los derechos humanos.

1. Criterios para establecer una teoría de teorías de los derechos humanos.

«Derechos humanos»: expresión que, por donde quiera que se la considere, conlleva internamente todo un conjunto de concepciones generales sobre qué haya de entenderse por «humano» y por «derechos», lo que incluye necesariamente determinaciones (que no siempre se llevan a efecto del mismo modo) sobre la manera de entender las relaciones de estos derechos con el Estado, con las fases del proceso histórico de la Humanidad, &c. Si estas determinaciones no se explicitan, habrá que concluir que el concepto mismo de «derechos humanos» está *incompleto*. Y esto vale incluso cuando la expresión «derechos humanos» se utiliza como fórmula denotativa de una lista de «derechos» en la que se haya tenido cuidado de disociarla de todo preámbulo; y ello debido a que, en esta lista figuran artículos como el siguiente: «Todos los hombres nacen iguales...».

Puede afirmarse, en resolución, sin temor a equivocarnos, que la expresión «Derechos Humanos» está siempre envuelta en una «teoría» (¿científica?, ¿metafísica?, ¿teológica?, ¿ideológica?) y que, fuera de cualquier teoría, la expresión «derechos humanos» pierde toda su fuerza, se comporta como si fuera una expresión, no ya neutral, sino sincategoremática. Y esto dicho sin perjuicio de re-

conocer la diversidad de las posibles teorías envolventes, a la manera como un vegetal dado, que no puede vivir en el vacío, sino implantado en un medio, que puede ser de muy diversa condición.

No es nuestro propósito establecer una «teoría de teorías» de los derechos humanos. Este propósito sería demasiado ambicioso y desproporcionado para los objetivos concretos que nos ocupan. Pues, dado el enmarañamiento de hilos que la complejidad del «medio» envolvente de los derechos humanos implica, los criterios necesarios para aproximarnos a una teoría de teorías, mínimamente adecuada, habrían de ser muy numerosos. Partiremos, pues, del supuesto de que quienes utilizan la expresión «derechos humanos» lo hacen siempre desde concepciones ideológicas «teóricas» extraordinariamente ramificadas, pero muy diversas entre sí, según que quien utilice la expresión «derechos humanos» sea centroeuropeo o centroafricano, sea musulmán o cristiano, sea liberal o socialista. Y, esto supuesto, nuestro propósito es *analizar* estas diversas teorías, no ya con la pretensión de «agotarlas» en una teoría de teorías, sino simplemente de compararlas en función de algunos criterios parciales que, con toda seguridad, tengan aplicación a cualquiera de estas concepciones (o «teorías»), sobre todo cuando éstas las consideremos *emic*, es decir, desde la perspectiva de quienes las utilizan. Pues cuando alguien, sea un albañil, sea un jurista, habla con sentido de «derechos humanos», está reconociendo necesariamente, aunque sea con un diferente grado de precisión y de complejidad, por un lado, las relaciones de los derechos humanos con *el derecho* (por tanto, por ejemplo, con las leyes, o con sus preámbulos, o con el Estado, o con los organismos internacionales que los declaran o proclaman) y, por otro lado, las relaciones de los derechos humanos con lo *humano* (por tanto, por ejemplo, con las diferentes situaciones humanas, históricas y sociales, y con las diferentes concepciones sobre el hombre). Vamos a precisar estos criterios analíticos que nos permitirán establecer una red de posibilidades, una tabla combinatoria, cuyos cuadros sean capaces de indicar afinidades o diferencias entre diferentes teorías de los derechos humanos (no propiamente de constituir el núcleo de una teoría que, como hemos dicho, desborde ampliamente los criterios que vamos a tener en cuenta en cada cuadro).

Consideraremos tan sólo dos grupos de criterios. El primer grupo engloba dos criterios que tienen que ver con las relaciones de los derechos humanos con el «mundo del derecho», en su sentido jurídico más estricto, por amplio que éste sea (desde la constitución de un Estado, a una de sus leyes orgánicas, en el que aparezcan estos derechos, hasta las declaraciones solemnes de derechos humanos de tan diverso alcance jurídico como puedan serlo la de Filadelfia de 1776, la de la Asamblea Francesa de 1789, o la de la Naciones Unidas de 1948). El segundo grupo engloba otros dos criterios, que tienen que ver con las relaciones de los derechos humanos con el mismo «mundo de lo humano».

En cualquier caso, cuando hablamos de «derechos humanos» podemos estar refiriéndonos, o bien a su momento *formal* (incluyendo en tal concepto, principalmente: la «fuerza» —ética, moral, jurídica— de obligar a su cumplimiento, el respaldo que tienen cualquiera que sea su naturaleza, para ser respetados de hecho

mediante instrumentos sociales específicos), o bien, a su momento *material*, a su contenido (que, eventualmente, podría tener una presencia de índole especulativa, independiente o previa a su fuerza de obligar). Es, por lo demás, evidente que un derecho dado, cuando es considerado formalmente (es decir, como una norma práctica) incluye una consideración material, aunque no recíprocamente. En general, en lo sucesivo, nos referiremos a los derechos formalmente considerados.

Por lo demás, como hemos dicho, todos los criterios que vamos a exponer serán presentados según aquellos valores suyos «polarizados» desde los cuales suelen ser entendidos *emic*, es decir, en la situación según la cual un criterio dado nos ponga frente a dos valores (x , y) que aparezcan como opuestos entre sí (incluso contradictorios), como si x resultase alcanzar todo su significado por oposición a y o recíprocamente; y ello sin tener que suponer que esta oposición de valores sea la única situación a la que los diferentes criterios conducen, puesto que la *contrariedad* incluye también situaciones «no polarizadas», en las que, de algún modo, pueda hablarse de superposición de los valores polarizados.

Por lo que respecta al primer grupo de criterios (los que tienen que ver con la relación de los derechos humanos con el mundo del derecho), distinguiremos:

- (1) el criterio que tiene en cuenta las relaciones de determinación que los instrumentos legales positivos (en sentido amplio, incluyendo las Constituciones, los preámbulos de Leyes, &c.) puedan tener respecto de los derechos humanos, del
- (2) criterio que tenga en cuenta la relación (recíproca) de determinación que ciertas instituciones o procesos dados (acaso «derechos», pero en sentido protojurídico, *mores*, &c.) puedan tener respecto de los derechos en sentido jurídico.

(1) Desde la perspectiva del primer criterio distinguiremos:

- (A) Aquellas concepciones de los derechos humanos para las cuales, de algún modo, los instrumentos legales (y, en particular, las declaraciones solemnes) desempeñan un papel *constitutivo* de los mismos derechos humanos (constitutivo, ya sea formalmente, ya sea incluso materialmente).
- (B) De aquellas otras concepciones para las cuales los instrumentos legales en modo alguno podrían considerarse como constitutivos de los derechos humanos (a lo sumo habrá que considerarlos sólo como manifestativos de derechos humanos ya preexistentes, incluso formalmente).

(2) Desde la perspectiva del segundo criterio (dentro del primer grupo) distinguiremos:

- (a) Aquellas concepciones para las cuales las fórmulas legales (o asimiladas: Declaraciones, por ejemplo) se consideran como internamente

determinadas (formal o materialmente) por instituciones, procesos sociales, reivindicaciones de clase victoriosa, &c., que tienen que ver propiamente con los contenidos de los derechos humanos.

- (b) Aquellas concepciones para las cuales las fórmulas legales no se consideran internamente determinadas por ese género de instituciones o procesos legales sin que no por ello haya que dejar de reconocer a éstos una incidencia al menos oblicua.

Por lo que respecta al segundo grupo de criterios (los que tienen que ver con la relación entre los derechos humanos y el «mundo de lo humano» en general) distinguiremos:

- (3) el criterio que tiene en cuenta lo *humano* en cuanto a su concepto mismo global, de
- (4) el criterio que tenga en cuenta el mismo contenido o realidad de ese concepto.

(3) Desde la perspectiva del tercer criterio distinguiremos:

- (I) El concepto de lo *humano* —obviamente, dentro del contexto «derechos humanos»— en su dimensión denotativa o divisiva (podríamos decir: la lista, código o enumeración de los derechos considerados humanos).
- (II) El concepto de lo *humano* en su dimensión connotativa global, que tiene que ver con los derechos humanos considerados como un concepto global o, si se prefiere, como un «concepto clase» más que como la enumeración de algunos, incluso de todos, los elementos de esa clase.

(4) Por último, desde la perspectiva del cuarto criterio, distinguiremos:

- (r) Aquellas concepciones para las cuales lo humano de los derechos humanos es una realidad evolutiva que va dándose históricamente de un modo temporal y procesual.
- (s) De aquellas otras concepciones para las cuales lo humano de los derechos humanos habrá que entenderlo como una estructura (antropológica, teológica, acaso biológica) que, de algún modo, haya que considerar dada por encima de la Historia (por ejemplo, teológicamente) o por debajo de la Historia (en la prehistoria o bien en la estructura biológica), por ejemplo, en las necesidades humanas en su contexto biológico más primario: Victor Kraft, antes de la Segunda Guerra Mundial —*Die Grundlagen einer Wissenschaftlichen Wertlehre*, 1937— o, E. O. Wilson, después de ella, en su *Sociobiology: the new synthesis*, 1975.

2. Composición de los criterios y construcción de una tabla analítica de teorías.

Las diferentes concepciones (teorías) de los derechos humanos han de contener, sin duda, algunas de las dieciséis combinaciones posibles con estos cuatro criterios «polarizados». Desde luego, los «componentes» no tienen por qué tener siempre el mismo peso en cada concepción y, desde luego, un mismo componente podrá estar presente en concepciones por otro lado diametralmente opuestas: el componente *s*—que podríamos llamar «sustancialista»— será compartido tanto por concepciones fundamentalistas (en sentido teológico) como por concepciones materialistas (en un sentido biológico, como hemos dicho).

La combinación de unos componentes con otros puede mudar profundamente su significado relativo. Es muy distinto que el componente *A* (carácter constitutivo del instrumento legal) se entienda aplicado a *I* (los contenidos denotativos) pero no a *II* (la globalización), o bien a *II* pero no a *I*. Ni siquiera los cuadros diferentes deben considerarse siempre como fragmentos de teorías diferentes, puesto que podrían ser también fragmentos de una misma teoría: tal ocurrirá sobre todo con los cuadros que forman parte del bloque *I* y los del bloque *II*; los del bloque *I* son cuadros referidos a los derechos concretos, mientras que los del bloque *II* van referidos al concepto global de los derechos humanos. Según esto, el componente constitutivo *A* y el no constitutivo *B* pueden combinarse libremente, pues una misma teoría puede usar *A* con *I* y *B* con *II*, o bien *A* con *II* y *B* con *I*.

Por estos motivos la tabla analítica de teorías que damos a continuación debe entenderse tan sólo como una guía abstracta, por sí misma engañosa, puesto que, a partir de sus cuadros, no es posible llegar a perfilar una teoría completa de los derechos humanos, salvo que no la tengamos ya presupuesta. La tabla sólo tiene significado como instrumento de análisis comparativo de teorías sobre los derechos humanos, una vez que éstas se suponen ya dadas.

Tercer criterio	I		II		Segundo criterio
Primer criterio	Humano en su sentido denotativo		Humano en su sentido connotativo		
A Los instrumentos legales son constitutivos de los dd. hh.	(1) <i>A a I r</i>	(2) <i>A a I s</i>	(9) <i>A a II r</i>	(10) <i>A a II s</i>	a Fórmulas legales determinadas extrajudicialmente
	(3) <i>A b I r</i>	(4) <i>A b I s</i>	(11) <i>A b II r</i>	(12) <i>A b II s</i>	b Fórmulas legales no determinadas extrajudicialmente
B Los instrumentos legales no son constitutivos, son manifestativos	(5) <i>B a I r</i>	(6) <i>B a I s</i>	(13) <i>B a II r</i>	(14) <i>B a II s</i>	a Fórmulas legales determinadas extrajudicialmente
	(7) <i>B b I r</i>	(8) <i>B b I s</i>	(15) <i>B b II r</i>	(16) <i>B b II s</i>	b Fórmulas legales no determinadas extrajudicialmente
Cuarto criterio	r Lo humano es evolutivo	s Lo humano es intertemporal	r Lo humano es evolutivo	s Lo humano es intertemporal	

Tabla analítica de concepciones de los derechos humanos

3. Explicación de algunos cuadros de la tabla analítica.

Vamos a ocuparnos únicamente de algunas de las concepciones reflejadas (parcialmente) en los cuadros de la tabla, así como de sus relaciones.

Las relaciones de «oposición diametral» o diagonal que nos ofrece la tabla son obviamente las que más probabilidades tienen de conducirnos a concepciones que *emic* se ofrezcan como polarmente opuestas. Tales son los pares de cuadros [(1),(16)], [(3),(14)], [(5),(12)], [(7),(10)], [(2),(15)], [(8),(9)], [(4),(13)], [(6),(11)].

Consideremos el par [(1),(16)]. La oposición polar que contiene este par, en concreto, refleja con mucha aproximación el núcleo de la oposición entre las concepciones del materialismo histórico y las concepciones que podríamos llamar fascistas (o escépticas) de los derechos humanos. En efecto, el cuadro (1) contiene componentes clave de la concepción marxista de los derechos del hombre (no de la integridad de esta concepción, ni tampoco de componentes exclusivos de la misma). Pues, de acuerdo con esta concepción (expuesta por Marx, por ejemplo, en *La Cuestión judía*), los derechos humanos, ni por su materia, ni menos aún por su forma, pueden considerarse eternos e indiferentes al proceso de su declaración legal. La declaración de los derechos humanos, ya en la Asamblea Francesa de 1789, tendría un valor propiamente constitutivo (A) y no meramente formal, por cuanto esa «promulgación» estaría internamente determinada (a) por las fuerzas políticas y sociales que empujaron la «emancipación del hombre» respecto del antiguo régimen, fundiendo los intereses económicos egoístas del burgués, que busca disponer de mano de obra contratable libremente, y su propio desarrollo individual en cuanto miembro de la sociedad civil (*bürgerliche Gessellschaft*) con los intereses políticos del ciudadano (*Staatbürger*). Los derechos humanos a los que se refiere esta concepción van referidos principalmente a un conjunto o lista de derechos (I) que confieren a los individuos, entre otras cosas, la capacidad de «vender libremente» su fuerza de trabajo, haciendo aficos las superestructuras gremiales que, al parecer, coartaban esa libertad (*Ley Chapelier*). Con lo que, al mismo tiempo, los nuevos derechos humanos abrían al individuo trabajador el derecho a «morir de hambre» si no era contratado, sin que, a pesar de ello, dejasen de representar un principio progresivo (pues sólo sobre ellos será posible edificar más tarde los sindicatos de clase y los propios partidos políticos); y, por supuesto, estos derechos así conquistados, sólo pueden entenderse como episodios de un proceso histórico (r) más que como emanación de una naturaleza eterna.

Como hemos dicho, el cuadro (1) permite hacer pasar por sus retículas, a efectos analíticos, principalmente a la concepción de Marx; pero no es la única concepción que puede pasar por este cuadro de la tabla, sin perjuicio de las afinidades que las que pasen por él mantengan con el marxismo. Más recientemente, Niklos Lühmann, por ejemplo, en una obra polémica (vid. J. Habermas y N. Lühmann, *Theorie der Gessellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Francfort 1971), aplicando su perspectiva sociológica a los derechos fundamentales (*Grundrechte*) ha subrayado cómo la constitución positiva de estos derechos no debe

verse a la luz de una suerte de «consagración de los derechos humanos eternos», sino más bien como una fase del proceso de desarrollo de la sociedad industrial y burocrática: los «derechos fundamentales» pierden entonces su matiz reivindicativo, puesto que la función que habrá que atribuirles, *etic* al menos, sería la propia de un subsistema social (N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Duncker & Humblot, Berlín 1974, 2ª ed.).

Pero el cuadro (16) nos permite esbozar el núcleo de una doctrina eminentemente crítica de los derechos humanos según la cual las declaraciones o instrumentos legales de estos derechos no serían en modo alguno constitutivas, sino solo manifestativas (**B**) –incluso meramente retóricas– y no condicionadas internamente (**b**) por los contenidos que los propios derechos sugieren, puesto que ellos habría que verlos, más bien, como referidos a un concepto global (**II**) de derechos humanos, concebido como eterno o intemporal (**s**), pero sin base real objetiva. Esta doctrina puede venir inserta en una concepción meramente escéptica de la declaración de los derechos humanos en su globalidad; pero sobre todo puede venir inserta en una concepción fascista (desde Nietzsche a Rosenberg), para la cual hablar de derechos humanos será sólo una ficción burguesa o judía que carece de importancia cuando se la pone al lado de las concepciones raciales o nacional-socialistas del derecho.

Sin embargo, no conviene olvidar que el cuadro (16) podría entenderse como referido todo él al concepto global (**II**) de los derechos humanos: en este sentido cabría decir que las declaraciones de los derechos del hombre pueden ser meramente manifestativas (**B**) de los derechos humanos, entendidos como ahistóricos (**s**) y sin que quepa hablar de una determinación de los mismos (**b**). En esta interpretación (16) podría pasar como un «complemento» de la doctrina (1).

Otro par interesante es el constituido por los cuadros [(6),(11)], puesto que la oposición entre estos cuadros recoge la oposición entre las dos doctrinas más polarmente enfrentadas a propósito de la concepción de los derechos humanos: el iusnaturalismo y el positivismo jurídico. En efecto, el cuadro (6) sugiere una concepción de los derechos humanos que, ante todo, subrayará el papel no constitutivo (**B**) sino estrictamente manifestativo, y referido a los derechos concretos (**I**) que hay que atribuir a cualquier declaración (o instrumento legal) a través de la cual hayan quedado promulgados los derechos humanos, puesto que éstos preexisten a cualquier tipo de promulgación. J. Maritain supone «la existencia de derechos naturalmente inherentes al ser humano, anteriores y superiores a las legislaciones escritas, y a los acuerdos entre gobiernos, derechos que no incumbe a la sociedad civil el otorgar sino el *reconocer* y sancionar» («Acerca de la filosofía de los derechos del hombre», incluido en la publicación *Los derechos del hombre*, FCE, México-Buenos Aires 1949, pág. 72). Por tanto, las declaraciones, otorgamientos o reconocimientos, estarán determinados a lo sumo por los contenidos mismos (**a**) que actúan, por otra parte, «más allá» (o «más acá») de la historia (**s**), es decir, desde la misma naturaleza humana sustancializada. Este iusnaturalismo radical puede, sin duda, ser interpretado en clave biológico-naturalista: los derechos humanos corresponderán a la misma fuerza individual de los organismos concretos, por tanto,

procederán de una fuente anterior a la «comunidad civil». Sin embargo, ordinariamente, se interpreta el iusnaturalismo en clave metafísica, apelando a la «naturaleza humana»; y esto sin contemplar el caso en el que el iusnaturalismo sea vinculado al otorgamiento de la Gracia, actuando fuera de la comunidad civil (prácticamente actuando desde una comunidad religiosa, desde la Iglesia).

Diametralmente opuesto al cuadro (6) –que hemos coordinado con el iusnaturalismo radical– se encuentra el cuadro (11), cuyos componentes son, sin duda, característicos de las doctrina del positivismo jurídico (referido al caso particular de los derechos humanos, que nos ocupa). La tabla nos presenta, de este modo, el positivismo jurídico como un anti-iusnaturalismo (del mismo modo a como nos había presentado la concepción nazi de los derechos humanos como un antimarxismo). Según los rasgos propuestos en este cuadro (11), habremos de referirnos a las concepciones para las cuales los «instrumentos legales» (y habrá que determinar cuáles: ¿Declaración de la ONU de 1948? ¿Preámbulos de las Constituciones?) son efectivamente constitutivos (A) de los derechos humanos, pero más bien de su concepto global (II), puesto que, se supondrá, las declaraciones globales no conducen a la constitución de derechos concretos que, o bien habrán sido ya establecidos a través de otros instrumentos legales previos, aunque no se llamen derechos humanos (es el caso del *Habeas corpus ad subiiciendi*, de Carlos II, respecto de la Declaración de la Asamblea Francesa), o bien habrán de serlo en posteriores «leyes orgánicas». Por otra parte, estos derechos, establecidos *uno por uno y en cada caso*, no excluyen que la declaración global de los derechos humanos no esté motivada internamente por los contenidos mismos (b), sino por causas ideológicas o propagandísticas que, sin duda, actúan en el curso de un proceso histórico (r).

En cualquier caso, como en la tabla sólo figuran los «instrumentos legales» que se suponen constitutivos (A) de los derechos humanos de un modo muy general e indeterminado, se comprende que a partir de la misma metodología, que en su día habría de llamarse «positivismo jurídico», puedan derivarse muy distintas concepciones en función de la valoración atribuida a estos diferentes instrumentos legales que se tengan en cuenta. Quien otorgue una autoridad jurídica supraestatal a la Asamblea Francesa (por ejemplo, en función de su carácter de modelo o ejemplar que había de propagarse años después por toda Europa) se inclinará a considerar la Declaración del 89 como la fuente constitucional moderna de los derechos del hombre; pero quien considere a esta Asamblea revolucionaria no sólo como institución carente de legitimación en el ámbito de la Monarquía francesa, sino, sobre todo, como privada, desde luego, de la capacidad de dar normas referidas a todos los hombres y ciudadanos, tendrá que ver en la Declaración de 1789 no ya la constitución de los derechos humanos, sino precisamente su más paladina conculcación. Así, Jeremías Bentham, quien vio en la decisión de la Asamblea Francesa el efecto de una suerte de anarquía jurídica y política, de una incitación al espíritu de resistencia a las leyes positivas establecidas, incluso como una incitación a la insurrección contra cualquiera de los gobiernos establecidos. A Bentham le parecía mentira que la Asamblea Francesa, de la que formaban parte

los letrados más eminentes del país, hubiese supuesto la existencia de unos *derechos naturales* anteriores al Estado: estos derechos naturales sólo podían ser una metáfora, cuya falacia se pone de manifiesto por la misma Declaración, en tanto pretende formular por escrito unos «derechos» que ya se suponían vigentes antes de la formulación (Jeremías Bentham, *Anarchical Fallacies: being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*). ¿Cabe dirigir a la Declaración de los derechos humanos, formulada por la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1948, objeciones similares a las que Bentham dirigió contra la Asamblea Francesa? Parece que no, puesto que la Asamblea general de las Naciones Unidas es ya un organismo internacional, el cual representa, virtualmente al menos, a todos los Estados de la Tierra. Cabría decir que es el primer órgano de la Tierra que puede hablar, *urbi et orbi*, con voz cuasijurídica, a la humanidad. Hans Kelsen, como hemos dicho, niega la validez jurídica de la Declaración universal; sin embargo, como también hemos dicho, Julio González Campos distingue (con P. Reuter, *Principes de droit international public*, 1961) entre *obligaciones de resultado* en el ordenamiento jurídico internacional y *obligaciones de comportamiento*. Ahora bien, el artículo 1.3 de la Carta de las Naciones Unidas constituye unas *obligaciones de comportamiento* muy precisas que vinculan a los Estados que suscriben los documentos, aunque no se le impongan directamente al Estado al que se dirigen. Según esto —dice González Campos— «no cabe duda de que la negativa a aceptar las resoluciones de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos coloca al Estado en una situación incompatible con la cualidad de miembro de las Naciones Unidas» (*La protección de los derechos humanos en las Naciones Unidas*, pág. 80).

III. Sobre el fundamento de los derechos humanos.

1. Crisis de fundamentos que no se reflejan siempre en el abanico de las normas.

Conviene distinguir los derechos humanos de sus fundamentos, y no tanto en el sentido de que sea preciso separar enteramente derechos y fundamentos, como si pertenecieran a planos en principio diferentes, sin perjuicio de que pudieran ulteriormente juntarse o intersectarse. Podría sostenerse la tesis de que estos planos son existencialmente inseparables, sin que, por ello, hubiera que concluir que son esencialmente indistinguibles. Bastaría que un mismo o similar derecho tuviese en la sociedad *P* un fundamento distinto del que recibe en la sociedad *Q*, y que al separarlo de todo fundamento se extinguiera o, al menos, se debilitara. Esta consideración nos permite aproximar los fundamentos a las teorías. Un fundamento es asimilable, en muchos contextos, a una teoría en un grado variable de desarrollo. Y no es lícito inferir de esta asimilación que el fundamento sea extrínseco a lo fun-

damentado; la teoría puede ser la condición misma del proceso fenoménico, a la manera como la teoría newtoniana de la gravitación es uno de los fundamentos que hacen posible los viajes de las naves espaciales a la Luna, a Venus o a Marte. Pero al mismo tiempo se abre con esto un amplio margen a la «independencia» de lo fundamentado respecto de un fundamento concreto. Porque la «crisis de fundamentos» (para utilizar el lenguaje de los matemáticos en la primera década del siglo que termina) no equivaldría al desplome total del edificio (jurídico, matemático) sino acaso a la necesidad de sustituir algún sistema de fundamentos por otro sistema diferente permaneciendo intacto, o acaso con muy leves modificaciones, el edificio de referencia (decía Bertrand Russell, en los años en los que preparaba los *Principia Mathematica*, exponiendo sus propósitos en relación con la «crisis de fundamentos» de las matemáticas: «el primero, absolutamente imperativo, que las contradicciones habrían de desaparecer; el segundo, altamente deseable, aunque no lógicamente obligatorio, *que la solución* [acerca de los fundamentos] *habría de dejar intactas las matemáticas en su mayor parte posible*). También es verdad que un cambio en la fundamentación puede significar no ya la desaparición de los contenidos fundamentados, pero sí acaso su posibilidad de incorporación a otras líneas de construcción capaces de alterar su significado, como cuando la sustitución de los débiles cimientos de un muro dado, por otros más firmes, permite edificar sobre ese muro una obra nueva que, sin destruirlo, le imprime un significado global diferente. Sea el derecho de propiedad de la tierra atribuido a una persona individual de por vida y para sus herederos; su fundamento será, para algunos, la ocupación de la tierra con capacidad de defenderla por la fuerza; para otros la herencia o la compraventa a un titular previo, con abstracción de su nacionalidad; para unos terceros, el fundamento se pondrá en la condición de ciudadano del Estado, que engloba al territorio en el que se encuentra la propiedad, y para un cuarto la propiedad será un don sagrado de los dioses. El derecho de propiedad tendrá, en todas las situaciones, así fundamentadas, un núcleo abstracto común, pero su significado y alcance será distinto en cada caso (unas veces la propiedad territorial podrá venderse o cambiarse; otras veces podrá ser expropiada por el Estado sin indemnización; otras veces será inexpropiable, «sagrada», &c.). ¿Quién se atrevería a hablar de la posibilidad de un derecho de propiedad positivo «puro», es decir, exento de todo fundamento teórico, mitológico, político, teológico, proporcionado a la cultura de la sociedad de referencia?

Por otra parte, hay que tener presente que cuando hablamos de *fundamentos* de los derechos humanos (o de los derechos, en general) estamos hablando simultáneamente de dos cosas distintas, aunque también indisociables, porque dos cosas (o momentos, o aspectos) tenemos siempre que distinguir en un derecho dado (positivo), como pueda serlo el derecho de propiedad territorial antes mencionado: el momento del *contenido* (o materia) de ese derecho y el momento de su *fuerza de obligar* (o forma). El fundamento del contenido tiene que ver intrínsecamente con el origen o génesis del mismo, si se quiere con su «descubrimiento» (o «invención», en su caso); el fundamento de la fuerza de obligar tiene que ver con la misma validez del derecho como tal (con la normatividad eficaz o vigen-

cia del contenido). Por tanto, con la misma estructura normativa del derecho, con su justificación como tal. Habría que ensayar —y no es ésta la ocasión— las diversas hipótesis posibles para dar cuenta de la conexión entre el fundamento material y el fundamento formal de un derecho positivo dado.

Estamos ante una cuestión similar a la que se plantea a propósito de las relaciones entre el fundamento del *ser* (el contenido, la materia) y el fundamento del *deber ser* (la normatividad efectiva, la forma eficaz). Una tradición muy conocida, la de Hume, prohíbe poner al *ser* como fundamento del *deber ser* («de las proposiciones en indicativo —decía por su parte H. Poincaré— no podréis derivar proposiciones en imperativo»). Nos limitaremos a manifestar aquí nuestras dudas relativas al establecimiento de cualquier tipo de conexión, entre el fundamento material y el formal, que apele a los esquemas de yuxtaposición o de reducción del deber ser al ser, o del ser al deber ser. Nos inclinaremos a entender esta conexión como una «conjugación» en virtud de la cual las partes del contenido (de un derecho) se enlazan entre sí precisamente en el momento de erigirse en normas, de suerte que, de algún modo, pueda afirmarse que es la normatividad o validez de una norma aquello que delimita el contenido mismo del derecho. De este modo, y por analogía de lo que ocurre, a nuestro juicio, en el momento de comprender la conexión dialéctica entre esos dos contextos que H. Reichenbach distinguió en las teorías científicas, los *contextos de descubrimiento* y los *contextos de justificación* —que solamente cuando se ha alcanzado la «justificación» puede en rigor hablarse de «descubrimiento» (y así, el descubrimiento «de los canales de Marte» a finales del pasado siglo, fue solo una apariencia de descubrimiento, precisamente porque no pudo ser justificado)— así también diríamos aquí que solamente cuando el *contenido* de un derecho (su ser, o materia) ha alcanzado su *forma* (su validez normativa, su fuerza de obligar, su condición de deber ser efectivo, acaso su coactividad), sólo entonces puede hablarse de origen o de fundamento material. Por lo demás, supondremos que un mismo contenido puede ir acoplado a diferentes fundamentos de validez, así como un mismo fundamento de validez podría dar lugar a diversos contenidos, cuando va combinado con otros fundamentos.

2. *Posibilidad de diversos sistemas de fundamentos de los derechos humanos.*

Con las distinciones precedentes se comprende que estemos preparados para reconocer la posibilidad de diferentes fundamentos formales (no sólo jurídicos sino también morales o éticos) de los diversos contenidos de los derechos humanos, así como también la posibilidad de admitir que diferentes fundamentos materiales de un determinado derecho puedan ser convergentes hacia un mismo fundamento formal. Es ésta una cuestión muy poco desarrollada en la teoría de los derechos humanos. Sin embargo, y aunque de pasada (refiriéndose, por ejemplo, a los treinta artículos de la declaración de la ONU del 48) es frecuente afirmar que el «bloque» que comprende los artículos 3 al 21 es una «herencia» del iusnaturalismo liberal; mientras que el «bloque» que comprende los artículos 22 al 27 recoge las reivin-

dicaciones sociales, sindicales, &c. conseguidas en el siglo XIX. Estas apreciaciones equivalen a reconocer la diversidad de *fundamentos materiales* (origen, herencia) en una misma declaración cuya *validez* parece querer reclamar el mismo fundamento formal, a saber, la autoridad de la Asamblea de las Naciones Unidas.

Ahora bien, en la medida en que supongamos que los derechos humanos constituyen un sistema universal y coherente, capaz de ser aplicado a *todos los hombres*, según una validez también universal, cabe postular la necesidad de determinar un *fundamento material homogéneo* que pueda considerarse presente, aún en abstracto, en los diversos fundamentos materiales «empíricos», circunstanciales, al menos en sentido retrospectivo; así como un *fundamento formal común* del cual irradie la vigencia o validez del sistema. Sin duda, podríamos ensayar diversas hipótesis de fundamentos, en el sentido dicho. En la imposibilidad de proceder a una discusión de las mismas, nos limitaremos a presentar las que consideramos más adecuadas.

3. *Sistemas de fundamentos teológicos, naturales y factuales.*

Los fundamentos (materiales y formales) de los derechos humanos, ¿se encuentran en el hombre mismo, en lo *humano* del hombre en cuanto tal, o bien habrá que ponerlos en estratos que, sólo por estar más allá del hombre (ya sea por encima o bien por debajo del nivel humano) serían capaces de sostener o de soportar esos derechos del hombre?

Una larga tradición, de la que forma parte el «agustinismo político», ha mantenido el punto de vista de la fundamentación teológica de los derechos humanos. Es el «amor de Dios», tanto en el sentido subjetivo como en el sentido objetivo de esta construcción genitiva, aquello que hace posible que los hombres «se encuentren a sí mismos» («entregados a sí mismos», los hombres, olvidados de Dios, saldrían en realidad fuera de sí, alienados). La misma idea se expresa aún en la famosa frase del personaje de Dostoievski: «si Dios no existiera todo estaría permitido». (Como hemos recordado en la Lectura tercera la *Declaración de los derechos del hombre* de 1789 fue condenada inmediatamente por un *Breve* del papa Pío VI en 1791.)

De hecho, es práctica habitual entre judíos, cristianos o musulmanes, el apelar a sus Libros revelados, o a sus Instituciones, para descubrir los fundamentos verdaderos, tanto de la materia como de la forma, de los derechos humanos. Así, por ejemplo, dirán los cristianos que la idea de persona humana, y de su dignidad, verdadero sujeto de todo derecho humano, es una idea dibujada en el prototipo de la idea de las personas divinas moldeadas en los concilios ecuménicos de Nicea o de Éfeso. La misma doctrina cristiana —que logró establecerse contra el traducianismo— relativa a la creación *nominatim* de cada alma espiritual en cada organismo humano recién concebido podría alegarse como un verdadero fundamento dogmático del humanismo cristiano. Y no hace falta disimular la acción efectiva que a estas concepciones pudieran corresponder históricamente para recusar, sin em-

bargo, la fundamentación teológica de los derechos humanos, no ya sólo en el plano ontológico (o metafísico) sino en el mismo plano histórico. Puesto que, sin perjuicio de las influencias favorables que no es posible menospreciar en una concepción dialéctica de la historia, también es verdad que la acción de las religiones «sobrenaturales» precisamente por ese su carácter y por la contradicción misma que su multiplicidad, dentro del monoteísmo (que las obligaba normalmente a luchar las unas contra las otras), comportaba, se ejerció abundantemente en un sentido frontalmente opuesto a la constitución de los derechos humanos. Y esto, hasta un punto tal que cabría, en cierto modo, afirmar que el camino hacia la declaración de los derechos del hombre fue, en gran medida, un camino que, en los países europeos, tuvo que abrirse a machetazos en lucha precisamente contra las iglesias cristianas, principales conculcadoras de estos derechos en la Tierra, aunque fuera en nombre de unos «superderechos» prometidos a los hombres en el Cielo. Ante todo, la tradición de la Iglesia romana, tanto institucionalmente (el Tribunal de la Inquisición era el tribunal de unos derechos divinos contra lo que hoy consideramos elementales derechos humanos de opinión, creencia o confesión) como informalmente (en septiembre de 1412 –nos cuenta Jean Delumeau en su libro *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid 1989, pág. 437– el rey Fernando es informado de que después del paso del «maestro Vicente» [San Vicente Ferrer] por Alcañiz, los cristianos, dominados por un «falso celo», prohíben a los judíos hasta la compra de los productos de primera necesidad y amenazan su seguridad por las calles).

El odio teológico conculcó regularmente los «derechos humanos» en lo tocante a la religión y pronto se contagió a la raza. Son bien conocidos los componentes calvinistas del racismo de los boers contra los negros sudafricanos. Lutero (como recuerda Delumeau, *op. cit.*, pág. 443) proporcionó a los nazis argumentos y programas de acción. Hitler puso en circulación, por millones de ejemplares, escritos antijudíos de Lutero (*Contra los judíos y sus mentores* y el *Sham Hamephoras*). Por último, el odio teológico no sólo inspiró la discriminación por religiones y razas (y esto, a pesar del versículo de San Pablo, «ya no hay griegos ni bárbaros...», acaso porque San Pablo todavía no sabía que iba a haber cristianos y musulmanes), sino también la discriminación por sexos (y aquí San Pablo ya no es tan contundente). La *misoginia clerical* –que comenzaba por excluir a las mujeres del sacramento del orden (el mayor «insulto teológico», si se le puede llamar así, que desde el cristianismo puede ser dirigido a la mujer, al impedir su acceso al sacerdocio)– también se alimentó abundantemente de principios religiosos, y no accidentalmente, sino esencialmente ligados a la institución del celibato, piedra angular de la Iglesia romana («mujer vrbora, no ser humano, sino bestia fiera, e infiel a sí misma; ella es asesina del niño... más feroz que el áspid y más furiosa que las furiosas... mujer pérfida, mujer fétida, mujer infecta...»: éstas y otras lindezas dirigidas contra la mujer en general, leemos en un *De contemptu feminae* escrito en verso en el siglo XII por Bernardo de Morlas, monje de Cluny).

Cabe, pues, afirmar que esos derechos de que cualquier persona puede prevalerse «sin distinción de raza, color, sexo, lengua, religión...», según reza el artículo 2 de la Declaración de 1948, han sido el fruto, más o menos teórico, de un

largo proceso de abstracción y reivindicación secular contra un *status quo* dominado por las iglesias cristianas. Históricamente es en gran parte exacto afirmar que los derechos humanos fueron perfilándose como tales a partir del siglo XVIII, gracias al derrocamiento de los fundamentos teológicos o sobrenaturales que ofrecían las tradiciones culturales cristianas.

En el extremo opuesto de los fundamentos teológicos (materiales y formales) encontramos a las fundamentaciones *naturalistas* (etológicas, sociobiológicas) de los derechos humanos, por un lado, y a las fundamentaciones *factualistas*, por otro.

Comenzando por estas últimas, nos limitaremos a expresar nuestra opinión según la cual tales fundamentaciones —que aparentemente alcanzan el grado más alto de *inmanencia positiva* (antimetafísica, antiteológica) posible— son sólo pseudofundamentaciones, es decir, apariencias de fundamentación. Pues poner, como fundamento más positivo de los derechos humanos al *hecho* mismo de la vigencia (jurídica, sobre todo) de su reconocimiento, es una operación que recuerda el gesto del barón de Münchhausen cuando intentaba sostenerse agarrándose a sus propios cabellos. La versión más popularizada de este estilo de fundamentaciones factualistas es la del *consensualismo*, en tanto considera como fundamento de los derechos humanos el *hecho* del *consenso* en torno a esos derechos, sobre todo si este consenso es universal y cristaliza en fórmulas jurídicas a cuasijurídicas, como sería el caso de la *Declaración* de la ONU de 1948 (Norberto Bobbio: «...consideramos el problema del fundamento no como inexistente sino como, en cierto sentido, resuelto, de tal modo que no debemos preocuparnos más de su solución. En efecto, hoy se puede decir que el problema del fundamento de los derechos humanos ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948», en «Presente y porvenir de los derechos humanos», trad. de A. Ruiz Miguel, *Anuario de Derechos Humanos*, I, 1982).

Es evidente que un *consenso* puede ser compatible con una aberración ética (v. gr. el *consenso* de las asambleas del parlamento nazi); la universalización del consenso, no suprime su contingencia factual. Algunos han sugerido —huyendo de los peligros de la teoría *positivista* del consenso, en tanto puede servir para «autorizar» incluso el «decisionismo consensuado» de la Alemania hitleriana— la conveniencia de ensayar el criterio opuesto, el criterio de *disenso* (véase, en el libro colectivo *El fundamento de los derechos humanos*, Editorial Debate, Madrid 1989, la ponencia de J. Muguerza: «La alternativa del disenso»). Pero esta sugerencia tiene, a nuestro juicio, un recorrido muy corto: El *disenso* puede servir de alerta *ordo cognoscendi* (es decir: en «contextos de descubrimiento») para detectar la conculcación de algún derecho fundamental, incluso para *descubrir* que allí hay que reivindicar y definir algún derecho fundamental, puesto que disentimos o negamos vivamente la situación que percibimos como intolerable. Pero con esto, poco habremos conseguido. Hará falta, sobre todo: a) determinar que nuestro disenso nos remite a un derecho humano violentado, ya que el disenso puede también desencadenarse por circunstancias muy distintas (v. gr. la enérgica reprobación de los racistas sudafricanos a las pretensiones del Congreso Nacional Africano

en relación con la política llevada a cabo por el *apartheid*); b) justificar, en último extremo, el disenso, contrastándolo con otros disensos procedentes de fuentes distintas, lo que remite otra vez al *consenso* entre los *disensos*. Y esto nos lleva de nuevo al terreno de la fundamentación.

A nuestro juicio, el *proton pseudos* que da origen a esta problemática es el supuesto de que el *regressus* a los fundamentos es un asunto «especulativo» y que lo que hace falta es «proteger los derechos humanos, no el fundamentarlos». Dicotomía superficial, puesto que si (como venimos defendiendo), no cabe pensar en un *derecho humano exento* de alguna fundamentación (teológica, jurídica, ideológica, filosófica, &c.), entonces la cuestión no es la disyuntiva «fundamentar o proteger», sino «fundamentar de un modo, o de otro» (a fin de colaborar a la protección de los derechos, según alcances variables de los mismos). Fundamentar los derechos humanos, por ejemplo, regresando a premisas teológicas (lo que equivale políticamente a aceptar alianzas con la Iglesia) o fundamentar los derechos humanos dando la espalda a esas premisas (prácticamente dando la espalda a las Iglesias, negando sus pretensiones, con todas las consecuencias) y buscando los fundamentos de los derechos humanos en otros lugares. Dejaremos de buscar en el cielo los fundamentos formales y materiales de los derechos humanos, para buscarlos en la tierra, en la naturaleza humana, que es, según tantos etólogos y sociobiólogos (desde Lorenz hasta Wilson, desde Skinner hasta Christen) sustancialmente la misma, para los efectos pertinentes, que la de los demás primates, e incluso mamíferos. Según esta perspectiva, que es, en el fondo, la que adoptó Victor Kraft en su «ética biológica» antes citada, los fundamentos materiales y formales de los derechos humanos habría que ponerlos en la misma estructura zoológica de los hombres. ¿Quién puede negar las raíces biológicas, zoológicas, de los derechos humanos? No se trata de negar esto, sino de afirmar que, precisamente por aducir tales raíces, una fundamentación zoológica de los derechos humanos «prueba demasiado». Tanto, que conduce a poner, tarde o temprano, en un mismo plano, a los derechos humanos y a los derechos de los chimpancés, a la ética humana y a la llamada ética animal, al individuo humano y al animal individuado.

Sin perjuicio de reconocer la realidad de este plano genérico, tenemos que insistir en que lo que buscamos son fundamentos materiales y formales *específicos* de los derechos humanos. Explorar en los estratos genéricos no solamente nos aleja del propósito, sino que incluso puede conducirnos a negar la especificidad misma de los fundamentos que buscamos, en el sentido por ejemplo del darwinismo social: la liberación de los esclavos —considerados como animales en el derecho romano— tendría el mismo alcance que la liberación de los animales del Zoo o del Laboratorio por parte de tantos grupos de ecologistas de nuestros días. Recíprocamente, también la reducción de unos hombres a la esclavitud, estaría tan justificada biológicamente como la utilización de los animales como instrumentos de los hombres, o de unas especies animales por otras. El *proton pseudos* de estos fundamentos habría que ponerlo en el mismo concepto de las necesidades biológicas, incluso de las necesidades en general (en el sentido de Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona 1978). Porque las necesidades bioló-

gicas sólo comienzan a ser pertinentes, en cuanto fundamentos materiales o formales de derechos humanos, en tanto están reformuladas y canalizadas como «necesidades espirituales» (no meramente culturales, dado que también hay una cultura animal), es decir, como instituciones normalizadas, según normas prolépticas, que, a veces, corren paralelas a ciertas pautas homínidas, a veces incluyen una notable desviación o complicación de tales pautas (y esto en virtud de la confluencia de diversos sistemas de normas acaso muy próximos a las pautas etológicas dadas en cada cultura, pero alejadas entre sí). Esto es lo que convierte casi siempre en tautológico el concepto de «necesidad» cuando se lo toma como fundamento material o formal de los derechos humanos. Pues son estos derechos aquellos que también pueden considerarse como origen de las mismas necesidades históricas. La necesidad de un automóvil está originada, en gran medida, por el derecho que tengo a utilizarlo y, con él, todos los derechos colaterales que él implica.

Si desistimos de buscar los fundamentos materiales y formales de los derechos humanos, ya sea en el Cielo, ya sea en la Naturaleza, en general, es evidente que no nos queda otro camino que buscar esos fundamentos en la misma realidad humana, en cuanto tal, en lo humano del hombre. Pero es muy dudoso que lo humano del hombre pueda hacerse consistir en algo que no incluya ya a los mismos derechos. ¿Cómo podríamos hablar de hombres anteriormente a la institución de todo tipo de esos derechos que llamamos humanos?

4. Crítica a la idea de «autofundamentación» de los derechos humanos.

Lo que acabamos de decir no tiene nada que ver con un proyecto de «autofundamentación» tautológica de los derechos humanos en el hombre, y del hombre en sus derechos. Y no hay autofundamentación sencillamente en la medida en que no hacemos consistir al hombre exclusivamente en sus derechos. Y cuando subrayamos que difícilmente podemos concebir al hombre como entidad previa a su condición de sujeto de algún género de instituciones que tengan que ver con los llamados derechos humanos, lo hacemos en el mismo sentido y simultáneamente a cuando decimos que difícilmente podremos concebir al hombre previamente a su condición de sujeto operatorio (capaz de manipular normalizadamente y de hablar fonéticamente, según normas gramaticales), o a su condición de sujeto proléptico (capaz de conductas «ceremoniales», por ejemplo). Lo que contemplamos con el mayor escepticismo son los intentos de fundar los derechos humanos en disposiciones pre-históricas de los homínidos o etnológicas en general, previas al proceso mismo de hominización estricta.

Podríamos reexponer las ideas precedentes diciendo que, por tanto, los fundamentos materiales y formales de los derechos humanos son «transcendentales» respecto del propio proceso de constitución del ser humano, es decir, se determinan en este proceso y no antes ni después. Por este motivo, los fundamentos formales y materiales de los derechos humanos, en cuanto *transcendentales*, han de actuar universalmente, respecto de la totalidad de los hombres que se suponen su-

jetos de esos derechos. Pero esta universalidad no implica simultaneidad, como si, desde el mismo principio de su constitución, el «género humano» hubiese de estar ya perfectamente deslindado como tal y equipado con sus atributos (entre ellos, sus derechos). Por el contrario, estamos ante un proceso milenar, histórico. Un proceso que nunca acaba, no ya porque siempre existan pasos ulteriores que dar (según la perspectiva del progreso indefinido), sino porque es preciso recomenzarlo continuamente, a saber, con cada nueva generación, en tanto ella procede directamente de un nivel genérico (ontogenéticamente hablando). En este proceso siempre en marcha, van determinándose instituciones, pautas de conducta, *mores* muy diversas. Pero no por ello son todas compartidas o participadas siempre por todos. Cuando se adopta la divisa de Terencio: «hombre soy y nada de lo humano me es ajeno» no se está, por ella misma, resolviendo gran cosa, porque ella pide el principio, definiendo hombre por humano, y recíprocamente. Pues la contrarrecíproca de esta divisa (que habría de ser igualmente válida), es esta otra: «luego si algo me es ajeno esto no será humano». ¿Y qué puedo considerar ajeno desde un punto de vista normativo? En principio todas aquellas instituciones que sean incompatibles con mis propias normas, pongamos por caso, para un europeo, la institución de la antropofagia.

En resolución, la universalidad correlativa a la transcendentalidad de los derechos humanos (una universalidad que implica internamente la igualdad entre los hombres, &c.) no está dada en el principio, sino que va constituyéndose por «propagación» o «contagio» a partir de ciertos centros de irradiación. Como éstos son múltiples, la universalización determina turbulencias, conflictos sociales, políticos, económicos, lingüísticos, religiosos. Ni siquiera la igualdad, por ejemplo, significa «unificación» entre los hombres, y puede decirse que la igualdad separa tanto o más que une. Las personas humanas se igualan a partir de un cierto nivel histórico en su voluntad de privacidad; pero esta igualdad separa tanto o más que une. La divisa de Terencio antes citada representa precisamente un principio de «humanismo envolvente» que choca con ese «derecho fundamental» que, según algunos, es el derecho a la intimidad. A la privacidad, en este caso, de Menedemus, molesto por el interés que Chremes muestra por conocer el estado de sus negocios privados: «¿tan desocupado estás de tus cosas –le dice Menedemo– que tanto te ocupas de las ajenas, que nada tienen que ver contigo?», y es entonces cuando Chremes responde: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto* (*Heaut.*, Acto I, escena 9, v. 25).

Ahora bien, supuesto que los contenidos materiales de las características distribuíbles entre los hombres sean muy diversos entre sí y que, en general, sean principios de conflictos o de disyunciones (las lenguas nacionales, las religiones, &c.) cabe preguntar si no existe algún contenido universal no disyuntivo que no sea formalmente principio de incompatibilidad y que se nos dé a escala proporcionada a lo que consideramos derechos humanos. Nosotros sugerimos que este contenido, que es transcendental, sin duda, y universal (en la medida de lo posible, es decir, descontando lo que se consideran situaciones teratológicas), está muy cerca de la misma individualidad orgánica de los hombres, en tanto son sujetos

corpóreos operatorios. Por tanto, que el fundamento material de los llamados derechos humanos podría ponerse en esa misma individualidad del sujeto corpóreo en tanto ella misma es universal-distributiva y además transcendental. Y diríamos también que el fundamento formal de estos llamados derechos humanos residirá en la misma realidad social –virtualmente universal también, por propagación– que reconoce constitutivamente, es decir, que constituye a esos individuos como tales como *personas* y, de este modo, les otorga la condición de sujetos de derechos fundamentales. La individualidad orgánica, en tanto que fundamento material, no constituirá por sí misma un derecho, sino ante todo, una fuerza o impulso biológico análogo a la de tantas especies de mamíferos no humanos; sería en el momento en el cual los demás, por institución, acuerdan mantener como un *deber* el reconocimiento de esa fuerza si ésta aparece como fundamento material (lo que supone normas lingüísticas, rituales, tecnológicas, &c.) cuando aparece como fundamento formal. Y es entonces cuando la fuerza individual puede revelarse, en función de fundamentos formales variables (tribales, estatales), como un derecho, en el sentido más estricto. No se trata, por consiguiente, de regresar a los fundamentos biológicos del derecho, pero sí es preciso incorporarlos.

En la medida en que llamamos *éticos* a estos deberes, que van referidos a los cuerpos individuales, cabría reexponer nuestra tesis diciendo que los fundamentos materiales de los derechos humanos se encuentran en las normas éticas que van determinándose en el desarrollo de la humanidad y que sus fundamentos formales se encuentran, en primer lugar, en la moral (en los *mores*) en las cuales se integran y consolidan aquellas normas éticas y, en último lugar, en el mismo ordenamiento jurídico de los diferentes sistemas de normas morales en concurrencia o conflicto mutuo, en tanto tal ordenamiento logra mantener a flote las normas éticas. Cuando apelamos a los *fundamentos éticos* de los derechos humanos lo hacemos, en todo caso, dentro de un concepto muy peculiar de lo «ético» (como contradistinto de «moral»), un concepto que se diferencia notablemente de aquel que, en el contexto de la cuestión de la fundamentación de los derechos humanos, suele ser utilizado por la mayoría de quienes también defienden una «fundamentación ética» de estos derechos (sobrentendiéndose, por ejemplo, que «fundamentación ética» equivale a «voz de la conciencia», acaso a una «intuición de los valores éticos», y, en todo caso, a una instancia ideal, casi «sagrada», purísima, no contaminada de la escoria de la vida política, o de las concesiones y artimañas de la vida jurídica).

Pero los «contenidos éticos», tal como, desde nuestro punto de vista, los entendemos, son precisamente aquellos que tienen que ver con la *individualidad corpórea* del sujeto operatorio humano, pero precisamente en tanto la unidad de este sujeto se configura como elemento de una clase distributiva de sujetos operatorios (dentro de cuyo ámbito cobra sentido la «sustituibilidad»); lo que implica la naturaleza ideal, abstracta (no por ello utópica) de los derechos fundados en tales contenidos.

Sobre esta *materia ética* tendrá lugar la misma *razón práctica* (en el sentido de los imperativos categóricos kantianos), que en ningún caso podría reducirse a una «razón formal-algebraica», pues la *racionalidad ética* carecería de sentido

desconectada de los parámetros que le son específicos (las individualidades corpóreas, sustituibles), es decir, haciéndola funcionar «en el vacío», o incluso en el simple proceso del «intercambio ideológico», del «razonamiento discursivo, comunicativo», en general, según la idea de J. Habermas (*Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Francfort 1983). Si esta «ética discursiva» es posible será debido no meramente a que los interlocutores estén en disposición de utilizar unos cálculos lógico-formales y quieran utilizarlos —a que puedan sentarse frente a frente en una mesa, diciendo, al modo de Leibniz: «¡Calculemos!»— sino a que están refiriéndose a las exigencias (transcendentales) que tienen que ver con la realidad práctica misma de su misma individualidad corpórea, en cuanto subjetividad operatoria.

5. *Fundamentos éticos, más bien que morales, de los derechos humanos.*

Hemos puesto en la individualidad corpórea personal el fundamento *ético* de los «derechos humanos». Este fundamento es transcendental y es universal, porque necesariamente se encuentra en todos los lugares donde haya hombres (de cualquier familia, raza, religión, lengua, clase social, &c.) —sin perjuicio de las dificultades puntuales planteadas por los casos teratológicos— y ha de reproducirse una y otra vez para que estos hombres continúen en su existencia. Pero es preciso insistir en el carácter *abstracto* de estas individualidades personales. Abstracto no significa irreal. Significa, en primer lugar, que la unidad de los sujetos individuales no alcanza su formato personal espontáneamente, internamente (a la manera como puede alcanzarse una determinada talla o peso), sino en el seno de una «matriz social», fuera de la cual su propia existencia se desvanecería. Esto significa que la unidad de los sujetos personales debe entenderse siempre como un círculo que se va cerrando solamente en tanto está inmerso en otras estructuras sociales y culturales envolventes, diversas entre sí y enfrentadas mutuamente.

Tampoco la unidad del individuo, como sujeto de acción, es una unidad que pueda entenderse como constituida espontáneamente en torno a una supuesta libertad originaria. En su composición, por ejemplo, entran millones de células que también son unidades de acción (y, según algunos, de acciones teleológicas que toman al mismo sujeto corpóreo al que pertenecen como mero instrumento de sus «diseños»). Esto explica que no solamente, en algunas ocasiones, ni siquiera los límites espaciales de estas unidades sean precisos (el caso de los hermanos siameses), sino que, en general, son imprecisos los límites temporales. Hasta un punto tal que su de-limitación, a efectos de la constitución del sujeto mismo de los derechos humanos, tiene mucho de convencional, de prudencial.

En la línea filogenética, ¿dónde poner la frontera de lo humano? (¿en el magdaleniense?, ¿en la época del pitecántropo?, ¿acaso en la del australopiteco?) En la línea ontogenética, ¿dónde poner la frontera entre lo que es un sujeto humano (sujeto de derechos humanos, por tanto) y lo que es sólo un embrión prehumano o una apariencia de embrión? (¿en las 24 horas después de desprendido del seno

materno, según la norma de nuestro Código Civil?, ¿en los 90 días de la concepción?, ¿un embrión de 30 días no es aún un sujeto humano individual, sin perjuicio de que esté plenamente organizado e individualizado, según su programa genético?, pues ¿qué tiene que ver esa *individualización* morfológica con la *personalidad* que, en ningún caso, procede, según hemos dicho, como un desarrollo interno del organismo biológico?). La «escala molar» (no molecular) de estas unidades abstractas que son los individuos como sujetos de derechos, la escala de la individualidad corpórea global, plantea, por tanto, las cuestiones más difíciles en relación con las subunidades «moleculares» o «celulares» constitutivas de los individuos. Las células germinales (por ejemplo, un banco de semen), los órganos transplantables, ¿pueden ser considerados como «sujetos humanos» y, por tanto, como sujetos inmediatos de derechos humanos, o bien sólo por la mediación de la unidad del organismo al que pertenecen?, y ¿cuál es la referencia de atribución de este organismo, en el supuesto de múltiples trasplantes de órganos —por incorporación o por cesión— y, en el límite, por un recambio completo de órganos, como en un «barco de Teseo»?

Una situación singularmente conflictiva es el caso de las células germinales femeninas (que constituyen partes de la individualidad corpórea de la mujer) en el momento de ser fecundadas, aún permaneciendo como un cigoto en el cuerpo de la madre. ¿Puede decirse del cigoto (o del embrión, o del feto) que es simplemente una *parte* del cuerpo de la mujer, una especie de «grano»? ¿no es absurdo conceptuar bajo la misma categoría a un embrión humano y a una mola de matriz (a un *mixoma uterino*)? Esa masa carnosa e informe que se produce dentro de la matriz (y que tantas veces fue confundida con un embrión, o con varios a la vez, mereciendo el ritual del bautismo) es, sin duda, una parte del cuerpo de la mujer, porque no sólo se soporta en él, sino que procede de él, aunque sea por vía patológica. Pero, ¿puede decirse lo mismo de un embrión? El embrión está en el interior del cuerpo de la mujer, pero más a la manera como estaría en el interior de su estómago una perla tragada; sin embargo, ya no puede decirse biológicamente que ese embrión se reduzca a la condición de *parte formal* de su cuerpo. El componente masculino también es constitutivo esencial suyo, y, en cierto modo (como podemos decirlo hoy gracias al desarrollo de la medicina) es accidental que el embrión se encuentre, como en un soporte, en el cuerpo de la madre. Podría vivir fuera de él; por tanto, cabría decir que si la mujer destruye el embrión, y ello sin necesidad de que éste sea titular de una cuantiosa herencia o potencial heredero en una línea de sucesión monárquica, no destruye sólo una parte de su cuerpo, como tampoco destruirán sólo una parte de su cuerpo, sino acaso un bien robado, la perla valiosísima de nuestro ejemplo, los jugos gástricos que llegasen a disolverla.

Las dificultades más características que se suscitan en torno a la cuestión de los fundamentos de los derechos humanos tiene que ver precisamente con esta condición abstracta del sujeto individual. Por ser abstracta ha de comenzarse por eliminar multitud de componentes objetivos. ¿Y donde están las fronteras de esta eliminación?, ¿qué es lo que debe mantenerse? El *Habeas corpus ad subiiciendum* es considerado, sin duda, como un derecho humano fundamental, puesto que

efectivamente implica la garantía de que mi individualidad corpórea no va a estar sometida, no ya al influjo indeterminado de una matriz social, sino al de otra individualidad determinada, que tiene el poder para encerrarme. Y este derecho fundamental, aún cuando fue conquistado en una época muy reciente y muy precisa (1679, Carlos II), y en una cultura muy avanzada en donde había cárceles, alcaides, jueces..., puede retrotraerse analógicamente a otras épocas y culturas. Pero no a todas, obviamente: poco sentido tendría el *Habeas corpus* en una tribu del paleolítico.

Desde el instante en que reconocemos la necesidad de tener en cuenta las «condiciones de entorno» del individuo corpóreo personalizado, para poder fijar los derechos del mismo, ¿qué criterios existen para trazar las fronteras pertinentes? Un jurista alemán, August Röder, que publicó su libro (*Grundzüge der Naturrechts oder der Rechtsphilosophie*) en la Alemania de 1846, es decir, en un entorno en el cual había casas, y habitaciones con puertas en las casas y criados en los vestíbulos, llegó a considerar como una norma protectora de un derecho natural fundamental la siguiente: «no entrar en una habitación sin hacerse anunciar.» Sin duda podría defenderse el carácter fundamental, aunque fuera histórico, de esta norma, dadas las circunstancias culturales del entorno, juntamente con otras de este tenor (con las cuales alguien podría formar un conjunto de «derechos humanos fundamentales de tercera generación»): «no llamar por teléfono a la hora de comer» (el afectado podría entonces querellarse contra quién ha violentado el supuesto «derecho fundamental» a la *intimidación* que, por hipótesis, estaba vigente, confiriéndole el derecho subjetivo a no coger el teléfono); «no enviar publicidad a alguien que no la haya solicitado», &c.

Estos ejemplos nos permiten medir mejor las dificultades para establecer la línea fronteriza entre lo que son derechos humanos fundamentales y lo que acaso son meras salvaguardas de una tranquilidad privada definida en función de circunstancias particulares o contingentes (a menos hasta que el teléfono fuese un bien tan universal como pueda serlo el pan) desprovistas de «significado» transcendental.

Otras veces podemos tener la seguridad de que el contenido o materia delimitado por un derecho que pretende ser fundamental es efectivamente un contenido transcendental y universal. Pero, en cambio, la formalidad o fundamento formal, desde el cual se intenta apoyar ese derecho, difícilmente podría considerarse adecuado, acaso por su relación externa o meramente metafórica con la materia del mismo.

Puede servirnos como ejemplo el llamado «derecho fundamental (humano) de propiedad sobre mi propio cuerpo». La importancia concedida a este supuesto derecho puede medirse por la importancia de los derechos particulares que se comprenden en su esfera, por ejemplo: el «derecho al suicidio», dado que el derecho de propiedad, en general, puede entenderse, según la tradición romana, como *ius utendi et abutendi*; por la misma razón se habla del derecho a autolesionarse, del derecho a prostituirse y también, lógicamente, debería hablarse, del derecho a venderse como esclavo (o vender una parte de mi cuerpo, ¿y qué parte: cabellos, órganos pares, sangre, semen, &c.?), pues lo que se vende es el cuerpo de mi pro-

piEDAD o sus capacidades; por supuesto se incluyen en ese derecho, el derecho al aborto, incluso el derecho a abstenerse del servicio militar (si mi cuerpo es de mi propiedad, nadie puede mandar en él).

De acuerdo con estas premisas, difícilmente podríamos poner en duda que el fundamento material de ese supuesto derecho de propiedad sobre mi cuerpo es un contenido *ético* real, en el sentido dicho. Pero cabe dudar que su fundamento formal (el derecho de propiedad, como derecho humano fundamental) sea aplicable al citado contenido. Cabe dudar, ante todo, atendidas algunas consecuencias del derecho en cuestión que ya hemos considerado (derecho a autolesionarse, a prostituirse, a venderse, &c.); pero además de estos motivos de duda *ex consequentiis* cabe dudar ya por la simple consideración de las premisas. ¿No es una metáfora, obtenida en el momento de llevar al límite una reflexivización, la traslación de la relación de propiedad (que suponemos se establece entre sujetos personales y cosas) a la relación del sujeto corpóreo con su propio cuerpo? La metáfora de la propiedad sobre mi propio cuerpo, aparentemente tan «progresista», está fundada en una concepción metafísica y arcaica de la persona humana como sustancia espiritual. Si el sujeto titular de ese derecho de propiedad, en efecto, fuese un espíritu puro que utiliza su cuerpo como un instrumento (como el auriga su carro, según la imagen del *Fedro* platónico), aún tendría algún sentido hablar del cuerpo como cosa o bien propiedad del sujeto. Pero esta hipótesis es puramente metafísica. El sujeto, según nuestras coordenadas, es sujeto corpóreo, y, por tanto, el cuerpo no es instrumento del sujeto, sino que es sujeto él mismo; pretender convertirlo en objeto de un derecho de propiedad es tanto como cosificarlo (la metáfora es tan burda como la que estableciera que yo soy mi propio vehículo, puesto que yo me puedo desplazar a la manera como me desplazo en un automóvil). Además, por analogía, habría que concluir, si es que soy propietario de mi cuerpo, que también podría ser propietario de otros cuerpos, mediante compra-venta, y que podría ser «expropiado» cuando mi cuerpo se declarase de utilidad pública (esto permitiría reintroducir, por cierto, la legalización de la pena de muerte, que podría interpretarse, ahora, como un caso de expropiación pública forzosa sin indemnización, ni a los interesados ni a los herederos).

Todos estos arabescos y otros similares que, sin embargo, se derivan directamente de la premisa (el derecho humano a la propiedad del propio cuerpo), pueden evitarse negando el fundamento del que dimanar: que la relación del sujeto con su cuerpo sea una relación de propiedad. Esta metáfora pudo tener su «juego dialéctico» como mera negación de una situación ella misma injusta, propia del sistema esclavista, en el cual unos hombres, los esclavos, eran propiedad de otros, los señores. Desde este punto de vista siempre le quedaba al esclavo (y luego al desheredado, al miserable) reivindicar al menos la propiedad de su cuerpo, considerarse «robado», y tratar de actuar sobre sí como propietario, aunque sólo fuera mediante el suicidio. Pero todo no es sino el desarrollo, hasta su límite absurdo, del absurdo inicial, o, si se quiere, de la metáfora originaria del esclavismo: aplicar al esclavo la condición de bien de mi propiedad. La metáfora «yo soy propietario de mi cuerpo» se nos muestra entonces como una mera extensión de la me-

táfora inicial, reflexivizada, cuyo contenido estricto debiera ser éste: yo soy esclavo de mí mismo. El supuesto derecho de propiedad sobre mi propio cuerpo no es entonces, desde este punto de vista, sino una mera aplicación particular de las concepciones jurídicas del esclavismo. Pero el modo de escapar al *absurdo ético* de la esclavitud no consiste en reflexivizar este absurdo, llevándolo al límite, sino en deshacer el punto de partida, liberando al esclavo, incluso de sí mismo, por tanto, de su condición de «bien propio» de cualquier otra persona y confiriéndole a él mismo la posibilidad de tener bienes de su propiedad.

El carácter artificioso que atribuimos a los procesos de definición de los límites del sujeto de los derechos humanos no debe significar que los resultados de estas delimitaciones sean meras ficciones jurídicas, convenciones gratuitas o metáforas cambiantes determinadas por premisas contingentes, dadas en las diversas y aleatorias situaciones históricas. Significa tan sólo que la constitución de los sujetos individuales como personas individuales, libres y responsables, no es proceso «natural» (una transformación del sujeto individual desde una fase infantil pre-personal a otra fase adulta personal) sino un proceso histórico cultural, que implica la acción constitutiva convergente de los demás individuos del grupo social actuando en niveles históricos determinados, y no por vía de mero «otorgamiento» (que es otra metáfora jurídica), sino en virtud de una causalidad antropológica *sui generis*.

La misma *libertad* es un concepto que sólo puede aparecer en este proceso y no como atributo capaz de «madurar» espontáneamente en cada sujeto individual. Por ello, la aplicación del concepto de libertad al «recinto privado» o fuero interno de la individualidad, que mediante esa libertad se constituye, vuelve a ser una simple metáfora, en todo caso impertinente. De otro modo: no es necesario, para hablar de la libertad como un derecho humano fundamental, suponer siquiera la «libertad interior de arbitrio» del sujeto en sus actos; la libertad, en cuanto es un derecho humano fundamental, subsistiría aún en el caso en que se afirma el determinismo de los «actos» de ese sujeto. Pues la libertad, como derecho, aparece precisamente a la escala de la relación, no del sujeto a sus actos, sino del sujeto a los demás sujetos, en tanto éstos le hacen responsable de sus actos, atribuyéndolos a una «esfera» con su propio radio de acción y «desligándose», según mecanismos más o menos convencionales y abstractos, de la propia responsabilidad (causalidad) que puedan tener en ellos.

Desde estos puntos de vista cobrará sentido nuestra conclusión sobre el carácter histórico y cambiante (no por ello gratuito o aleatorio) de los llamados derechos humanos, y de la necesidad de que ellos sean redefinidos constantemente en las diferentes situaciones históricas y sociales. Pues no son derechos «eternos». Pero tampoco son derechos históricos tan tardíos que haya que esperar al siglo XVIII, por ejemplo, para contemplar su aparición. Las Declaraciones de derechos humanos del siglo de la Ilustración no habrían de ser consideradas, según esto, de modo unívoco, como constitutivas por igual, o como manifestativas por igual, de derechos preexistentes. En unos casos, esos derechos preexistieron, incluso como tales derechos positivos, al menos en algún Estado determinado; en este caso su

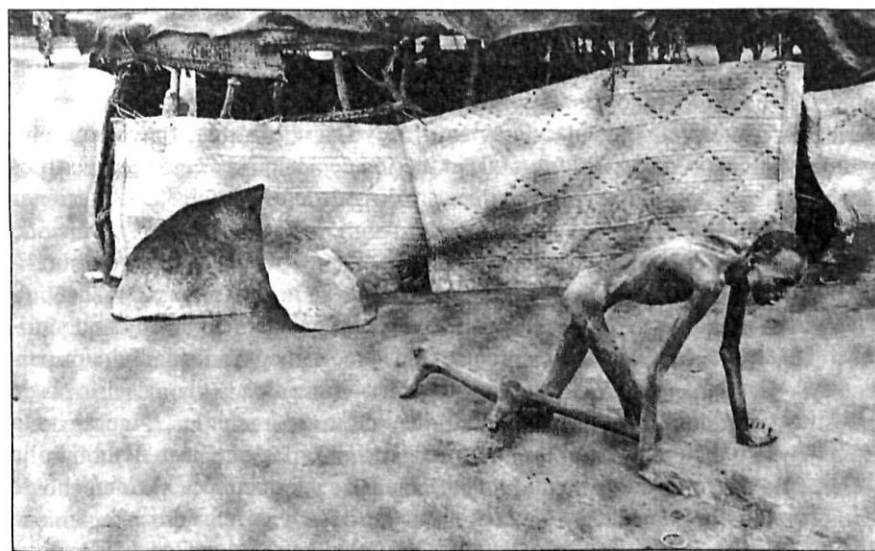
declaración será manifestativa por referencia al derecho particular de que se trate o generalizadora de ese derecho (es la situación del *habeas corpus ad subiiciendum* antes considerado); otras veces esas declaraciones serán constitutivas de derechos, en sentido jurídico positivo, pero sobre un fundamento previo también positivo, sobre una norma ética o moral vigente en la sociedad de referencia, caso del derecho de propiedad. Las declaraciones de derechos humanos del siglo XVIII en adelante se llevarán a efecto, como no podía haber sido de otro modo, desde las coordenadas o fundamentos ideológicos de los legisladores y pensadores que los declararon —la ideología de la «burguesía ascendente», como tantas veces ha sido dicho— y con la artificiosidad y limitaciones que tales coordenadas llevan consigo (entre otras la «entrega» de los individuos así liberados —de los gremios o de otras instituciones del Antiguo Régimen— al mercado libre concurrente en el cual sólo podían prácticamente ejercitar la libertad de vender su fuerza de trabajo).

6. *Estructura de la Declaración de los derechos humanos de 1948 considerada desde la perspectiva de sus fundamentos éticos.*

En el presente, la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, que es preciso tomar como obligada referencia, sin perjuicio de su historicidad, es la *Declaración* de 1948, cuya autoridad (fundamento formal de estos derechos) tiene por primera vez el rango adecuado a sus contenidos (fundamento material). Es la autoridad de la propia Asamblea General de las Naciones Unidas, que, sin duda, tiene más títulos jurídicos para hablar «en nombre de todos los hombres» de los que tenía la Asamblea Francesa de 1789. La Declaración de 1948 habrá de tomarse, por tanto, como un «banco de pruebas» ineludible para contrastar nuestras propias definiciones teóricas sobre los fundamentos formales y materiales de los derechos humanos.

La Declaración de 1948, tres años después de la terminación de la Segunda Guerra Mundial, evita entrar, sabiamente (prudentemente) en cuestiones «de principio» tales como la definición del hombre, sujeto de los derechos humanos. Parte, como de hechos positivos «probados», de la constatación (en su Preámbulo) de que existen ya los derechos del hombre, aunque éstos «hayan sido desconocidos y menospreciados», y hace responsable a ese desconocimiento y menosprecio de haber conducido a los «actos de barbarie que sublevan la conciencia de la humanidad» (tampoco se define qué sea esta conciencia, ni siquiera se describe a los acusados; acaso la referencia común de los firmantes de la Declaración fueron los nazis recién vencidos; pero esta referencia común no era la única: como referencias variables, para unos eran sin duda los países del comunismo estalinista, y para otros el capitalismo explotador; para unos terceros ciertos regímenes de los países «subdesarrollados»). La Declaración pasa inmediatamente a enumerar una lista de treinta artículos expuestos de modo continuo, es decir, sin títulos o rúbricas intermedios (lo que consideramos un índice, a su vez, de la voluntad de abstracción de cuestiones que pudieran comprometer un consenso).

Ahora bien, el nombre mismo con el que se designó la enumeración, «Declaración universal de los derechos del hombre», invita a conceder que la sucesión de los treinta artículos constituía, para los firmantes de tal declaración, un recorrido mínimo y global por la totalidad de los derechos humanos, y, en todo caso, por los sectores de esa totalidad que más necesidad tenían de ser formulados como tales, por ser los que habían sido conculcados por los vencidos... y por algunos vencedores, o por terceros, que no eran ni propiamente vencidos ni vencedores. Por analogía con lo que Hilbert llamó «definiciones implícitas» en Geometría («punto» se definirá como «intersección de rectas» y no por sus propiedades absolutas), podríamos considerar que la declaración del 48 utiliza el método de las «definiciones implícitas» para definir aquello que es humano, y cuyas referencias se suponen dadas. Pero esto no puede significar que podamos considerarnos delante de un texto exento, autónomo, es decir, que pueda interpretarse por sí mismo prescindiendo de todo tipo de coordenadas (históricas, políticas, filosóficas, religiosas). Significa más bien que será necesario que cada cual ponga sus coordenadas (históricas, políticas, filosóficas, religiosas) en el momento en el cual se dispone a interpretar la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*. Pero esto no ha de ser inconveniente para reconocer el carácter abstracto e indeterminado de la declaración, y aún la conveniencia de este reconocimiento, precisamente para mantener el consenso formal aún entre quienes utilizan «sistemas de coordenadas» diferentes y aún opuestas entre sí. Jacques Maritain, en la *Introducción* al colectivo antes citado, refiriéndose a una de las comisiones de la UNESCO, en las que personas de ideologías opuestas mostraban su acuerdo en una lista de derechos, relata la siguiente manifestación: «estamos de acuerdo en lo tocante a estos derechos pero con la condición de que no se nos pregunte el por qué.» Sin embargo, es cierto que no podemos entender los derechos sin dar, de algún modo, cada cual, su por qué. La situación que Maritain nos refiere no la entenderemos como una prueba de la independencia total entre el «plano ético» y el plano «metaético», de modo que pudiera darse el caso de que dos personas tengan convicciones metaéticas distintas e incompatibles entre sí y estén completamente de acuerdo en sus convicciones éticas (H. Albert dice: «Se piensa en general [injustificadamente] que entre las ideas éticas y las metaéticas no existen relaciones necesarias de carácter lógico, de modo que pueda darse el caso de que dos personas tengan convicciones éticas distintas e incompatibles entre sí y que estén totalmente de acuerdo en sus concepciones metaéticas, sin tener que caer por ello en ningún tipo de contradicción interna.») Es la misma distinción entre «ética» y «metaética» la que tendría que ser sometida a crítica; esta distinción es muy oscura y sólo cuando se sustancializan sus términos alcanza cierta claridad (como ocurre también con la distinción entre lenguaje y metalenguaje sobre la que H. Albert calcó su distinción). En realidad, las «convicciones» éticas contienen ya en su propia estructura normativa componentes metaéticos (a la manera como el lenguaje objeto contiene ya en su propia estructura componentes metalingüísticos, gramaticales, como señaló Jakobson), y sólo por abstracción cabe aislar un cuerpo de normas de los marcos ideológicos, políticos, filosóficos, lógicos, y, en general, metaéticos.



«No es lo mismo predicar que dar trigo».

Nos inclinaremos, en esta línea, a interpretar, por ejemplo, el artículo primero de la Declaración («todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos») no como la enunciación de una proposición formulada desde las coordenadas de una filosofía iusnaturalista de filiación rousseauiana o cristiana, pongamos por caso (y esto incluso en el supuesto que estas coordenadas hubiesen estado presentes tras la pluma de algunos redactores), sino como enunciación de una proposición pragmática abstracta, porque su propio alcance pragmático variará según el marco ideológico en el que ulteriormente se utilice. Por de pronto, nos inclinaremos a utilizar el tiempo presente utilizado en la Declaración («nacen») como un presente imperativo («prescriptivo») y no como un presente indicativo («descriptivo»). La proposición «todos los hombres nacen libres...», interpretada como una proposición descriptiva (similar a esta otra: «todos los hombres nacen de un cigoto»), encontrará la oposición frontal de la mayoría de los antropólogos, que la considerarían errónea y metafísica. Pero si la proposición se interpreta en los términos de un presente jurídico (pragmático, referido al futuro) la situación será otra: «a partir de esta Declaración habrá que considerar que todos los hombres nacen libres...», por analogía a estas otras proposiciones: «los socios accionistas son miembros de la Asamblea General de la sociedad N».

En consecuencia, la proposición prescriptiva no tiene por qué interpretarse —de acuerdo con nuestra propia fundamentación formal— como referida a los propios sujetos de atribución, en cuyo caso el artículo primero tendría que pasar como expresión de un mero postulado de ficción jurídica (considerar como siendo libres, iguales... por nacimiento a tantos y tantos millones de individuos humanos que no lo han sido, ni lo son, ni lo serán). Bastaría que su normatividad fuese referida a los intérpretes de la Declaración, en cuyo caso, el artículo primero, en lugar de tener que ser entendido como la expresión de una mera ficción jurídica, podrá comenzar a entenderse como un mandato dirigido a los hombres o instituciones sobre quienes la Declaración tenga fuerza de obligar, como si dijera: «a partir de esta proclamación, todos aquellos que la suscriban deberán considerar como libres e iguales a los hombres desde el momento de su nacimiento».

En cualquier caso, la Declaración Universal considera como sujeto de atribución de los derechos humanos proclamados precisamente a los individuos personales, a las personas individuales. Afronta a la «humanidad», para decirlo desde nuestras coordenadas, a la misma escala en la que aparecen las «figuras de la ética». Salvo en una ocasión (el punto 3 del artículo 16, que hace de la familia «elemento natural y fundamental de la Sociedad» y le reconoce el «derecho de protección de la Sociedad y el Estado») los artículos van referidos a la persona individual, al individuo (artículo 3: «todos los individuos tienen derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona») o al «ser humano», pero a escala individual (artículo 1: «todos los seres humanos nacen libres e iguales...»); evidentemente este artículo no se refiere a instituciones o personas jurídicas que también podrían considerarse como «seres humanos», desde un punto de vista antropológico). No es nada fácil justificar la referencia que en la Declaración se hace a la familia como sujeto de derechos humanos, dado que la familia ya no es

un sujeto individual, y dado que no aparece ninguna otra referencia, como sujeto de derechos, a instituciones o estructuras supraindividuales, como puedan serlo las sociedades anónimas, los estados, las iglesias. ¿Se trata de un *lapsus* que descubre, precisamente por serlo, el tanto de artificiosidad que hay que dar a la reducción subjetiva de los titulares de derechos humanos al dejar abierta la puerta al reconocimiento de otros sujetos de titularidad?, ¿o podrá justificarse como una referencia «intercalar» a los individuos, en tanto ellos nacen ordinariamente en una familia (a la manera como en el artículo 21.3 se habla de la «voluntad del pueblo», pero en el contexto de la operación del sufragio universal, igual y secreto, que es obviamente operación individual)? Es difícil dar por buena esta interpretación en tanto ella tiene que enfrentarse con el explícito derecho a la protección de la unidad familiar y no de los individuos que la constituyen.

Ahora bien, los individuos o personas individuales como sujetos de atribución de los derechos declarados no son tratados, en la Declaración universal, siempre del mismo modo. Aunque la Declaración no explícita títulos, rúbricas o distinciones, es fácil advertir «bloques» distintos de derechos humanos, aunque esta advertencia sólo pueda tener lugar en función de los criterios que se utilicen. Es frecuente agrupar los artículos de la Declaración (descontando los dos primeros, que algunos consideran, sin fuertes motivos, preambulares o generales; y los tres últimos, que según otros tendrían un carácter epilodal) en dos grandes clases: la primera, comprendería los artículos 3 al 21, interpretados como exposición de la «herencia iusnaturalista y liberal», según hemos dicho; la segunda, comprendería los artículos 22 a 27, entendidos bajo la categoría histórica de «recapitulación de las reivindicaciones alcanzadas durante el siglo XIX».

Los criterios que inspiran la clasificación anterior son eminentemente históricos. No es nuestro propósito impugnar esta clasificación, puesto que, salvo cuestiones de detalle (por ejemplo, desglosar los primeros dos artículos de la clase primera, bajo la oscura justificación de su «carácter general», como si no fueran de la misma generalidad los restantes artículos del primer grupo) la clasificación está fundada. Pero, en cambio, cabe decir que estos criterios de clasificación son insuficientes, pues el matiz histórico, según el cual son presentados, no permite ignorar las diferenciaciones sistemáticas que entre el articulado pueden establecerse (del mismo modo que la situación cronológica de las especies de mamíferos no es razón suficiente para desatender sus alineamientos taxonómicos).

Por nuestra parte, y apoyándonos en la tesis expuesta acerca del carácter ético de los fundamentos materiales de los derechos humanos, ensayaríamos, como criterio de clasificación de los treinta artículos de la Declaración universal, la idea misma de la naturaleza abstracta de los sujetos individuales de estos derechos. Puesto que en este supuesto será preciso considerar, en primer lugar, el proceso de «desligamiento» o *regressus* respecto de las estructuras supraindividuales (o «matrices sociales») en cuyo seno, en todo caso, han de tener lugar los procesos de individualización personalizada y, en segundo lugar, el proceso (*progressus*) de reincorporación de esos sujetos abstractos a los contextos supraindividuales, no necesariamente los mismos de su origen, de los cuales han sido segregados por

abstracción. Por lo demás, los contextos supraindividuales podrán ser considerados bien sea como «sociedad civil», bien sea como «sociedad política».

Según lo dicho, podríamos ensayar la clasificación de los treinta artículos de la Declaración Universal de los derechos humanos en los siguientes bloques sistemáticos (descontando el artículo 30, que tiene claramente un carácter reflexivo respecto de los veintinueve artículos que le preceden):

I. El primer bloque agrupa todas las formulaciones de derechos (artículos 1 al 14 incluido) que podrían considerarse orientados a «recortar» o «desligar» al individuo de su matriz social o política, dotándole de un conjunto de «facultades absolutas» (desde la razón y la conciencia, hasta su derecho a no ser sometido a tortura) constitutivas precisamente de la esfera de su individualidad personalizada. Evidentemente, la mayor parte de estos derechos declarados, ya preexistían, en diverso grado de desarrollo, como facultades positivas sancionadas por la moral de los pueblos y muchas veces por determinados ordenamientos jurídicos (como es el caso, varias veces citado, del *habeas corpus*). En este sentido, la Declaración Universal tendrá principalmente un alcance «manifestativo» de los derechos concretos, e incluso del mismo concepto global, en tanto que también hay que darlo como preexistente.

II. El segundo bloque agrupa todas las formulaciones de derechos que podrían considerarse orientadas a establecer las líneas de «reincorporación» o articulación del individuo abstracto ya constituido como persona, mediante la atribución de «facultades relativas» a los contextos sociales y políticos, al margen de los cuales sus facultades «absolutas» permanecerán en situación puramente abstracta y sin posibilidad alguna de realización (artículos 15 al 29), pero manteniendo, en todo caso, la perspectiva subjetiva ética, en conflicto virtual con las obligaciones *morales*. Los contextos sociales siguen siendo, en efecto, contemplados en función de *entornos* de las propias facultades subjetivas (casi como un instrumento de esas facultades). Ahora bien, este segundo bloque comprende, a su vez, estos dos subgrupos:

II.1. Fórmulas orientadas a definir (disociándolas de eventuales obligaciones *morales*) las «facultades relativas» en función de estructuras propias de la «sociedad civil» (artículos 15 al 20 incluido). Por ejemplo: «Art. 15. Todo individuo tiene derecho a una nacionalidad.»

II.2. Fórmulas orientadas a definir (disociándolas también de eventuales obligaciones *morales*) las «facultades relativas» en función de estructuras propias de la «sociedad política» (artículos 21 al 30). Por ejemplo: «Art. 21. Toda persona tiene el derecho de tomar parte en la dirección de los asuntos públicos de su país.»

Una contraprueba de nuestra interpretación acerca del carácter abstracto (ético-subjetivo, individual, a veces incluso «anarquizante»: la nacionalidad es introducida en el artículo 15 antes citado como contenido de un derecho subjetivo) de las fórmulas ofrecidas por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre nos

la ofrece la consideración comparativa de esta Declaración Universal con otros pronunciamientos de menor rango (diríamos: declaraciones particulares) orientadas a «desarrollar o salvaguardar» la Declaración Universal, aunque, en rigor, más que un desarrollo y salvaguarda de los derechos, podríamos ver en ellas una aplicación limitada, una limitación de los derechos del hombre abstractos, a la situación en la cual este hombre abstracto comienza a ser visto como un «ciudadano», para decirlo en los términos de 1789. Tal es el caso de la *Convención Europea para la salvaguarda de los derechos del Hombre*, de 4 de noviembre de 1950. Si comparamos esta *Convención europea* de 1950, con la *Declaración Universal* de 1948, podemos convencernos de que los artículos de la *Convención* contienen, en rigor, cláusulas de salvaguarda, no ya tanto de los derechos humanos abstractos, cuanto de las instituciones europeas más concretas. En cierto modo son cláusulas limitativas de posibles interpretaciones «radicales» de los derechos humanos (en la medida en que estas interpretaciones radicales se estimen utópicas podrá convenirse en que las limitaciones de la *Convención* son, a su vez, una salvaguarda, por lo menos parcial, de los derechos de la *Declaración Universal*). Así, por ejemplo, si el artículo 4º de la *Declaración Universal* establece que «nadie puede ser tenido en esclavitud ni en servidumbre», el artículo 4º de la *Convención* precisa que «no se considerará trabajo forzado obligatorio: el trabajo requerido normalmente a una persona sometida a prisión; todo servicio de carácter militar...». Asimismo, mientras que el artículo 3º de la *Declaración* dice que «todos los individuos tienen derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad», el artículo 5º de la *Convención* precisa: «nadie puede ser privado de su libertad salvo: si ha sido detenido después de una condena por un tribunal competente; si ha sido detenido o encarcelado con el fin de ser conducido a la autoridad judicial competente...».

En conclusión: la comparación entre la *Declaración Universal* de los derechos del hombre de 1948 y la *Convención europea* para la salvaguarda de estos derechos de 1950 constituye una ilustración muy clara de nuestra tesis, según la cual, la conexión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano (y la ciudad o el Estado incluyen las instituciones religiosas, sectas, ceremoniales, incluidos ritos satánicos o antisatánicos, instituciones culturales, lingüísticas, folklóricas, no siempre coordinables al pasar de unas ciudades a otras) tiene una naturaleza dialéctica. Ambos géneros de derechos no son meramente heterogéneos y armónicamente coordinables; por el contrario, son en parte in comunicables, en parte incompatibles y sólo en parte coincidentes.

7. *El conflicto entre las normas éticas y morales y su reflejo en las relaciones entre los derechos del hombre y del ciudadano.*

El conflicto entre los *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano* puede considerarse como una modulación del conflicto general entre *ética* y *moral*, tal como ha sido planteado en la *Lectura primera*, VI; pues mientras que el concepto «hombre», en el contexto de la *Declaración Universal* de 1948, está en-

tendido en formato distributivo («hombre» es, primariamente, el individuo humano, es decir, el hombre entendido como «especie individuante»), «ciudadano» habrá de interpretarse en formato atributivo, si no queremos hacer de los derechos del «ciudadano» una mera redundancia de los derechos del hombre.

Hombre dice, en efecto, ante todo, «persona humana individual» (sin perjuicio de que, desde ella, tenga que hablarse de sus relaciones a otras personas, por ejemplo, de su «solidaridad» con ellas), con abstracción de lengua, religión, etnia, &c. Pero «ciudadano» dice, ante todo, «miembro de una ciudad», es decir, de una ciudad-Estado, de una región, de una nación, de un pueblo, con su lengua, su religión, su etnia o su cultura propias. Que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*, eminentemente «ética», no cubre las exigencias «morales» vinculadas a los «Pueblos» es un hecho que fue reconocido solemnemente, casi treinta años después, por las delegaciones de varias organizaciones internacionales reunidas en Argel el 4 de julio de 1976 para proclamar la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*.

La *Declaración* de 1976 suele ser sobreentendida como un mero «complemento» de la *Declaración* de 1948. Nada más erróneo, sin embargo, no solamente desde el punto de vista de los principios conceptuales, sino también desde el punto de vista de la aplicación de tales principios.

Desde el punto de vista de los principios conceptuales: la *Declaración* de 1948 toma como *sujeto* de derechos a las personas individuales; la *Declaración* de 1976, en cambio, toma como *sujeto* de derechos a las personas colectivas: «Todo pueblo tiene derecho a existir», «Todo pueblo tiene derecho al respeto de su identidad nacional y cultural», &c.

Mientras que los *derechos humanos* se refieren a sujetos individuales, que sólo pueden configurarse como tales en toda su universalidad cuando han sido «borradas» (abstraídas) de los mapas todas las líneas fronterizas que separan a los hombres por razas, etnias, lenguas, religiones, culturas, &c., los *derechos de los pueblos* requieren poner en primer plano esas líneas fronterizas que dividen a los humanos (digamos: a los cinco mil millones de individuos) en círculos bien diferenciados según religiones, etnias, culturas, &c., constitutivas de los *Pueblos* (el artículo 8 de la *Declaración de Argel* dice, por ejemplo: «Todo pueblo tiene un derecho exclusivo sobre sus riquezas y recursos naturales. Tiene derecho a recuperarlos si ha sido expoliado...»): este *derecho de los Pueblos* parece incompatible, por lo menos, con el ideal de un comunismo universal).

Desde el punto de vista de la aplicación de los principios, por parte, por ejemplo, de las «organizaciones no gubernamentales» consagradas a la defensa y promoción de los *derechos humanos* promulgados en 1948, los conflictos son inevitables, y se derivan precisamente de la necesidad de «borrar» (o poner entre paréntesis), como si ellos no existieran, o no fueran relevantes o pertinentes, los círculos culturales o los *Pueblos* en los cuales los individuos están insertos de hecho como condiciones de su misma existencia, a fin de atender a las necesidades derivadas de la aplicación de los derechos humanos fundamentales. De este modo, cuando una organización no gubernamental *denuncia* el miserable nivel de ayuda

que los Estados desarrollados proporcionan a los pueblos menos desarrollados (acaso por debajo del 0,7% de su PNB); o cuando acusa de egoísmo cruel e inhumano a los gobiernos que se guían por políticas de «impermeabilización de fronteras», a fin de protegerse de las avalanchas de inmigrantes que quieren cruzarlas en busca de trabajo, entra en conflicto frontal con el derecho de los Pueblos (en este caso, de los pueblos desarrollados) a defender su identidad, su salud, incluso sus riquezas (a las que hace alusión el artículo 8 antes citado) o su estado de bienestar. Porque es en nombre de la preservación de esa identidad en el que actúa la «racionalidad» económica de la economía política (que es la economía de cada pueblo). Es evidente que si un Estado generoso destinase no ya el 0,7 de su PNB, sino un 7%, si abriese generosamente de par en par sus fronteras a los inmigrantes de los países menos desarrollados, su actuación debería considerarse irracional y antipatriótica desde el punto de vista de la economía política, por cuanto comprometería la posibilidad misma de su identidad efectiva. Aunque sea *inhumano* (no ético), desde la perspectiva de la *Declaración* de 1948 el restringir el porcentaje del presupuesto destinado a la ayuda exterior, o proteger sus fronteras, es *humano* (moral) desde el punto de vista de la *Declaración* de 1976 el proceder de forma que la propia «identidad nacional» quede salvaguardada: en esto consiste su «egoísmo». Por eso se desvanece la fuerza de las acusaciones de egoísmo cuando se dirigen contra los Estados (se dice que cuando los Estados desarrollados ayudan a los pueblos menos desarrollados lo hacen en su propio interés, como si pudieran hacerlo por otros motivos). Un Estado desarrollado presta ayuda para el desarrollo de los Pueblos vecinos no ya tanto por filantropía cuanto, por ejemplo, para disminuir la presión que estos vecinos ejercen sobre sus fronteras. Este «egoísmo» es el único modo de proceder racional en el supuesto de que quiera ejercer su derecho a mantenerse como Estado.

Las contradicciones no sólo aparecen a raíz de la actuación de las organizaciones humanistas que promueven ayudas económicas a las personas, especialmente a los niños, del tercer mundo; también aparecen en las organizaciones humanitarias de carácter estrictamente *ético*, como puedan serlo las organizaciones de servicios médicos. Porque, desde una perspectiva estrictamente ética, la ayuda debe aplicarse también al terrorista enfermo o herido con abstracción de sus ideas políticas, religiosas, lingüísticas, &c.; sin embargo, ¿no incurrirá el médico que procede de este modo abstracto en un delito de complicidad o de encubrimiento si permite huir del hospital al terrorista militante recién dado de alta?

El sentido de la vida

0. La pregunta por el sentido de la vida.

La pregunta por *el sentido de la vida* suele ser considerada como la pregunta más profunda de la filosofía, mundana o académica: incluso se llega a definir al hombre como «el ser capaz de interrogar por el *sentido del ser*», de su existencia, de su vida; así, Heidegger. La pregunta suele formularse de este modo: «¿cuál es el sentido de la vida?» No faltan respuestas: religiosas, morales, políticas: «la vida es la ejecución de una comedia, o de una tragedia, escrita por un idiota», &c. Pero tampoco faltan quienes no encuentran satisfactorias tales respuestas y llegan a dudar de la consistencia de las preguntas: «¿acaso tiene la vida sentido?» «¿no es la vida un *sin sentido*, incluso un *contrasentido*, puesto que acaba indefectiblemente con la muerte?»

Cuestiones que piden evidentemente un tratamiento filosófico. Filosofías diferentes ofrecerán también tratamientos diferentes que, sin embargo, cuando sean verdaderamente filosóficos, no podrán considerarse como si discurrieran en planos incommunicables, puesto que cada uno de ellos tendrá que vincularse, aunque sea polémicamente, con los demás, a fin de confrontar la estructura de los campos respectivos, medir los propios argumentos y poder fijar su alcance. Nosotros ofrecemos aquí una exposición esquemática del asunto desde la perspectiva del *materialismo filosófico*.

1. Análisis de la idea de sentido. La idea de «sentido ontológico».

1. El término sentido tiene diversos «sentidos». Ejemplos.

«Sentido» es un término que se utiliza en múltiples acepciones. Muchas de ellas no parecen tener que ver entre sí, salvo una vaga analogía. Conviene sepa-

rar de inmediato los usos del término como nombre absoluto (los sentidos externos: vista, tacto, &c.; y los internos: memoria, imaginación, estimativa, &c.; el *sexto sentido*) y los usos en contextos sincategoremáticos en los cuales el término *sentido* va siempre unido a una determinación especial («sentido de un texto», «sentido de una acción», &c.). *Sintácticamente* pueden prestarse a confusión, en español, sintagmas tales como «sentido de un texto» y «sentido de la vista», pero cabe diferenciar *semánticamente* ambas situaciones de este modo: en «sentido de la vista», *de la vista* desempeña el papel de una especificación de un género nominal (sentido, como órgano receptor) y el *de* desempeña la función de *genitivo objetivo*. Pero en el sintagma «sentido de un ademán» la determinación no es tanto una especificación de un género previo cuanto un componente él mismo determinante, un *genitivo subjetivo*. Por lo demás, caben diversas hipótesis para explicar la conexión entre ambos grupos de acepciones del término *sentido* y, desde luego, los sentidos (cada uno de los cinco sentidos) podrán interpretarse a la luz del concepto sincategoremático cuando subrayamos el contenido más que el propio acto de sentir. En cualquier caso nos atenderemos aquí exclusivamente al término *sentido* en su uso *sincategoremático*, es decir, como término que sólo significa vinculado al «de...» (sentido de un gesto, pero también sentido de un vector) puesto que la fórmula, a la que se acoge la expresión *sentido de la vida*, tiene ésta estructura, cuando la analizamos en una perspectiva ontológica.

No desdeñamos, con todo, la posibilidad de interpretar *sentido de la vida* dando a *sentido* el alcance de un término *absoluto*; pero entonces la expresión adquiere una coloración epistemológica más que ontológica, puesto que ella alude a un hipotético órgano (o «*sexto sentido*») capaz de intuir o conocer no ya las figuras o los colores sino la vida o lo viviente en cuanto tal. Así H. Bergson habló de la *intuición*, como sentido del viviente o ante el viviente —frente a lo mecánico—; R. Otto habló de la *facultad divinatória* como órgano o sentido para captar la vida divina; O. Spengler habló de un *tacto fisiognómico* como órgano o sentido para captar lo viviente cultural o espiritual.

El término *sentido*, como término sincategoremático, tiene, sin embargo, en sí mismo, una *extensión* muy amplia, hasta el punto de que incluso cabría pensar que *semánticamente*, por la materia, es un término equívoco, sin perjuicio de la forma *sintáctica* común, en la que puede ir insertado como término sincategoremático. En efecto:

- (1) Por una parte, *sentido de...* se aplica a materiales propios de las *ciencias lingüísticas* (culturales) como cuando decimos: «sentido de un texto», «este conjunto de letras arrojadas al azar carece de sentido» (= «el sentido de esta secuencia de letras es nulo»), «esta traducción no logra sentido» (no ya igual al sentido del original, sino ningún sentido). Herodoto (IV, 131-132) nos transmite una célebre anécdota que nos muestra cómo las construcciones culturales (el presente que los escitas ofrecieron al rey Darío: un pájaro, una rana, un ratón y cinco saetas) pueden tener diferentes sentidos, pueden ser interpretadas de modos diferentes y aún contrapuestos. Darío lo interpretó así: los escitas se rinde a mi soberanía en

tregándome el aire (el pájaro), la tierra (el ratón) y el agua (la rana), así como las armas (las cinco saetas). «Pero Gobrias, uno de los septenviros que arrebataron al mago trono y vida, dio un parecer del todo diferente del de Darío, pues conjeturó que con aquellos presentes querían decirles los escitas: si vosotros, persas, nos os vais de aquí volando como pájaros, o no os metéis bajo la tierra hechos unos ratones, o de un salto no os echáis en las aguas convertidos en ranas, no os será posible volver atrás, sino que todos quedaréis aquí traspasados con estas saetas.»

- (2) Pero también en las *ciencias etológicas*: «el sentido de este zarpazo era ahuyentar un enemigo», o bien «el sentido (psicoanalítico) de las convulsiones de este enfermo es nulo».
- (3) Y por último, en las *ciencias físicas y matemáticas*: el *sentido* del vector (pseudovector) \vec{C} , producto vectorial de dos vectores $\vec{A} \wedge \vec{B}$, está en la *dirección* de la perpendicular al plano que forman las direcciones de los vectores \vec{A} y \vec{B} ; el *sentido* de \vec{C} presupone que el triedro A, B, C tenga la misma orientación que el espacio; otro ejemplo más sencillo: el *sentido* del movimiento de la flecha disparada es el de izquierda a derecha.

2. Construcción de una idea funcional genérica de sentido.

Podríamos ensayar la hipótesis de que estas diversas acepciones sólo tuviesen que ver entre sí vagamente, dada la heterogeneidad categorial de los contenidos determinantes («sentido de la piedra Rosetta» o «sentido de un vector»). Sin embargo, y sin perjuicio de esta heterogeneidad, vamos a defender aquí la tesis de que estas diferencias categoriales (lingüísticas, etológicas, físicas...) pueden quedar englobadas en una profunda unidad ontológica, porque se refieren al ser mismo, o al modo de ser de las diversas situaciones, a la unidad dada en una idea, la idea de *sentido ontológico*. Estaríamos ante una estructura dialéctica, porque partiendo de un nivel *fenomenológico*, en el que se dibuja la distinción o separación entre dos fases o momentos de determinadas «configuraciones morfológicas empíricas», dos estratos que se nos muestran en una conexión *sui generis*, nos conduce a un tipo de *unidad esencial* que compromete la separación fenoménica, que, sin embargo, sigue siendo ineludible para que se mantenga esa «conexión de sentido». De este modo, puede decirse que la idea de sentido, referida a una «morfoloía empírica» determinada, consta de una oposición fenoménica (dada en un plano operatorio, que hace referencia al sujeto operatorio y que, de este modo, mantiene su condición de fuente de la configuración de la morfoloía) que, sin embargo, ha de terminar siendo rectificadora en el plano *esencial*, pero de tal suerte que la rectificación, en la que culmina la idea, remita de nuevo a la distinción fenomenológica, al margen de la cual no tendrfa lugar, en la morfoloía dada, esa *diferencia de potencial* que hace que se forme el concepto de *sentido*.

A) La distinción operatoria en el *plano fenomenológico* es (en el caso más sencillo) una distinción entre dos fases o momentos de la morfología, concatenados o asociados por contigüidad.

- a) Una fase, estado o disposición de *entidades corpóreas* (que denominaremos por la letra griega ϵ) necesariamente múltiples, pero no amorfas, que desempeñan el papel de sujeto de atribución del sentido. Diremos que ϵ es aquello que soporta o tiene sentido.
- b) Una fase o disposición (que algunos considerarán incorpórea, pero que en todo caso sigue siendo material), distinguible de ϵ y separada, entre otras cosas, por una *secuencia temporal* (al menos en cuanto a su estado de segregación de ϵ) que designaremos por la letra griega τ . El término τ es tal que al *componerse* con ϵ le confiere el *sentido*. Es muy probable que τ se hipostasíe como si fuera él mismo el sentido que ulteriormente es comunicado a ϵ ; pero nosotros supondremos que τ sólo se constituye como sentido precisamente cuando se comunica a ϵ (cabría una analogía: a la manera como el haz de rayos luminosos procedente del proyector sólo se manifiesta cromáticamente al aplicarse sobre la pantalla).

B) Ahora bien, supuesto el par (ϵ, τ) de momentos de una configuración o morfología dada, momentos que, en el *plano fenomenológico*, han de aparecer, desde luego, asociados o concatenados (aunque mantienen su independencia conceptual), se establece, en el momento precisamente de conformarse el *sentido*, una conexión no simétrica $R(\epsilon, \tau)$ en virtud de la cual pueda afirmarse que se da una *unidad esencial* según la cual τ se nos muestra como constitutiva de la misma unidad o composición de la multiplicidad reconocida en ϵ (como «razón de ser» de la *unidad de las partes* de ϵ) y determinando la posibilidad de decir precisamente que ϵ «está dotado de sentido». Podremos segregar ϵ de τ , pero a costa de despojarlo de sentido. Por lo demás, la conexión R puede considerarse dada, o bien desde el punto de vista *emic* del sujeto que realiza el sentido (es decir, como conexión $[\epsilon, \tau]$ desde el punto de vista del intérprete), o bien desde el punto de vista *etic* del observador del intérprete. Cabría formular así la situación: *Ordo cognoscendi*, ϵ es anterior a τ , *ordo essendi*, τ es anterior a ϵ (en tanto que se presenta como la razón de la unidad de las partes de ϵ).

La conexión $R(\epsilon, \tau)$ constituye el núcleo de la *ontología dialéctica del sentido*; una ontología que ha de poder desarrollarse por medio de otras ideas ontológicas con las cuales se interfiere. Las más señaladas, para nuestro propósito, son las ideas de *parte* y de *todo* (aunque también cabría un desarrollo por medio de las ideas de *materia* y de *forma*: ϵ sería la materia y τ la forma). No es que ϵ desempeñe siempre el papel de una parte de τ o viceversa, porque caben diversas situaciones: ϵ puede ser parte de τ o viceversa, o ambas partes de una tercera totalidad. Si interpretamos R como una relación, acaso la idea ontológica tradicional más adecuada para formular la conexión entre ϵ y τ fuera la de relación transcendental (a la que nos hemos refe-

rido en el capítulo sobre la persona). Y llamamos ontológico al sentido dado en esta idea de sentido por cuanto, aunque el punto de partida de la construcción de tal idea sea gnoseológico (*ordo cognoscendi*), sin embargo, suponemos que la idea sólo se completa cuando va referida al ser o realidad misma de los términos (*ordo essendi*).

3. *Aplicación de la idea genérica de sentido propuesta al análisis de seis conceptos distintos que pudieran reconstruirse como modulaciones o especificaciones de la idea general.*

Apliquemos ahora esta estructura $R(\varepsilon, \tau)$ a diversas situaciones en las cuales se recojan conceptos tradicionales susceptibles de ser considerados como modulaciones de esta idea ontológica de sentido.

(1) Ante todo, nos referiremos al concepto de *instrumento*, en tanto que él puede considerarse como una relación R de sentido. No queremos decir que la relación de sentido ontológico sea siempre una relación de instrumento, sino inversamente, el instrumento es una relación característica de sentido. El instrumento (unas tijeras) tiene un cuerpo no amorfo ε , es decir, una morfología o multiplicidad corpórea que está precisamente configurada en función de ciertos objetivos que no están fenoménicamente presentes en ε , que son distintos de él (por ejemplo cortar una tela). Cortar una tela es τ , y además una operación independiente de ε , incluso porque tal proceso puede hacerse con otros instrumentos o procedimientos que no son las tijeras. Ahora bien, el objetivo operatorio τ es el que *da sentido* a las tijeras ε , a su morfología: las tijeras perderían su sentido (la razón de ser de su morfología como tales tijeras) desconectadas de su objetivo propio. Además, sería un *sinsentido* utilizar las tijeras en el vacío y sería un *contrasentido* tratar de cortar con ellas un diamante. (Ponemos el ejemplo de las tijeras, o de cualquier otro instrumento, para mostrar que los términos *sentido*, *contrasentido*, *sinsentido* desbordan el campo meramente lingüístico y se aplican, por derecho propio, a cualquier campo operatorio.)

(2) En segundo lugar, citamos el concepto de *síntoma* en la acepción hipocrática, en tanto él es un contenido o morfología ε fenomenológica, corpórea, sensible (rubor, dolor, tumor, calor), que nos remite a una *enfermedad* (o a la salud, si se supone que un síntoma dado en una «crisis» es el principio de una recuperación, de la «lisis»), que desempeña la función de τ . En este caso, ε es parte de τ , pero ε es fenoménicamente (*ordo cognoscendi*) anterior a τ , aunque τ es causalmente (*ordo essendi*) anterior a ε . *El sentido del síntoma es la enfermedad y sólo por ella es síntoma.*

Desde luego, el sentido de los *signos lingüísticos* es un caso particular del «sentido» ontológico. En el análisis saussuriano, el *significante*, que no es amorfo, que tiene una morfología constituida por sus «rasgos distintivos», es ε ; el *significado* es τ (Saussure decía que el significante está presente y el significado ausente). La relación semántica σ/O es muy práctica para analizar el concepto de

sentido, en particular, para la situación de los *cosignificantes* (por ejemplo las partes de la *expresión* –en terminología de Hjelmslev– que no son signos por sí mismos o que son signos tautogóricos). Pero hay que guardarse de la sinécdoque que hace del signo lingüístico proposicional el prototipo de cualquier otra relación de sentido (como ocurre cuando se habla, por ejemplo del *lenguaje de los síntomas* o del *lenguaje de los instrumentos*).

(3) La relación entre las *flechas* y *el blanco*, al cual aquéllas van dirigidas, es una relación de sentido, una relación que no se confunde con el concepto vectorial de sentido. El sentido de la flecha (ϵ) es el blanco (τ) desde el punto de vista del sujeto operatorio; porque si las flechas toman su «dirección y sentido» es porque están en función del blanco y esto aunque no acierten. La prueba es que los errores siguen distribuyéndose en función del blanco: el blanco (la diana) es la razón, por tanto, de la distribución probabilística de los impactos. La diana, como objetivo o sentido τ de las flechas, puede considerarse como el *finis operis* de las mismas, pero sólo en tanto va configurado por una prolepsis, correspondiente al *finis operantis*.

(4) El concepto de «sentido de un vector» puede considerarse como una especificación del caso anterior: aquí el sujeto ϵ del sentido es la dirección de la fuerza o del movimiento; aquello (τ) que confiere el sentido es la derecha o la izquierda, el arriba o el abajo (por referencia al sujeto operatorio) y el sentido se le confiere al vector siempre dentro de una dirección dada.

(5) El sentido es, muchas veces, el *fin de un movimiento, acción o proceso*, pero un fin que debe considerarse *intrínseco o immanente*, y no exterior al proceso. Intrínseco significa que τ sea la razón de ϵ . No se trata, pues, de que el sentido diga siempre finalidad (la enfermedad no es el fin del síntoma, así como tampoco es instrumento suyo; ni el significado es el fin del significante); es *la finalidad* la que constituye *una modulación de la idea de sentido ontológico*. Por ello, la distinción entre el proceso y su fin es muy difícil en cada caso, y la distinción entre finalidad immanente y trascendente es muy ambigua. Habrá que determinar, en cada caso, el criterio de immanencia. Pues *si es immanente por respecto al mismo movimiento* (por ejemplo la flecha disparada en el tiempo t_2 y en el t_1) *no hay separación suficiente para hablar de fin y de sentido* (no cabe decir que el sentido o fin de una masa inercial, en t_1 , sea su posición en t_2); pero si es *trascendente* se introduce un objetivo extrínseco (*finis operantis*) y entonces tampoco τ será razón de ϵ . En resolución, sólo cuando la immanencia de la finalidad o su trascendencia se diga en términos del sentido τ de ϵ , cabrá decir que el fin es immanente, &c.

En cualquier caso, y aun cuando reconozcamos amplias franjas de intersección entre las ideas de *sentido* y de *finalidad*, lo cierto es que no cabe reducir la idea de sentido a la de finalidad ni, recíprocamente, la idea de finalidad a la de

sentido. El sentido no implica finalidad, salvo prescripción definicional *ad hoc*; ni recíprocamente. En efecto:

La relación entre la cabeza de un fémur segregado (tras un corte anatómico, valga la redundancia) y su acetábulo puede considerarse como una relación de sentido, porque podemos decir que el sentido del acetábulo (ϵ) —es decir, lo que confiere la unidad sinalógica configuracional a sus partes óseas— es el acoger o encajar a la cabeza (τ). La relación $R(\epsilon, \tau)$ podría ser considerada como relación transcendental, puesto que no es posible suponer a la configuración «acetábulo» como un término cuya morfología estuviese previamente constituida y que ulteriormente pudiera contraer una relación de ajuste con un fémur (al modo de Empédocles, cuando decía: «los ojos iban en busca de sus frentes...»); la relación con el fémur es constitutiva de la misma configuración «acetábulo». Pero sería muy forzado decir que la cabeza del fémur es la finalidad del acetábulo. Algunos dirían que entre la cabeza de un fémur y su acetábulo hay una relación teleológica inmanente; pero la teleología de esta relación sería aparente y metafórica, puesto que la relación teleológica (*teleoklina*) implica una sucesión temporal entre los términos relacionados, mientras que en el caso de referencia los términos se nos dan simultáneamente y sin «solución de continuidad» (para decirlo con Letamendi). Para la relación de sentido es suficiente, en cambio, la distancia espacial entre una cabeza de fémur segregada, por ejemplo, descoyuntada y su acetábulo; una vez que la cabeza τ ha sido segregada y el acetábulo ϵ permanece segregado es cuando podemos decir que el sentido de esta configuración ϵ es acoger la cabeza de un fémur. (Para un médico, podría constituir un *finis operantis* volver a encajar el fémur descoyuntado en su acetábulo; pero el *finis operis* es aquí precisamente el sentido.)

Por su parte hay que afirmar también que la finalidad no implica sentido. Podríamos demostrar esta tesis ateniéndonos al campo de sentidos que nos ocupa (el «sentido de la vida»). Pues en este campo —como diremos más tarde— es preciso reconocer sentidos aparentes (es decir: no-sentidos, sin-sentidos, o pseudo-sentidos); pero de tal suerte que tales pseudosentidos pueden resultar *precisamente y formalmente* de procesos teleológicos muy estrictos, de conductas *finalísticamente* orientadas. Luego —si esto es así— la presencia efectiva de una finalidad en un proceso práctico o conductual no garantiza el sentido de la conducta, salvo que se esté dispuesto a no querer distinguir entre el sentido objetivo de la conducta, su *finis operis*, y el sentido meramente subjetivo y aparente del mero *finis operantis*. Un individuo obsesionado por construir una máquina dotada de movimiento perpetuo de primera especie, capaz de salvar a la humanidad de su crónica miseria energética, desarrollará una conducta teleológica orientada por una finalidad precisa, la máquina de referencia; puede decirse que la conducta de ese individuo será considerada como una conducta proléptica y teleológica, acaso dotada de una alta capacidad integradora de la vida psicológica del supuesto inventor. Sin embargo, desde el punto de vista de la termodinámica, habrá que decir que la conducta de tal individuo carece de sentido objetivo, puesto que el *perpetuum mobile* es imposible, un círculo cuadrado; ni siquiera podrá na-

die considerar inventor a ese sujeto, puesto que jamás podrá llegar a construirse semejante máquina. La morfología del artificio urdido por el citado individuo no puede decirse que tenga *sentido*. Y si la obsesión del supuesto inventor, juntamente con sus recursos, fueran tales que nuestro individuo pudiese llegar a consagrar prácticamente su vida entera a la consecución de esa máquina imposible, habría que decir que esa vida carecía de sentido, incluso que era una vida estúpida, aunque difícilmente podríamos afirmar que carecía de finalidad subjetiva. Es cierto que no faltarán psicólogos que den por suficiente la finalidad subjetiva como criterio del sentido de la vida. Sobre todo si esa finalidad subjetiva logra organizar e integrar los actos del aparente inventor y mantiene su equilibrio psicológico proporcionándole un objetivo firme, un rumbo seguro que le permite sobreponerse a las adversidades, y aún desarrollar las virtudes más elevadas de tenacidad, probidad, &c., del trabajador. Pero este diagnóstico sólo podrá mantenerse al precio de ignorar la distinción entre *sentido de la vida*, en su acepción filosófica y moral, y el *sinsentido* o *pseudo sentido* (o, si se quiere: el sentido meramente subjetivo o psicológico) de una vida que será tanto más estúpida cuanto más tenaz y proba se mantenga en la persecución de lo imposible (cifrar el «sentido de la vida» en la *resurrección de la carne* ¿no es aún más absurdo que cifrarlo en la consecución del *perpetuum mobile*?).

La relación de intencionalidad, *intentio* (que los escolásticos analizaron, y luego Brentano y Husserl) es una relación de sentido, que en cierta medida se superpone a este concepto. Sin embargo hay que preguntar siempre: ¿toda relación de sentido es relación de intencionalidad? Originariamente no, porque la *intentio* hacía referencia a un *finis operantis* antropomórfico, de estructura proposicional. Por eso el síntoma no es intencional respecto de la enfermedad ni tampoco podría decirse que el sentido de un vector sea intencional respecto de su dirección.

(6) Por último, consideraremos el caso de la conexión entre un *bien* y un *valor*, por cuanto el *bien* puede desempeñar la función ε y el *valor* la función τ . Así, una interpretación concreta de una sonata para piano de Mozart es un «bien» (una serie de procesos físicos) que soporta un «valor»; valor que no se ve comprometido aunque el piano esté desafinado y, correspondientemente, el «sentimiento» que produce la interpretación sea sumamente desagradable (tampoco el valor económico de un billete de banco se ve mermado por el hecho de estar arrugado o desteñido, o por el sentimiento de desconfianza inicial que él suscite). Habrá que suponer que el valor es la razón de que las partes constitutivas del bien (los diferentes sonidos, los acordes, ritmo, &c., de la sonata; la textura, manchas de tinta, &c., del billete de banco) aparezcan organizadas del modo como lo están. No atribuímos al *sentimiento* subjetivo esta función constitutiva del valor (y, a su través, de la morfología del bien) que les atribuyó el subjetivismo axiológico (Müller-Freienfels sostenía que el valor de nuestra sonata, por ejemplo, procedería *íntegramente del sentimiento de quien la aprecia o estima, y no al revés*). La tesis anterior no implica presuponer una acepción absolutista de los valores (al estilo de

Max Scheler) como *esencia* independiente de los bienes y de los sentimientos. Lo que presupondremos es que los valores no son independientes de los bienes, ni estos de los sujetos, dado el carácter necesariamente «antrópico» de todo bien. Sólo que esta referencia antrópica de los bienes a los sujetos no implica la subjetividad de los valores, puesto que estos pueden consistir en la misma conexión de unos bienes con otros a través del propio sujeto (el valor de *verdad*). El teorema de Pitágoras implica triángulos rectángulos contruidos operatoriamente, que desempeñan el papel de bienes, pero no por ello la identidad sintética en la que hacemos consistir el valor de verdad del teorema será reducible al juicio que lo reconoce o al sentimiento de admiración o de certeza que le acompaña. Ahora bien, para aceptar la función constitutiva (τ) de los valores respecto de los bienes (ϵ) será preciso distinguir los *valores formales* de los *valores materiales*; pues el valor formal (es decir, el valor reconocido, estimado como tal) puede desempeñar la función τ . Sin embargo, el valor formal (reconocido, estimado) puede no coincidir con el valor material (que es el valor genuino). El valor formal, cabría decir, tiene la «forma» del valor, pero puede ser un pseudovalor: el valor ilusorio (formal) del oro de El Dorado fue el motivo que determinó la constitución de las múltiples empresas organizadas para explotarlo.

II. Aplicación de la idea de sentido ontológico a la vida humana.

1. Vida orgánica (biológica) y vida humana (biográfica o política).

Las acepciones del término *vida* pueden agruparse, para nuestro propósito, en dos grandes grupos:

(A) Vida como *vida orgánica* (vegetal, animal). La vida tal como la estudian las ciencias biológicas. (Fueron Treviranus y Lamarck quienes inventaron la palabra «Biología» precisamente para referirse a una ciencia que englobase a la Botánica y a la Zoología como ciencia de los seres vivos orgánicos).

(B) Vida como *vida espiritual*, la vida divina, como vida eterna (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, de Boecio) pero también la vida humana, como vida moral, cultural, o vida afectada por sus referencias a los valores (*vida*, tal como aparece en acepciones como *Vidas paralelas* de Plutarco o incluso *La vida es sueño* de Calderón, o simplemente en la expresión, común en nuestros días, «vivir mi *vida*»).

No es nada fácil establecer las *relaciones* entre ambos grupos de acepciones. Desde un punto de vista reduccionista, la vida espiritual (al menos la vida espiri-

tual humana, pero teniendo en cuenta que tan espiritual, tan operación del Espíritu, es la composición de una sinfonía como la construcción de una red de alcantarillado) es sólo un caso particular (una especie) de la vida biológica; por tanto, la expresión *vida biológica* se considerará redundante. Pero el reduccionismo es muy confuso. Pues una cosa es el reduccionismo pensado en perspectiva ontológica y otra pensado en perspectiva gnoseológica.

¿Qué efectos tiene el reduccionismo ontológico sobre el gnoseológico? Muy pocos, al margen del ya importante de negar que la vida pueda existir fuera de la vida biológica. Pero, aun concediendo esto, es lo cierto que los métodos de la Biología, morfológica o molecular, no pueden utilizarse para el análisis de una obra musical, incluso cuando ésta es vocal, pongamos por caso. Sin duda, se presupone que un tenor de ópera debe ser un mamífero pulmonado, que modula su respiración: la fisiología incluso puede establecer las longitudes máximas posibles de una emisión de voz; todo el flujo sonoro se compone de anhídrido carbónico, y un organismo construido sobre moléculas de silicio (y no de carbono) no podría cantar. Con todo, la estructura de la obra coral no puede analizarse a partir de la química del carbono, como tampoco el teorema de Pitágoras puede demostrarse a partir de estructura física o química de las figuras triangulares, fuera de las cuales suponemos, sin embargo, que no existen triángulos.

Cuando hablamos de *vida humana*, sin necesidad de afirmar que ella es independiente de la vida biológica (como sostiene el espiritualismo cristiano y el propio cartesianismo) hablamos de una vida que no es reducible a la vida orgánica y ello es evidente cuando se trata de la vida social que algunos llaman por ello, *superorgánica* (Kroeber). Porque aunque las estructuras sociales humanas estén formadas por organismos, ellas no son organismos (como pretendió H. Spencer), ni aunque las ciudades estén compuestas de casas, ellas no son casas (pese a la pretensión de Alberti); así como tampoco los complejos formados por poliedros regulares constituyen un poliedro regular.

Ni cabe el reduccionismo cuando nos referimos a las vidas individuales, es decir, a la *biografía* (las *vidas paralelas*, antes citadas): un significado de *vida* más cercano a lo que la filosofía existencialista de nuestro siglo llamó *existencia* y, en España, con Ortega, se llamó *vida*, por antonomasia. Las biografías no pueden, en efecto, reducirse a categorías biológicas (lo que no obsta a que un biólogo o un médico puedan reexponer una biografía dada manteniendo constantemente la presencia de las categorías biológicas). Pero cuando Gregorio Marañón, por ejemplo, ofrece una biografía de Tiberio o de Enrique IV, «desde un punto de vista biológico», no lleva a cabo, aunque lo hubiese pretendido, una reducción, pues no hace una historia clínica, sino una estimación de la incidencia que determinados factores biológicos pudieron tener en el comportamiento de sus biografiados, así como también, recíprocamente, la incidencia que su comportamiento (en la mesa, en la caza) pudo tener sobre sus organismos.

Como *definición operacional* esencial de la vida humana (es decir, como definición que no quiere ser metafísica, como lo es la de quienes definen la vida humana como «vida espiritual» o como «meditación sobre la nada») tomamos el *proceder*

proléptico de la misma. Y ello siempre que las prolepsis se entiendan, no ya como un «proyecto de futuro» (concepto a su vez metafísico) sino como una *anamnesis* que al repetirse y transformarse realiza lo que retrospectivamente llamamos «futuro». De aquí se deduce, además, que sólo en una sociedad dotada de una tradición histórica (por tanto, de un lenguaje) cobra la vida humana su figura. Porque las prolepsis proceden, sin reducirse siempre a ellas, de las *anamnesis* cuyos contenidos nos son ofrecidos, en una gran medida, por nuestros antepasados y por sus reliquias.

2. Aplicación de la idea general de sentido a la vida biológica y a la vida humana.

Es obvio, según lo dicho, que la vida, tanto en su acepción de vida biológica como en su acepción de vida humana, puede, de alguna manera, en todo o en sus partes, ser sujeto de la idea de sentido, es decir, puede desempeñar los papeles de ε . Pero también es evidente que *los sentidos que la vida pueda recibir en los diversos casos no tendrán por qué ser unívocos sino muy diversos*. Sus entrecruzamientos habrán de ser complejos, y, a veces, casi inextricables.

La vida es, en su acepción biológica, el campo en el que las *categorías teleológicas* se han mantenido con más tenacidad. Mientras que las causas finales han desaparecido casi por completo de las ciencias físicas, en cambio, se mantienen, de hecho, en las ciencias biológicas (aunque haya muy distintos modos de explicar o justificar su uso). Algunos pretenden que su alcance es meramente heurístico («las alas de las aves son para volar», significando que «las aves vuelan porque tienen alas»); pero ello ya sería suficiente para aplicar la idea de sentido ontológico.

Diríamos, por ejemplo, que las alas son el sujeto ε de un objetivo o función τ que es el desplazarse o sostenerse en el aire. Objetivo que es distinto, en el orden de los fenómenos, de la anatomía de las alas, pero que, a su vez, es la razón de ser de su morfología (un pájaro mosca, un colibrí de los ríos andinos, está adaptado para sostenerse en vuelo bajo unas flores a fin de chupar su jugo, en evolución convergente con un cierto tipo de abejorro).

La conexión $R(\varepsilon, \tau)$ no es, en principio, simétrica, y así decimos que el «sentido del huevo» es la gallina; aunque a veces se ha dicho también que el sentido de la gallina es el huevo («una gallina es un mecanismo por el cual un huevo produce otro huevo»). Por cierto, en todo caso, un sentido inmanente, como una teleología inmanente que no incluye demiurgos o conciencias planificadoras transcendentales. Aun cuando, eso sí, incluya un sujeto operatorio que ha disociado, en el orden fenoménico, el huevo (ε) y la gallina (τ), para luego establecer su conexión de identidad (si no en el orden de la cadena individual, sí al menos en la de los individuos enclasados).

La encina individual, que sale de la bellota, no será la razón de ser de la bellota que existía anteriormente, pero sí es su razón de ser en cuanto clase o especie; por eso, el sentido de la bellota es la encina; y si no se pudiera vincular la bellota a la encina, la bellota carecería de sentido, sería una morfología ininteligible.

Una bellota *absoluta* —absuelta toda relación a la encina— es un *sinsentido*; una bellota brotando de un manzano no injertado es un *contrasentido*.

También es evidente que la idea ontológica de sentido, tal como la hemos definido, tiene amplia aplicación a la vida humana, tanto individual como social. Al menos cuando la vida humana se considera en su perspectiva *diamérica*, es decir, cuando consideramos *conexiones segmentarias de la vida humana*, como puedan serlo las flexiones de un gimnasta, como sujeto o soporte (ϵ) de un sentido otorgado por la competición (τ); o la cooperación de dos jugadores de fútbol cuyos movimientos (incluso en el momento en que el *sentido* físico de su carrera está en contra de la puerta enemiga) tienen el sentido de colocar el balón en la puerta del equipo contrario. La idea de sentido, aplicada a la vida humana, en su acepción «biográfica» implica, desde luego, que los sujetos de ese sentido han de ser los actos u operaciones prolépticas en los que la biografía consiste según contenidos específicos. Esto no significa que no quepa aplicar a la vida humana la idea de *sentido* según una escala genérica (biológica). En todo caso, el concepto de *sentido de una vida* no tiene adscrito una calificación moral o ética polarizada: una vida puede estar llena de sentido aun cuando esté estructurada sobre el objetivo de destruir a otros individuos. El sentido de esta vida podría ser calificado de maligno, pero esta calificación no despojaría a esa vida de «sentido».

El sentido de los *comportamientos* (ϵ) de los hombres se nos revela con claridad cuando ellos se ajustan a la morfología de las *ceremonias* (τ). Así, el sentido de la inclinación de la cabeza (ϵ) puede ser la ceremonia del saludo a otra persona (τ). Incluso el concepto de «vida racional» se redefine, en gran medida, por medio del sentido, supuesto un marco institucional ceremonial. Así, el sentido de las correrías (ϵ) de ciertos pueblos africanos, en época de epidemia, es cazar las brujas (τ) que (*emic*) producen la enfermedad. Quien no conozca el objetivo τ (*emic*) podrá creer que ϵ carece de sentido (como pudiera carecer de sentido humano proléptico, aunque lo tenga sintomático, biológico, una agitación convulsiva debida a una infección tetánica). El sentido *emic* puede ser más o menos consciente (puede estar automatizado, como una rutina). Muchas veces, el sentido *etic* que el antropólogo o el sociólogo pueda determinar en esa rutina, ya no será específicamente humano sino biológico genérico, por ejemplo, etológico (así, se dirá que la caza de brujas, desde el punto de vista *etic*, tiene el *sentido* de descargar las tensiones psicológicas determinadas por la epidemia).

La impregnación que todos los actos, comportamientos en general, segmentos de la vida humana, tienen en la idea de *sentido* puede ser derivada precisamente de su *contextura proléptica*, puesto que los objetos de las prolepsis desempeñan el papel de objetivos τ de los comportamientos ϵ , que reciben su razón de ser, su sentido, de aquellas prolepsis. Por lo demás, los sentidos *emic* se recubren unos a otros, se transforman, se refuerzan mediante símbolos y doctrinas. Esto es lo que hace prácticamente inagotable el análisis del sentido de los «segmentos» que podamos distinguir, como *partes formales*, en la vida humana (lo que hace necesario apelar a una *hermenéutica* de la vida, si nos decidimos a utilizar esa metonimia tomada de las ciencias lingüísticas).

El sentido de los actos o comportamientos dados en la vida humana no radicaré, pues, tanto en la naturaleza de los objetos τ (que pueden ser opacos a todo sentido cuando se consideran en sí mismos, sea porque perdieron la transparencia originaria, sea porque nunca la tuvieron) cuanto en *el proceso de transferencia de motivaciones objetivas a los actos ε* , que son los que reciben el sentido.

Por ejemplo, cuando consideremos el sentido atribuible a los actos constitutivos de la conducta de ocultación de un pecador ante un Dios omnisciente, podrá incluso parecer absurdo el considerar como un objetivo a τ . Sin embargo, lo cierto es que encontramos sentido (τ) a las maniobras de Adán y de Eva (ε) cuando, según el *Génesis*, se ocultaban de Yahvé tras haber comido la manzana. Quien actúa sin que sus actos tengan ningún objetivo será calificado de irreflexivo; será estúpido, torpe, o simplemente se equivocará quien actúa contrasentido (es decir, quien ejecuta actos cuyo sentido objetivo, *finis operis*, es opuesto a sus prolepsis, al *finis operantis*). Sentido y contrasentido, por tanto, no son categorías que puedan circunscribirse únicamente al lenguaje: una sierra de arco, con los dientes hacia dentro, es un contrasentido. A veces, nos parecen sinsentidos conductas cuyos objetivos *emic* desconocemos; pero si logramos determinar el término τ que da sentido a esas conductas, ellas lo adquirirán, al menos en apariencia (como pseudo-sentido), aun cuando τ sea en sí mismo ridículo o absurdo: por ejemplo, estarán llenos de sentido *emic* los actos de un individuo, antes considerado, orientados a construir una máquina *perpetuum mobile* de primera especie. La crítica que incesantemente acompaña a todos los actos de la vida humana, no deriva de una simple malevolencia, sino de la necesidad de contrastar, o bien si los actos propios (o los de los demás) tienen sentido, respecto de objetivos prefijados, o bien si los objetivos son posibles o bien si son pseudo-sentidos. Porque si se declarasen absurdos, con evidencia, perderían sentido racional los actos encaminados a realizarlos, como es el caso del fabricante de la máquina antes citada.

Una cuestión de singular importancia se suscita aquí a propósito de las *utopías*. Las utopías, por definición, en su acepción estricta, son situaciones irrealizables, absurdas. Según esto, una vida política orientada utópicamente, será un contrasentido. Sin embargo, con frecuencia se defiende el sentido de la política utópica, incluso se dice que sólo tiene sentido verdadero una vida política cuando es utópica (Bloch, *El Principio Esperanza*). En rigor, acaso con ello quiere significarse o bien que la utopía confiere sentido en tanto que, al menos, aspectos suyos determinan resultados prácticos políticos («utopías de hoy, realidades de mañana») —con lo que tendríamos que la utopía confiere sentido cuando no es utopía— o bien se quiere decir que la utopía confiere sentido a la vida de los hombres, no en función de su realización, sino de su *influencia tranquilizadora*, que permite descargar tensiones, terrores o desesperanzas (ahora la utopía es *opio del pueblo*, o bien *autoengaño, falsa conciencia*). Por nuestra parte afirmamos que el sentido de la vida presupone, si quiere ser racional, la posibilidad no utópica de los objetivos; y que unos objetivos *emic*, declarados absurdos, obligan a retirar todo sentido a los actos y operaciones encaminados a su consecución, o a declararlos pseudo-sentidos, o a considerarlos como meros vehículos de sentidos inconfesados o inconscientes.

3. *Aplicación de la idea de sentido de la «vida humana» a la «vida de la Humanidad».*

La pregunta por el sentido de la vida adquiere otro carácter, y otras dimensiones, como *pregunta trascendental*, no ya cuando la entendemos en un contexto particular, *diamérico*, aplicado al nexo de unos segmentos de la vida en función de sus objetivos, sino cuando la entendemos en un *contexto global* o *total*. A saber, cuando la aplicamos, o bien a la vida individual (a una existencia), tomada como unidad de referencia, o bien a la vida de un grupo social (banda, ciudad, Estado) o bien incluso, en el límite, a la vida de la humanidad entera. Es entonces cuando la pregunta adquiere sus proporciones más características. Tampoco ahora la idea de un «sentido de la vida» adquiere algún alcance peculiar, unívoco, puesto que debemos considerarlo cambiante, según que la vida totalizada sea la del individuo, la del grupo social o la de la humanidad entera. Esto es debido a que la vida individual puede tener relaciones de parte a todo respecto de la vida del grupo y éste puede tener estas mismas relaciones respecto de la vida de la humanidad; pero la humanidad ya no es parte de una vida humana, y si es parte de otra vida espiritual (angélica, divina), ésta será trascendente respecto de la vida humana efectiva, real.

En cualquier caso el concepto de *sentido de la vida* no tiene por qué ser interpretado según el formato de un concepto unívoco-distributivo (respecto de cada una de las vidas humanas). Este formato es el que está presente (aunque no de un modo exclusivo) en la respuesta teológica, ordinaria en nuestra cultura, a la cuestión del «sentido de la vida» («la visión de Dios es el objetivo último capaz de comunicar un sentido a la vida de cada uno de los hombres»). Parece evidente que el concepto del sentido de la vida, así utilizado, en su formato unívoco, tiene mucho de construcción *ad hoc* para responder a la pregunta por el sentido de la vida. El concepto de «sentido de la vida», cuando la vida se sobrentiende como vida personal, finita, «biográfica» —en la perspectiva de la idea de persona expuesta en la Lectura precedente— agradece un formato lógico no unívoco, sino funcional-analógico, «personalizado»; porque «sentido de la vida» significará ahora «sentido de cada vida personal» —lo que no quiere decir que esa vida personal pueda cobrar sentido aisladamente, «distributivamente»— y este sentido puede ser muy diferente en cada caso. Y lo que es más significativo: *los sentidos de las diferentes vidas personales pueden ser incompatibles entre sí, aunque también pueden ser semejantes o simplemente diferentes.*

Pero, sin perjuicio de estas modulaciones, en todos los casos estamos ante un uso de la expresión *sentido de la vida* no estrictamente diamérico, puesto que preguntamos por el sentido de la vida como una totalidad. Cuando consideramos la vida individual como parte de una vida colectiva, más aún, como eslabón para la vida de las futuras generaciones, la pregunta por el sentido de la vida de las presentes sería diamérica respecto de las futuras, si es que la idea de sentido pudiera aplicarse aquí. En todo caso, como veremos, la pregunta trascendental no está por completo desvinculada de las preguntas por el sentido, en un contexto diamérico, precisamente porque la trascendentalidad tiene lugar a través de ellas.

Podríamos dudar acerca de si es aplicable la idea de sentido a la vida humana en contextos no diaméricos, cualquiera que éstos fueran. Desde luego no hay razones a priori para afirmar que el concepto de *sentido*, referido a la vida humana (en cuanto vida proléptica, que consiste en la ejecución de cursos de operaciones tendentes a realizar planes o proyectos definidos) pueda serle aplicada (como a un sujeto ϵ) a la vida humana biográfica global y no, más bien, a segmentos suyos, más o menos largos, cuando ellos puedan estar dotados de sentido preciso, cuando puedan ser considerados como unidades dotadas de sentido. (Tiene sentido, por ejemplo, el «segmento» de vida de un atleta –sus entrenamientos, su disciplina, su conducta política o diplomática– que se ha propuesto obtener una medalla olímpica y que la ha obtenido de hecho.) Una vida humana puede, según esto, decirse «llena de sentido» cuando en ella podemos distinguir abundantes configuraciones teleológicas conformadas (y esto es condición necesaria) por el propio sujeto. La dificultad aparece en el momento en el que se procede a transferir la función del sujeto del sentido (ϵ) a la vida global; pues esto implicaría que esta vida global ha debido ser prefigurada desde el principio como un argumento central (que no excluye «excursos», dotados incluso de sentidos particulares); y, en cualquier caso, un «proyecto global de vida», aunque permitiera hablar de sentido de la vida también unitario, no garantizaría un valor más alto, puesto que todo dependería (incluso si los propósitos se cumplen) de la naturaleza de sus contenidos, del contenido material del sentido. ¿Por qué habrá que aplicar a una vida humana la estructura de un edificio cuya configuración global está dada a su vez a partir de configuraciones particulares, sin que sea la suma de ellas? Nos inclinamos a concluir que el «sentido de la vida» puede cumplirse, en su momento global, como una concatenación o intrincación de configuraciones parciales dotadas de sentido y que, sin perjuicio de su mutua y eventual oposición (incluyendo la contradictoriedad de objetivos) puedan decirse que se han entretejido de hecho.

Cabe sostener, con sólidos fundamentos, que *la idea de sentido es diamérica*, como lo es la relación de anverso respecto del reverso, referidos a partes del mundo físico, o como es diamérica la relación de derecha a izquierda, o la relación de entropía máxima de los sistemas cerrados. Carecerían de sentido, en cambio, conceptos tales como el de «reverso del mundo», «estar a la derecha del mundo» o la «entropía del mundo» como totalidad. ¿No le ocurrirá igual a la expresión «sentido de la vida» aplicada a la vida totalizada y no a partes diaméricas suyas? Podría parecerlo, si tenemos en cuenta que los sentidos atribuidos a la vida humana, como totalidad, pueden considerarse, en general, como un desarrollo, llevado al límite, de sentidos diaméricos particulares. Sin embargo, cabe invocar un argumento que limita esta crítica, cuando se tienen en cuenta los contenidos. Pues es evidente que la vida globalizada individual tiene, no sólo respecto de la vida del grupo, sino también respecto de sus partes prolépticas, conexiones de identidad y continuidad tales que pueden tomarse como fundamentos para pensar que la idea de sentido no pierde toda su capacidad de aplicación en estas totalizaciones. Es cierto que siempre puede dudarse de la posibilidad de tomar una vida global como sujeto (ϵ) de algún sentido, y ello debido a que semejante totalización es considerada desde «su

interior» imposible. Pero, cuando una vida pueda considerarse homogénea respecto de otras vidas, la totalización puede entenderse de otros modos.

Si ahora nos atenemos, no ya a la vida como sujeto (ϵ) de sentido (sea la vida global, sean segmentos suyos), sino al término (τ) de ese sentido, podemos distinguir dos situaciones bien distintas:

- (1) Aquellas en las que τ sigue siendo, en cualquier caso, humano, es decir, aquellas situaciones de *inmanencia* (cualquiera que sea su escala) de τ respecto de ϵ , como vida humana.
- (2) Aquellas en las cuales τ figura como no siendo humano, sea porque aunque se concibe como viviente es un viviente no humano, sea porque se concibe como no viviente. En ambos casos, diremos que τ es *transcendente* a ϵ , si bien de maneras muy distintas.

Pero aun manteniéndonos en el ámbito de la inmanencia de _ respecto de la vida humana, la alternativa (o disyuntiva) de principio más importante con la que ha de enfrentarse la idea de «sentido de la vida» es ésta: ¿hay que definir necesariamente el sentido de la vida en el ámbito de la inmanencia individual (a lo sumo: en el ámbito de nuestro *presente*, en cuanto incluye al círculo de nuestros amigos o de nuestros enemigos) o bien hay que definirlo en el ámbito de una inmanencia humana mucho más amplia, que implique el *pretérito* o el *futuro*, por tanto, la desaparición de nuestra propia vida presente? ¿Cabe poner, como objetivo de mi vida (o de la vida de «mi generación») la realización de planes o programas, acaso heredados del pretérito, pero cuyos resultados sólo podrán esperarse años o incluso siglos después de nuestra muerte? ¿Qué *sentido* puede tener para mi vida una probable gloria póstuma que no puedo, por principio, experimentar? ¿Qué sentido puede tener para «mi generación» su «sacrificio revolucionario» en aras de las generaciones futuras? La respuesta de la ética epicúrea es terminante: ninguno, porque los *objetivos* que puedan *dar sentido* a mi vida habrán de definirse en el ámbito de mi propia *esfera* (que, en sí, implica sin duda a otras muchas esferas de su presente). Sin embargo, lo cierto es que muy pocas personas se comportan en su vida real de acuerdo con el *reduccionismo* epicúreo, sin que por ello pueda decirse de ellas que obran «irracionalmente»: la *muerte* no es el *fallecimiento* (como hemos dicho); por ello, las relaciones respecto de nuestros *sucosores* pueden ser tan operativas o más como las relaciones respecto de nuestros *antecesores* o como las relaciones respecto de nuestros *coetáneos*.

4. *El sentido de la vida y su relación con los valores de verdad.*

Cuestión de importancia filosófica principal es la de las relaciones entre la Idea de sentido de la vida con los valores y, muy especialmente, con los valores de la verdad, con los cuales ya nos hemos encontrado, de pasada, en párrafos anteriores. No es nada evidente que estas relaciones deban considerarse como significativas.

Ante todo consideremos las relaciones del *sentido de la vida* con los valores. Es obvio que los valores pueden dar *sentido* a actos, operaciones, conductas o formas de vida. Ahora bien, la idea del sentido de la vida, ¿puede resolverse en el conjunto de los actos, conductas, formas de vida, &c. constitutivas de una vida personal (biográfica) o incluso de la vida de un grupo, de una nación, o de la humanidad? Pues aunque los actos, conductas o formas de vida cobrasen por sí mismos sentido en función de valores, teniendo en cuenta que estos valores habrán de serlo de muy diversas categorías, y *no todos compatibles entre sí*, habrá que concluir que una vida personal o colectiva cuyas «partes» estuviesen llenas de sentido (según el criterio de los valores) no tendría «garantizado» su sentido total o global: los «vectores» de cada parte (partes de una biografía, partes de una nación o partes de la humanidad) podrían, por así decirlo, neutralizarse y arrojar un valor nulo de «sentido global de la vida».

Además, habría que distinguir, según hemos dicho antes, entre *valores formales* y *valores materiales*. Es obvio que los valores formales pueden dar sentido a una vida individual o colectiva. Por ejemplo, la vida de un grupo terrorista, que encuentra justificados y dignificados sus crímenes en función del valor supremo atribuido a su proyecto, es sin duda una vida con sentido («integrada», heroica, &c.), pero con un sentido dado sólo en función de un valor formal, porque es evidente que este «valor supremo», justificante y dignificante, puede tener un contenido ridículo, es decir, carecer de valor material; y no porque sea utópico el objetivo en cuestión, sino porque en el momento en que la sociedad proyectada por ese grupo estuviese constituida carecería de valor material para justificar retrospectivamente los crímenes que habían conducido hasta ella misma: la desproporción entre los métodos (que implican un continuo desprecio a otros principios éticos, estéticos, morales, &c.) y sus resultados (insignificantes, por hipótesis, en el terreno moral, fuera del grupo que los acepta) obliga a concluir que sólo un fanático idealista, un criminal falto de todo juicio axiológico, puede mantener unidos en un proyecto común a tales acciones y operaciones. Tampoco se deduce de aquí que sólo una conducta «pacífica» o «no violenta» pueda conducir a una vida con sentido axiológico: la paz no es un fin por sí mismo, como tampoco lo es la felicidad. La paz es sólo un «subproducto», como la felicidad, que resultará o no, pero que en todo caso sólo puede considerarse como el reverso del anverso en el que nos movemos. «Prefiero la injusticia al desorden [a la violencia]», decía Goethe; pero no tendrán por qué decirlo quienes estén sometidos a la injusticia más insoportable. Y acaso para romper ese orden injusto es necesaria una violencia que puede poner en peligro las propias *vidas* individuales; lo que demostraría que los *valores vitales* no son siempre los valores dominantes. El sentido de la vida no puede reducirse, en efecto, a la reproducción mecánica de esa vida individual o colectiva, ni siquiera al *progreso* de una u otra, en forma del simple aumento de la «cantidad humana». La violencia, o los violentos, no pueden ser condenados por su pura forma, sino por los contenidos, es decir, por los valores materiales negativos que puedan comportar; la violencia debe ser aceptada, por tanto, como componente dialéctico del sentido de una vida

(o de actos suyos) cuando ella es condición para ajustarse a la norma de un valor material superior.

Pero entre las diferentes categorías axiológicas (de valores) que pueden conferir sentido a la vida o a sus actos, queremos destacar en el análisis de la idea del «sentido de la vida», los valores de verdad. El sentido de la vida, en su concepto más global, parece que podría mantenerse al margen de la verdad. Parece incluso que, a veces, la verdad se nos presenta como incompatible con el sentido de una vida determinada. Este es seguramente el contenido más *positivo* del llamado «voluntarismo» ético o moral (que suele caracterizarse como un «irracionalismo», opuesto al «racionalismo» o «intelectualismo»). Pero el debate entre voluntarismo (o irracionalismo) e intelectualismo (racionalismo), a propósito del «sentido de la vida» («la vida es irracional, carece de sentido...»), se mantiene en un terreno muy pantanoso, psicológico o metafísico («razón» y «voluntad» son conceptos conjugados). Por ello sólo cuando tomamos algún parámetro de estas ideas (racionalismo, voluntarismo) la contraposición puede ser tratada de un modo positivo: la verdad es el parámetro más pertinente; y la verdad ya tiene que ver con el sentido de la vida.

La vida del individuo que hemos descrito anteriormente, el que ha consagrado y organizado todas sus actividades al objetivo de la construcción del *perpetuum mobile*, más aún, el que al final de una larga existencia de trabajo, junto con sus colaboradores, no sólo cree haberlo conseguido, sino que ha convencido a la ciudad que le rinde los mayores honores, parecería una vida plena de sentido, al menos si esta se mide en un plano psicológico o sociológico. En cambio, la revelación de la verdad de un cáncer incurable recibida en la «flor de su existencia» por un hombre de empresa, de quien están dependiendo múltiples familias y proyectos futuros, trunca de modo fulminante su sentido y quita todo sentido a su vida aun antes de morir. ¿No hay que concluir, por tanto, que el «sentido de la vida» ha de entenderse como algo que respira en una esfera que es independiente, o debe serlo, de la esfera de la verdad? Y aún se diría más: ¿No es más prudente reconocer que el sentido de la vida necesita, para nutrirse y robustecerse, más de la mentira piadosa o de la mentira política, del engaño, que no de la verdad? «Si Dios no existiera todo estaría permitido» dice un personaje de Dostoievski. Pero si «todo está permitido», si, por tanto, hay que concebir la vida como un caos moral, difícilmente habría de alcanzar la vida un sentido definido. (En nuestras *Cuestiones Cuodlibetales...*, Cuestión 4ª, Mondadori, Madrid 1989, hemos tratado más ampliamente este asunto.) La vida sólo podrá encontrar sentido si logramos orientarla según una dirección que únicamente puede determinarse en un proceso de selección y renuncia de alternativas múltiples. Sería vano todo intento de diferenciar el *sentido* del *pseudo-sentido* manteniéndose en el terreno estrictamente psicológico-subjetivo, en el terreno del sentido o pseudosentido que tiene que ver con la «capacidad integradora» de la vida individual o colectiva. Y se dirá más, aún: que sólo un ideal engañoso, pero potente, con el que sería preciso que el sujeto se identificase, podría inducir una orientación en el seno de un caos que, por sí

mismo, nos parece amorfo. Es lo que la llamada «concepción pragmática de la verdad» ha defendido de modo sistemático. «La única verdad es aquella mentira que es útil para la vida»; y si, por ejemplo, gracias a las promesas vanas e indemostrables de las religiones salvacionistas millones de hombres pueden fijarse un objetivo capaz de organizar sus acciones, jerarquizarlas y «dar sentido» a sus vidas, habrá que concluir que el engaño y no la verdad desolada y terrible de la muerte real, es lo que confiere un sentido a una vida superior y aún la hace posible individual y socialmente. Don Quijote –cabría decir– vive una vida esforzada y «llena de sentido» mientras respira el aire de los molinos de viento como si procediese de los pechos de unos gigantes imaginarios, o también, «vive lleno de sentido» cuando cabalga en el caballo Clavileño; cuando despierta de sus sueños y se encuentra frente a frente con la verdad, su vida pierde todo sentido y sólo le queda disponerse a morir.

Si la opción entre la mentira (el engaño o el autoengaño) y la verdad, como fundamentos respectivamente del sentido y sinsentido de la vida, tuviese ese carácter disyuntivo que muchos tienden a atribuirle, podría parecer más prudente escoger la mentira (la «falsa conciencia»), incluso desde un punto de vista moral o político (la «mentira política» de Platón); siempre sería mejor vivir engañado por un sentido aparente que morir en presencia de una verdad que nos muestra la ausencia de todo sentido real. O, al menos, cabría oponer el pragmatismo de quienes viven esperanzados al abrigo de mitos confortables, al heroísmo de quien opta por una desesperación supuestamente ligada al reconocimiento de la verdad. Por otra parte, no cabe olvidar que la Psicología no es la Moral (ni la Ética) y que las normas éticas o morales no pueden ser reducidas a la condición de simples técnicas psicológicas orientadas a la «integración formal personal» por medio de vacuas tareas de relajación, de ficticia actividad en dinámica de grupos, &c., pero desprovistas de todo alcance o *sentido* material. Lo que diferencia a la moral (o a la ética) de la psicología es precisamente la referencia de aquéllas a la «verdad». Acaso sólo fuera legítimo llamar «vida moral» o «vida ética» a la vida de quien ha decidido aceptar la verdad desnuda; sólo que esta vida implicaría, al parecer, una moral o una ética heroica que sólo unos hombres escogidos, viviendo en su «gélida soledad», podrían soportar.

Ahora bien, no es en modo alguno evidente que la oposición entre mentira y verdad, en el contexto de la cuestión del sentido de la vida, sea una oposición disyuntiva. Los «sentidos verdaderos» no lo son casi nunca según criterios terminantes o independientes de la propia vida; los «sentidos mentirosos» tampoco siempre lo son del todo. No podría decirse que Don Quijote, en su vida de caballero andante, esté sumido en un mundo inexistente, totalmente falso y engañoso. Don Quijote se engaña, sin duda, sobre todo en la *Primera parte*, en los momentos en los cuales interpreta el significado de acontecimientos concretos; es engañado (en la *Segunda parte*) por otras personas miserables. Sin embargo su vida es algo más que una concatenación de «engaños». Muchos de estos engaños son visiones simbólicas o abstractas de la realidad, como cuando ve a los galeotes como hombres que marchan encadenados «contra su voluntad».

¿Como podría justificarse filosóficamente el significado moral del sentido de unas vidas que suponemos conformadas en torno a un engaño, a una reconocida «falsa conciencia»? Seguramente, podríamos dudar de que efectivamente esas vidas se muevan conformadas por esos falsos sentidos; podríamos siempre pensar que esa conformación es puramente retórica. Suele reconocerse la eficacia de la mentira consentida tanto en el terreno social-empírico, como en el terreno psicológico-individual; y suele justificarse la «mentira política», o la «mentira psicológica», en la medida en que ellas tengan algún papel que las ordene hacia la «conquista de la felicidad» (felicidad, según su significado social o político —la «felicidad del pueblo» o de la Nación— no dice algo muy diferente de «tranquilidad», «paz» o, sobre todo, «equilibrio» de ese pueblo o Nación, aun cuando ese «feliz equilibrio» no sea otra cosa sino la resultante de desigualdades injustas que se compensan o que incluso son aceptadas o «consensuadas» por la mayoría; y, «felicidad», según su significado psicológico, no es algo que pueda ir más allá de un cierto estado de «conciencia subjetiva» que puede ser producido mediante drogas euforizantes). No cabe confundir la eficacia tranquilizadora de la mentira política o psicológica con una justificación ética o moral. Quien se ha propuesto «dar sentido» a su vida en función de este lema: «Quiero vivir mi vida y ser feliz», podrá aproximarse, más o menos, a la consecución de su propósito; pero esa aproximación *no justifica* moral o éticamente su vida, ni le confiere *sentido*, antes bien, esa aproximación puede constituir la razón suficiente para interpretar esa vida psicológica o sociológicamente feliz como una vida ética o moralmente repugnante. No se puede hablar, con sentido ético, de «vivir mi vida», excluyendo de esa vida a los demás. «Si la felicidad consistiera en el placer (subjetivo) los más felices serían los bueyes cuando comen guisantes», dejó dicho Heráclito.

III. *La idea de religación y sus cuatro géneros.*

1. *La religación como una especificación de la idea genérica de sentido de la vida humana.*

Los actos del viviente, y en particular del viviente humano, son, como hemos visto, actos que pueden tener sentido en planos diferentes y entrecruzados; y no sólo que pueden tener sentido, sino que lo tienen de hecho, cuando funcionan como un sujeto ϵ con respecto de algún objetivo τ suficientemente definido en sus funciones de reconfiguración de ϵ .

Ahora bien, cuando hablamos del *sentido de la vida* nos referimos, como hemos visto, no ya sólo al sentido de los actos o conductas particulares dados en la vida, sino también al sentido global. Este sentido global de la vida ha de tener en todo caso conexión con los sentidos de los actos particulares, bien sea porque se concibe como una integración asimilativa de todos ellos en una unidad superior

Quienes organizan su vida individual y la de su grupo en función de la esperanza en un mundo futuro (que se situará, no ya tanto en el Cielo, sino en la Tierra) de paz, amistad, abundancia y armonía cósmica total —armonía entre el lobo y el cordero, entre el león y la cebra, entre los hombres y los animales y entre los hombres entre sí— pueden lograr alcanzar, sin duda, la impresión de que su



vida y la de la comunidad que comparte sus ideales está pletórica de sentido. Otra cosa es si una tal impresión es de naturaleza meramente subjetiva, sin perjuicio de que ella esté «socializada», es decir, compartida por su grupo; porque si es ilusoria, también será ilusorio el «sentido de la vida» que se alimenta de ella.



resultante de aquéllas, bien sea porque se concibe como una integración crítica en virtud de la cual algunos de los sentidos particulares habrán de ser considerados como desviaciones del sentido global, como aberraciones que es preciso condenar para que la vida, en su figura más global, pueda recuperar su sentido.

Tanto en unos casos como en los otros, la idea del sentido de la vida suele ir referida a la totalidad de sus partes, y ello según los diferentes órdenes de unidades vivientes que se toman como referencia y que son los tres que hemos citado (*vida individual, vida del grupo, vida de la humanidad*). En cada una de estas «esferas» de la vida, que a su vez se entrecruzan entre sí, el sentido límite de la vida aparece en el momento de la *totalización* y esta totalización equivale puntualmente (puesto que no cabe concebir un todo sin partes) a un *entretrejimiento* de unos *sentidos* particulares con otros *sentidos* particulares. Sólo en función de un tal entretrejimiento parece que podría hablarse de un sentido global (para cada tipo de unidad de vida), el que anuda a los demás sentidos, coordinando o desgarrando los sentidos particulares.

El sentido global de la vida, así analizado, se cruza con la idea de *religación*, hasta confundirse con ella. Difícilmente podría ser entendida la idea de *religación* al margen de su conexión con la idea de *sentido*; en cierto modo podría considerarse como una determinación de esta idea.

En efecto, *religación* envuelve la idea de un nexo o relación (transcendental) de alguna entidad dada (acción, proceso, incluso sustancia) con otras entidades, que distinguiéndose de la primera resultan, sin embargo, ser constitutivas de ella, y no meramente determinativas (en la línea de la relación accidente predicamental). Podría decirse, usando el concepto de religación en su dimensión más genérica, que las partes de la extensión física están religadas a las otras partes, que la acción está religada a la reacción (la tercera ley de Newton) o bien, sobre todo, que cada individuo humano está religado a los demás individuos puesto que un hombre «ab-soluto», solitario, no puede existir como tal: «No hay yo sin tú.» Sin embargo, la idea de religación, cuando se utiliza en su acepción más estricta, se aplica sólo a términos que tengan que ver específicamente con la vida humana, como es el caso del yo y del tú; no se aplica a la situación de la acción y la reacción del tercer principio de Newton. Sólo aplicada en el campo humano la idea de religación intersecta, hasta confundirse con ella, con la idea de un *sentido de la vida*. Lo que en él aparecerá «religado» será el acto (ϵ) con su objetivo (τ); o bien los diferentes sentidos (su multiplicidad, desempeñando el papel de ϵ) con el sentido global, dado en un τ proporcionado. Lo esencial, para que se mantenga el concepto de religación, es que el sujeto de la misma (ϵ , pero no necesariamente τ) sea de naturaleza viviente, o dicho de otro modo, que *el sujeto religado sea la vida humana*. Y recíprocamente, en general, podría afirmarse que la vida humana, si tiene sentido, es porque es una *realidad religada*.

2. *La idea de religación no se reduce a la idea de religión.*

Algunos (en España, X. Zubiri) han intentado, movidos por intereses ideológicos confesionales, utilizar la idea de religación para definir filosóficamente a la *reli-*

gión en cuanto *dimensión transcendental* del ser humano, aprovechando la etimología tradicional que enseñaron Lactancio y otros, según la cual *religio* significará *religatio*. De este modo, la tesis que anteriormente hemos formulado sobre el sentido de la vida («la vida humana, si tiene sentido, es porque es una realidad religada») se podría reexponer de este modo: «si la vida humana tiene sentido es por la religión», o bien: «la religión es la que confiere a la vida humana su *sentido*, su *religación*» (sobrentendiendo, desde luego, que «religión» significa «religación del hombre con Dios»):

«Por su religación [dice Zubiri] el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad.»

Pero semejantes conclusiones son puramente *ideológicas*, sin fundamento objetivo:

(A) Aunque pueda afirmarse que la religión es una forma de religación, de ahí no se infiere que la religación sea siempre religiosa.

(B) Aunque pueda defenderse la tesis de que la religión es una religación, sin embargo, es gratuito entender la religación religiosa como religación entre el hombre y Dios (el Dios «terciario»). Más aún, esta religación, como probaremos más tarde, es absurda en cuanto fundamento de una religación positiva, y ello sin perjuicio de la etimología que suele convencionalmente atribuirse al término religión; que, por lo demás (si nos atenemos a la definición de Festo) ni siquiera significaría, en su origen, una religación estricta entre entidades vivientes o personales, sino una religación o atadura entre cosas impersonales, como pudieron serlo las piezas del *Pons supplicius* que los Pontífices tenían obligación de mantener en buenas condiciones junto al Tíber. El término *religatio* aludiría a ciertos nudos de paja —*strâmen, inis*— y de ahí la definición de Festo: *religiones stramenta erant*. (Véase *El animal divino*, 2ª edición, pág. 350.)

3. Teoría de los cuatro géneros de religación.

La idea de religación cuando se toma en su acepción estricta, es decir, referida siempre a la vida humana como sujeto ε del sentido, se desarrollará propiamente en función de la naturaleza del término τ de la religación, según que este término se considere: (A) como siendo él mismo un contenido de la vida humana (*sentido inmanente*) o bien (B) un contenido que figura como existiendo más allá de la vida humana (*sentido transcendente*). Por el otro lado, distinguiremos aquellas situaciones en las cuales el término τ se considere como un contenido *impersonal*, de aquellos otras en las que se le considere como un contenido *personal*.

Ahora bien, los dos criterios recién expuestos se cruzan. Y ocurre que los contenidos τ inmanentes (A) cuando son impersonales, se sitúan próximos al eje

radial del espacio antropológico; cuando son personales, formarán parte del eje *circular*. Por su parte, los contenidos τ trascendentes (B) cuando son impersonales también se situarán en el eje *radial* del espacio antropológico; *pero cuando son personales habrá que referirlos al eje angular*. Tenemos así las siguientes cuatro determinaciones o géneros de la idea de *religación de la vida humana*:

a) *Primer género de religación*, que comprende la religación de la vida humana a los *contenidos culturales*, que, por haber sido configurados por la actividad de los hombres puedan, al menos por su génesis, ser considerados como inmanentes en la propia vida humana. El «sentido de la vida» se definirá ahora por la religación del hombre a la cultura, a sus obras. La *cultura*, a fin de cuentas, puede considerarse como una secularización de la idea de la Gracia de Dios. (Esta idea esta desarrollada más ampliamente en *El mito de la cultura*.) La vida humana, se dirá, alcanza su sentido en función de sus *obras*, y no en función de su mero fluir. De algún modo, cabría decir, jugando con el texto evangélico, que para la religación del primer género «la vida humana se hace para el sábado y no el sábado para la vida humana».

En fórmula de Simmel, la vida tiene sentido porque es «más que vida», porque el sentido de la vida humana es la creación cultural: *navigare necesse est, vivere non est necesse*, es la divisa que podría servir de emblema a esta primera acepción o género de religación. El vivir, según esto, será la raíz o sujeto (ϵ) de todo ulterior sentido, pero no será su justificación. Incluso la fórmula *primum vivere deinde philosophare* (tomando *philosophare* como sinécdoque de la «cultura humana») sólo será verdad a medias, cuando *primum* se entiende como condición o como sujeto, no como término, que otorga sentido (τ) que religa como *summum*. La idea de «sentido de la vida» adquiere ahora una coloración de índole preferentemente *estética*.

b) El *segundo género de religación* ata la vida humana a otros términos inmanentes pero personales. Aquí tiene lugar la definición *circular* de la vida de cada hombre (o grupo humano) en función de los demás hombres (en el límite, de uno mismo). La idea de «sentido de la vida» cobra ahora preferentemente una coloración de índole *ética o moral*.

c) Según su *tercer género*, la *religación* vincula la vida humana a términos trascendentes, no humanos pero impersonales. Esto nos deparará la posibilidad de entender el sentido de la vida en función del *ser* o del *cosmos*. La definición de Heidegger del hombre como «pastor del ser» acaso pueda entendida en este contexto. La idea de «sentido de la vida» tomaría, en este contexto, un matiz *cósmico o existencial*.

d) Según el *cuarto género*, la *religación* de la vida humana define el vínculo de esta vida en términos de naturaleza subjetual (incluso personal), pero no humanos. Es aquí donde el sentido de la vida se redefine en un horizonte ya estrictamente religioso, si la religión (es decir, las *religiones positivas*, y no las ideas de religión que los teólogos suelen forjarse) es una dimensión transcendental del hombre, en virtud

de la cual éste aparece religado precisamente a otras entidades no humanas, pero subjetuales, que denominamos *númenes*. Númenes con los que puede hablar (en la plegaria, en la imprecación) y a quienes se puede escuchar (en la revelación). Una religión en la que no haya oración, ni revelación, no es una religión positiva; es sólo una ficción de religión, como la «religión natural» de los deístas. La «religión natural», en efecto, tiene tanto de religión como tiene tanto de «derecho positivo» el derecho natural, o como tiene tanto de «lenguaje realmente existente» el «lenguaje universal» dotado de una gramática lógica casi perfecta, pero que no es hablado por nadie.

Aun cuando, según las tesis que acabamos de proponer, la idea filosófica de religión, en tanto tiene que ir referida a las religiones positivas, tal como las detalla la Etnología, se recorta únicamente en el horizonte de la religación del cuarto género, sin embargo, es importante advertir que el concepto de religión pretende también ser entendido a veces, por teólogos o por otros «hierólogos», desde el punto de vista de los otros géneros de religación que hemos expuesto. De este modo, si tomamos como referencia no ya a las religiones positivas estrictas, sino a los conceptos o teorías de la religión que algunos se forjan, podemos constatar *cuatro tipos puros* (puesto que son posibles posiciones intermedias) *de teorías de la religión*:

- a) Ante todo, las teorías de la religión que tienden a poner como núcleo suyo la religación del hombre con la *Cultura*, y muy especialmente con el arte. En consecuencia, a los artistas se les atribuirá un papel análogo al que corresponde a los sacerdotes. El arte sería la verdadera religión. Camilo Maclair, por ejemplo, habló de la «religión de la música». Él cita las palabras de un músico que hundido en la más dura miseria, conservaba sin embargo fuerza para decir: «creo en Dios, en Mozart y en Beethoven.»
- b) En segundo lugar, la religión intentará ser entendida como religación de los hombres con *los demás hombres*. Dios es amor: pero el hombre es el único ser capaz de amar. Fueron los hombres quienes hicieron a Dios a su imagen y semejanza, dice Feuerbach.
- c) En tercer lugar, la religión intentará entenderse en la perspectiva de la religación de los hombres con el *mundo cósmico*, ya sea entendido éste de un modo indeterminado (visión de la Naturaleza como principio divino, el *panteísmo*), ya sea en términos tan definidos como puedan serlo los astros, eminentemente el sol y la luna o la cúpula celeste. (La *Escuela mitológica de la naturaleza* de F. Creuzer, o bien O. Müller, defendieron la tesis de que las grandes religiones positivas deben interpretarse en términos del culto a los astros; Pettazzoni defendió la tesis de que Zeus significó originariamente la «cúpula celeste».)
- d) En cuarto lugar, la religión cobrará el *estricto sentido religioso positivo* del cual hemos hablado. Desde su perspectiva, las otras concepciones de la religión habrían de considerarse erróneas.

En efecto, la religión, entendida desde el punto de vista del primer género de religación, sería más bien *fetichismo*, fijación de la atención, por modo de temor, tabú, respeto, admiración o entusiasmo ante una «obra cultural»: un poste totémico, una espada, una figa de azabache o el becerro de oro de los israelitas. Si el fetichismo es una institución que puede alcanzar amplias zonas de intersección con la religión estricta se debe a que el fetiche es tratado como un numen.

En cuanto a la religión, entendida desde el punto de vista del segundo género de religación, habrá que decir que ella es más bien una *moral*, una *ética* o una *política*. De hecho, la concepción humanista de la religión, reducida a una moral o a una política, acompañada de símbolos teológicos, para hacerla inteligible y eficaz para el pueblo, fue defendida, no sólo por los filósofos de la antigüedad (Cristias, Platón), sino también por pensadores o políticos modernos como Espinosa, Kant, Hegel o el propio Napoleón: «un cura, me ahorra cien gendarmes.»

Por último, y refiriéndonos al entendimiento de la religión desde la perspectiva del tercer género de religación, habrá que decir que el *panteísmo*, en sentido estricto, no corresponde a ninguna religión positiva. El sentimiento de *respeto ante lo sublime*, que se experimenta ante la Naturaleza grandiosa, pero no personal es, a lo sumo, un desarrollo estético de sentimientos previos; por lo que se refiere a la adoración de los astros, o de otras formas naturales finitas, diremos que tal adoración se explica mejor a partir de la religación *angular* (por ejemplo, la Luna será el ojo de Isis; el arco iris será un culebrón que cruza los cielos) que recíprocamente.

No deja de tener algún fundamento el comparar los tres modos de entender la «religación religiosa» que venimos considerando (y, por tanto, los diversos géneros de modulaciones de la idea de «sentido de la vida» que les corresponde) con los tres tipos de vida (por tanto, de «sentido de la vida») que la antigüedad nos ofreció en una brillante clasificación, que Heráclides Póntico atribuyó a Pitágoras, a saber: el *bíos ápolautikós*, el *bíos politikós* y el *bíos teoretikós*. Porque el *bíos ápolautikós*, que está orientado por la *hedoné*, se refiere a una vida cuyo sentido se alcanza eminentemente en el goce de los placeres de la *civilización* (por ejemplo: el vino, el arte) es decir, en la identificación de los hombres con los valores que han aparecido a través de los bienes que ellos han fabricado para su disfrute; el *bíos politikós* (presidido por la *areté*), se incluye, de modo obvio, en el segundo género de la religación, la religación *circular*. Y en cuanto al *bíos teoretikós* (la «vida teórica», la única forma de vida que, según Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, puede conferir *sentido pleno* a la vida: «la felicidad es sólo una forma de contemplación») es innegable que culmina en la contemplación de las leyes cósmicas objetivas, impersonales, en el ideal del conocimiento de lo real como forma más alta de la vida humana. Aquella «forma de vida» en la cual la vida alcanzaría su *sentido* más pleno, la vida del conocimiento, en la cual el hombre llega a poseer su verdadera autarquía. Al menos, si nos atenemos a la descripción que E. Spranger nos ha ofrecido de lo que él llama *homo theoreticus*, y que está inspirada en gran parte en el «espléndido intermedio (digresión) sobre el sabio» del *Teeteto* platónico:

«...la ley general objetiva es su único fin. Por eso, es necesariamente intelectualista, para decirlo con el viejo término psicológico. Pues el *homo theoreticus*, en su modalidad mental completamente pura, sólo conoce un padecer: el padecer sobre el problema, sobre la cuestión que pide aclaración con apremio, que reclama coordinación y reducción a teoría... tiene el sentido de pureza en el proceso de conocer y es de una veracidad tal que no atiende ninguna otra cosa. Para él, se convierte el mundo en un armazón de esencias universales y en un sistema de universales relaciones de dependencia. Más así supera la vinculación al momento. Vive en un mundo más intemporal... su yo participa de la eternidad que irradia de la validez eterna de sus verdades.» (E. Spranger, *Formas de vida*, II parte, 1).

IV. La religación según sus géneros inmanentes y el sentido antropocéntrico de la vida.

1. La religación de primer género (religación cultural).

Ante todo, se nos impone considerar a la *religación con* los objetos impersonales, pero producidos por el hombre, es decir, los *objetos culturales*. Puede afirmarse, como tesis filosófica seria, que el hombre no sería hombre desligado de su mundo cultural, de sus obras culturales, de los valores. El sentido de la vida humana, en cuanto tal, no podría entenderse al margen de la religación con los objetos culturales. Por tanto, puede afirmarse, que el hombre está «religado» a los valores de los objetos culturales, y que, en gran medida, el conflicto entre los hombres es también un conflicto entre culturas o entre valores culturales (hay que tener presente que tan *cultural* es un concierto sinfónico, como un combate de gladiadores).

La «reducción naturalista» de los conflictos humanos (la explicación de los conflictos humanos en términos de una dialéctica entre instintos naturales, tales como la voluntad de dominación, el instinto sexual o el de alimentación) sería una simple abstracción. Los «instintos naturales» (suponiendo que existan) sólo podrían actuar causalmente en el hombre a través de las normas culturales: no sólo buscamos comer, sino comer pan tierno (y el pan es un producto cultural; «el hombre es el animal que come pan», según la definición de Hesiodo) y dispuesto en manteles limpios: «no sólo de pan vive el hombre.»

Dicho de otro modo: aun suponiendo que los motores de los conflictos sociales fuesen esos «instintos naturales» de alimentación o de voluntad de poder, habría que concluir que los objetos disputados en esos conflictos son precisamente el pan o los manteles; también, por tanto, los instrumentos para fabricarlos. Los *conflictos entre los hombres giran en torno a bienes culturales*. Los hombres están religados a sus obras culturales; éstas, lejos de ser meramente «expresiones» suyas o instrumentos a su servicio, son conformadoras de los propios hombres. «No fue el hombre quien inventó el fuego [dice Engels con toda razón porque,

antes de la invención del fuego, los homínidos no podrían considerarse aún hombres] sino el fuego al hombre.»

Es cierto que una tradición filosófica de origen cínico, que llega, a través del ascetismo cristiano, hasta Rousseau y a nuestros días, tiende a negar el carácter transcendental de la relación del hombre y los valores culturales, considerando a éstos más bien como corruptores de la pureza natural y predicando, en términos morales, una *acción contracultural* que permitiese la vuelta al *estado de naturaleza*. Sin embargo, *la tesis cínica es vacía y utópica*; Diógenes, aun después de arrojar el vaso, seguirá hablando, construyendo frases (que también son un «objeto cultural»). Cuando los místicos hablan del *desprecio del mundo* (de la cultura) en nombre de la vida eterna, con respecto a la cual los más altos logros de la técnica, del arte o de la ciencia resultarán ser ridículas menudencias, olvidan que toman como contexto de comparación un concepto metafísico (la vida eterna), lo que equivale a decir que *no están comparando nada* y que su juicio, en medio de su aparente profundidad, es vacío.

De lo que se trata, por tanto, no es de demostrar que la cultura es conveniente, o favorable, o nociva para el hombre, sino de determinar (supuesto que la cultura está transcendentalmente vinculada al hombre) *qué formas o valores culturales deben o pueden prevalecer sobre los otros*. La religación del hombre a la cultura no puede concebirse como una relación tranquila, pacífica (que tan sólo requiere, a lo sumo, esfuerzo y disciplina), sino como una *relación dialéctica, conflictiva, turbulenta*. Se comprende, pues, que pueda intentar redefinirse el sentido de la vida precisamente en función de esta religación con las obras culturales. Se dirá que el sentido de la vida reside en la cultura —en la creación cultural, o en la participación en los valores de la cultura— y que el problema del sentido de la vida para cada cual reside en encontrar qué formas o valores culturales, entre los otros, serán aquellos con los cuales él puede identificarse.

Desde luego, puede afirmarse que el uso que hoy día se hace de la Idea de «cultura», y no ya por parte de los antropólogos (cuando se atienen a la definición neutral de Tylor) sino en el sentido axiológico (el sentido de la cultura como un valor supremo, por el cual hay que luchar frente a otras alternativas, el *Kulturkampf* de Bismarck) presupone prácticamente el entendimiento de la «cultura» como el objetivo (τ) que confiere sentido superior a la vida humana. Por ello, el propio Estado debería vigilar la producción cultural y hasta llegará a ser justificado como un «Estado de cultura» (más que como un «Estado de derecho» o un «Estado de bienestar»). Sin duda, cabe suscitar profundas dudas en torno a semejante concepción de la cultura como objetivo supremo de la vida humana y ello, sobre todo, cuando se utiliza la idea de cultura sin tener en cuenta su estructura dialéctica. Pues la cultura no es una, sino múltiple y sus formas están contrapuestas entre sí. El artículo 44 de la Constitución española de 1978 dice así: «Los poderes públicos promoverán y tutelarán el acceso a la cultura, a la que todos tienen derecho.» Pero habría que preguntar: ¿de qué cultura se está hablando? ¿de la cultura maya, de la armenia o de la vascongada? En realidad, el uso axiológico de la Idea de Cultura, como valor supremo que da sentido a la vida humana superior, que la salva y justifica «después del tiempo del trabajo entregado a la Naturaleza», acaso sólo tenga una explicación histórica:

Pues esta idea de *Cultura*, así entendida, no sería otra cosa sino la *secularización de la idea teológica* de la Gracia, *del Reino de la Gracia* que era otorgado como un don o valor supremo a los hombres por el Espíritu Santo, sobreañadiéndose a la Naturaleza (*Gratia natura non tollit, sed perficit*). La idea de cultura, así utilizada, es una idea teológica. Y si «estar en Gracia de Dios» era el objetivo más elevado que confería sentido a la vida humana en la edad del cristianismo, el objetivo más alto de nuestra época, aquello que da sentido a la vida de muchos hombres, será participar de la cultura del Espíritu o crearla. De hecho, es lo cierto que los contenidos más característicos de esta cultura espiritual (particularmente la poesía, la música, la escultura), serán considerados, sobre todo a partir del romanticismo, como los únicos objetivos que confieren sentido a la vida; desde la perspectiva romántica, es en el Arte y no en la Naturaleza en donde lo Infinito toma la forma finita y se manifiesta. Hölderlin es el poeta que con más claridad ha formulado este modo de entender el sentido de la vida: «lo más bello —decía— es también lo más santo»; por ello puede decir en su *Hyperion*: «quiero conservarme puro como conviene a un artista.»

2. La religación de segundo género (religación personal).

Es en el ámbito del *eje circular*, en el ámbito de los «valores personales», en donde la religación inmanente alcanza sus virtualidades más amplias, como fuente de inspiración de variadísimas formulaciones de la idea de un «sentido de la vida». Pues la religación cultural, al menos en cuanto al arte se refiere, prende sólo entre grupos muy reducidos. (Para el gran público el arte es, a lo sumo, un instrumento de relajación, de entretenimiento, incluso de encubrimiento del «sentido de la vida», un modo de llenar el ocio, *cultura kitsch*, más que un modo de «dar sentido» a la vida.)

La religación «circular» entre las personas alcanza un significado específico —que podríamos caracterizar como «religación grupal» (que no habría que confundir con la «religación política», que conviene, por ejemplo, a los miembros de un partido político o de un sindicato constituido por centenares de miles de afiliados)— cuando se establece precisamente entre conjuntos de individuos relativamente poco numerosos, que compartiendo un escenario funcional común se conocen mutuamente por sus nombres propios (familias, grupos de amigos, clubs, bandas, generaciones —en realidad: «bandas generacionales»—, comunidades, en la acepción de Tönnies). La importancia de la «religación grupal» estriba en que es en su ámbito en donde la mayor parte de los individuos de las sociedades actuales encuentran el «sentido de su vida». El «sentido de la vida» de los individuos que constituyen esos grupos es el «reconocimiento» por los otros miembros de su grupo de con-vivencia; una convivencia que implica, desde luego, simpatías y odios; una convivencia en cierto modo privada, por cuanto a ella no tienen acceso individuos que forman parte de otros grupos, sobre todo, si estos grupos son del mismo tipo (por ejemplo, clubs privados, «comunidades religiosas», &c.).

Esto no significa que un mismo individuo no pueda formar parte de grupos de convivencia privada de tipos diferentes. Los grupos del mismo tipo (por ejemplo, familias de una misma clase social que conviven en una misma ciudad) suelen constituir un grupo de convivencia, una «sociedad de familias», basado tanto en la amistad como en la emulación o en la competencia. El «sentido de la vida» de una persona perteneciente a uno de estos grupos consistirá en el ejercicio de su condición de miembro de la convivencia (el sentido de la vida de una «madre» puede ser lograr que sus hijos lleguen a ser, mediante una educación adecuada, miembros de su grupo de convivencia).

La inmanencia más estricta, compatible con la posibilidad de aplicación de la idea de religación, es, acaso, la inmanencia que se recorta en torno a la *vida individual-personal*. Esta individualidad personal podrá ser tomada como «horizonte» o término (τ) que religa a los actos (ϵ) dados en la propia vida individual. Estos buscarán su sentido precisamente en función de esa vida individual, concebida como una *totalidad finita y cerrada* (en el espacio, por mi piel; en el tiempo, por el «nacimiento de la personalidad» —no ya de la individualidad— y por la muerte), es decir, como una vida «esférica».

El proyecto más importante concebido para llevar a cabo una reconstrucción sistemática de la subjetividad de la «vida esférica», tomada como horizonte necesario y suficiente para dar sentido inmanente a la vida humana, fue el proyecto de Epicuro. Proyecto ampliamente cultivado por la escuela epicúrea, que, durante varios siglos, ejerció su influencia en el mundo antiguo, constituyéndose en uno de los baluartes más potentes de la resistencia *pagana* al cristianismo. No es, desde luego, la orientación hacia las cosas objetivas —la cultura— aquello que puede dar un sentido a la vida epicúrea: «toma tu barco, hombre feliz —dice Epicuro a un joven discípulo— y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura.» Epicuro busca el sentido de la vida replegándose de los objetivos propuestos, no sólo por los académicos (los platónicos), sino por los estoicos: el sentido de la vida sólo puede encontrarse replegándose de la vida política, del Estado. El sentido de la vida sólo se encontraría *huyendo* (replegándose) de los vanos intereses artísticos, científicos, culturales o políticos de la vida pública y volviendo a la intimidad subjetiva de la vida privada, individual, que se retira (*bene vixit qui bene latuit*) a un jardín (en realidad, a un huerto) habitado por una pequeña comunidad de personas amigas, en tanto que éstas se consideran imprescindibles para lograr la recíproca seguridad. El sentido de la vida individual —ésta sería la principal tesis epicúrea— supone la conciencia de la limitación de la vida por la muerte y su consecuencia inmediata: que si la vida individual encuentra un sentido, éste habrá de encontrarse en el ámbito *esférico* de esa vida individual (la segunda fórmula del *tetrafarmaco* dice que no hay que tener miedo a la muerte, pues «cuando yo existo, la muerte no existe y cuando la muerte exista yo habré desaparecido»).

Subrayamos, en todo caso, por nuestra parte, que la formación de esa *prolepsis* de nuestra finitud temporal sólo puede entenderse en el seno de la vida social, a saber, en la experiencia o *anamnesis* de la muerte de los demás; no es un

resultado de una oscura conciencia de la propia nihilidad (el «ser para la muerte» de Heidegger), fuente de la *angustia existencial*.

Por el contrario, Epicuro enseñó que es en el ámbito de esa «finitud esférica», y sólo dentro de ella, en donde la vida puede adquirir su sentido, cuando se plantea como una vida feliz (*makarios zên*). Pues son los placeres (pero no el placer hedonista del momento) los verdaderos materiales a partir de los cuales ha de poder componerse la vida con sentido, la vida feliz. Sin embargo, nos parece que sería muy superficial reducir la doctrina epicúrea, sobre el sentido de la vida, al cálculo de los modos de obtener una suma global de placeres que supere, en el balance final, a la suma de los dolores, a una *aritmética del placer*, en sentido eudemonista. La doctrina epicúrea recorre un camino más profundo, que pasa precisamente por la crítica a la metafísica (a la teología, tal como es utilizada por los políticos, por ejemplo). Por ello la ética epicúrea pierde sus proporciones desconectada de la crítica (de la *Canónica*). Por ello culmina en la construcción de la idea de una *vida esférica*, finita en sus límites, pero infinita en sus partes virtuales; a la manera como el trayecto finito hacia la meta se divide en los infinitos puntos que tenía que recorrer el atleta del argumento de la dicotomía de Zenón de Elea contra el movimiento: «Si la carne recibió ilimitados los confines del deleite —dice la máxima 21— también a éste el tiempo lo hace ilimitado.»

Epicuro, en efecto, concibe el placer como *aponía* —y la *aponía* comporta la negación de toda perturbación, desequilibrio o movimiento— y, por ello, la *vida esférica feliz* epicúrea se asemeja al prototipo de la vida divina; a la vida de los dioses epicúreos, que multiplican el prototipo aristotélico del Dios inmóvil y autárquico, aunque, en Aristóteles, dotado de unicidad. El prototipo divino de la inmutabilidad explica la concepción epicúrea del sentido de la vida por la *ataraxia* (la felicidad), como negación de perturbación (que, por tanto, ha de darse como renovadamente presupuesta), como «equilibrio».

Y, por ello, la *ataraxia* no es un nirvana, sino la negación del movimiento procedente de fuera (como una pasión) que altera o «desequilibra» la propia vida. Es decir, la negación de una negación, la imperturbabilidad y estabilidad de la vida, la seguridad (*asfaleia*). Precisamente por ello, las «esferas subjetivas» necesitan de la amistad. Sólo un ser infinito, como el Acto Puro aristotélico, podría ser feliz y autárquico de modo solitario. Los dioses epicúreos, que son finitos, son también múltiples. Para los hombres, la *amistad* es la única manera de lograr la aproximación a la autarquía, a la seguridad propia de los dioses. La amistad deriva de la conveniencia mutua, determinada en un cálculo práctico, prudencial, del proyecto totalizador que dará sentido a nuestra vida. Un cálculo que comporta la reconstrucción de la propia biografía mediante el *círculo de la anamnesis y la prolepsis*, círculo que sabia y bellamente conducido, nos dará la posesión de nosotros mismos, evitando la alienación (lo *allogtrion*, es decir, lo ajeno a nuestra naturaleza), el terror a los dioses, o el poder opresor del Estado, o el dolor. Por ello, la vida va completando su *sentido inmanente* a medida que avanza, recorriendo su *esfera* y alcanzando su plenitud

de sentido en la vejez, que es cuando únicamente puede tener lugar la totalización efectiva por el recuerdo. Esta paradoja epicúrea es sólo una consecuencia de la doctrina del «sentido esférico»:

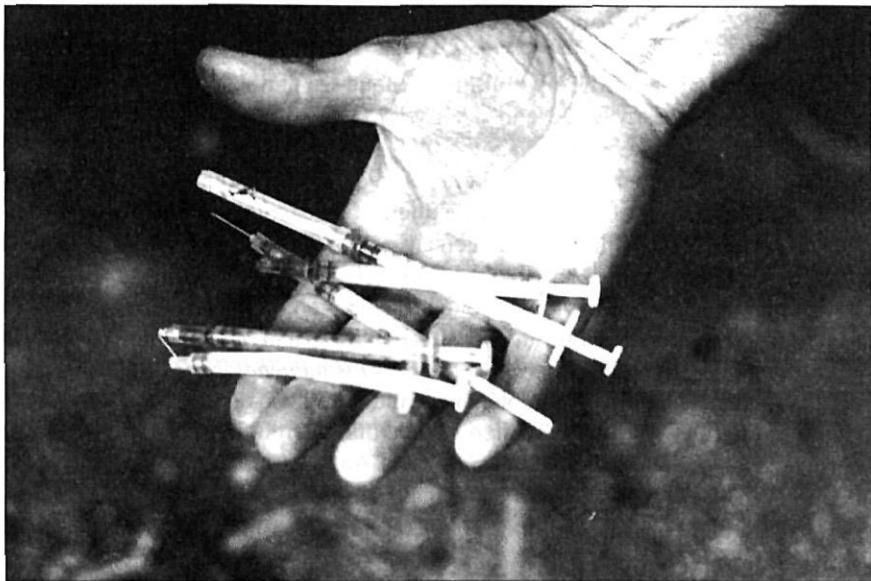
«No es el joven a quien se debe considerar feliz y envidiable sino al anciano que ha vivido una bella vida... el anciano ancló en la vejez como en seguro puerto y los bienes que ha esperado antes ansiosa y dudosamente, los posee ahora ceñidos en firme y agradecido recuerdo.»

La distancia entre los actos de la vida individual y la totalidad esférica o personal de esos actos permite, sin duda, reconocer la posibilidad de aplicar ahí la idea de sentido $R(\varepsilon, \tau)$, según el modo epicúreo. Pero el sentido de la vida, en esta perspectiva epicúrea, comienza a desvanecerse en el momento en que desbordamos las unidades sustanciales de cada «esfera». Por ello, cuando la religación se establece entre personas diversas, la idea del *sentido inmanente y circular de la vida* cobra una mayor fuerza. Se reconocerá, en el límite, sentido a una vida incluso cuando, llegado el caso, está dispuesta a sacrificarse por los demás (sentido difícilmente justificable, por no decir absurdo, desde la perspectiva epicúrea). No menos paradójico resulta el sentido que pueda atribuirse al sacrificio continuado de la vida, incluso al de la generación íntegra, en aras de las generaciones futuras, que aún no existen. Probablemente estas paradojas derivan de la aplicación de la idea de sentido a situaciones inadecuadas, metafísicas o sustancializadas (por ejemplo, los *descendientes futuros* que, por serlo, no pueden refluir sobre mí).

V. *La religación, según sus géneros transcendentales y el sentido de la vida. El sentido religioso de la vida en su acepción estricta.*

1. *La religación de tercer género (religación cósmica).*

Dejaremos de lado el análisis de la idea de religación del hombre con el mundo cósmico como fuente del sentido trascendente (ya no antropocéntrico) de la vida. Únicamente insistiremos en recordar, en este contexto, a la *visión panteísta del cosmos*, como forma recurrente, en nuestra tradición cultural (tanto en los clásicos griegos como en el Romanticismo, en la visión de la naturaleza de un Goethe y en la de los *Naturphilosophen*, pero no en la visión de Hegel, para quien la Naturaleza es sólo el «prólogo del Espíritu»). Y sugerimos que, en alguna medida, el *pathos* de los movimientos ecologistas de nuestros días podría considerarse como una versión de lo que antaño se llamaba panteísmo, en la medida en que pueda decirse de él que pone el sentido de la vida humana en el cuidado, goce, respeto y contemplación del mundo natural.



Un número considerable de individuos cree, en nuestros días, que determinadas drogas alucinógenas, euforizantes o tranquilizantes, son el instrumento más expeditivo para dar «sentido a la vida», justificando su creencia con el supuesto de que estas drogas permiten a la «conciencia» entrar en contacto «con el Cosmos», es decir, «abrirse al Cosmos que nos envuelve».

Ahora bien, semejante interpretación cósmico-mística del «sentido de la vida» (que puede reducirse a la idea de una religación de tercer género) es completamente gratuita, por la sencilla razón de que el «Cosmos», como totalidad con la cual alguien, ya estuviese ebrio, ya estuviese sobrio, pudiera entrar en contacto, es una mera construcción metafísica, carente de sentido. Los sentimientos de paz, tranquilidad o euforia desencadenados por determinadas drogas no necesitan del «Cosmos» para ser explicados; constituyen una ilusión subjetiva que sirve para disfrazar la forma más estúpida del intento de entender algo, y la degradación más vergonzosa de la voluntad. La simple tolerancia de estas doctrinas metafísicas constituye ya un atentado contra los principios éticos más elementales.

«A pesar de que nos resulte molesto el admitirlo, la naturaleza antes de que se piense en protegerla para el hombre, debe ser protegida contra el hombre... el derecho del medio ambiente, del cual tanto se habla, es un derecho del medio ambiente sobre el hombre, no un derecho del hombre sobre el medio ambiente» (llega a decir Claude Lévi-Strauss, en términos no muy inteligibles, en *Le regard éloigné*, Plon, París 1983).

2. *La religación de cuarto género (religación religiosa).*

Tenemos que referirnos, por último, aunque sea también de modo puramente esquemático, al desarrollo de la idea del sentido de la vida en su horizonte estrictamente religioso, a la *religación como religión estricta*, si por religión estricta se entiende, sin abuso del término, la religación de la vida humana con otras vidas no humanas, aunque similares a la vida humana en cuanto a su condición de centros de apetición, designio y decisión efectivos. Si, recuperando un término latino, llamamos *númenes* a estos sujetos vivientes, centros de percepción y apetición no humanos, pero que pueden tomar contacto efectivo con los hombres, *podremos redefinir la religación religiosa, en su acepción estricta, como el nexo transcendental que puede mediar entre los hombres y los númenes*. Si los númenes existen podrá decirse que existe también un sentido religioso de la vida, sin abuso del término religión. Y se abusa cuando se dice que «la religión del zapatero es hacer los zapatos bien hechos», o cuando se afirma que «la religión es la relación del hombre con el mundo, o con los demás hombres».

Ahora bien, hay concepciones que enseñan, no sólo la plausibilidad de reconocer un sentido religioso (en su acepción estricta) de la vida sino, más radicalmente, la tesis de que el sentido de la vida último, aquel que cierra, anuda y mantiene unidos a todos los demás sentidos posibles, es precisamente el sentido religioso de la vida. Los demás sentidos quedarán subordinados al sentido religioso, y la vida estética o incluso la vida moral serán sólo estadios (como decía Kierkegaard) de una vida superior, a saber, la vida religiosa. Estamos, con esto, en el origen del *fanatismo* (*fanum* = templo): sólo hay un sentido de la vida, el de los fieles que giran en torno a un templo, que habrá de estar, además, especificado según una confesión determinada.

Esta exaltación de la vida religiosa a la condición de fuente primera y exclusiva de todo sentido de la vida tiene que ver con el entendimiento de los númenes como *personas infinitas* (Padre, Hijo y Espíritu Santo). O, hablando en términos filosóficos, la interpretación de Dios como el Numen, y como el *Numen supremo*. Esta es la característica propia de las religiones llamadas superiores, como el judaísmo, el cristianismo o el islamismo (no es tan claro que el budismo pueda definirse en función de una relación con un Numen supremo personal); religiones que han acuñado el concepto consabido de religión como «relación transcendental del hombre con Dios».

Es muy poco conocida la paradoja de que precisamente este Dios, si se define en términos filosóficos estrictos (como lo definió, por ejemplo, Aristóteles)

no puede ser un numen y, por tanto, no puede servir para definir la religión, ni el sentido religioso de la vida. El Dios de Aristóteles –prototipo del «Dios de los filósofos»– es un Dios que no conoce al hombre; es un Dios que no puede ser tampoco conocido ni amado por el hombre («sólo Dios es teólogo»); es un Dios que tampoco puede ser él mismo religioso (¿a quién podría rezar? ¿ante quién podría Dios ponerse de rodillas?). Por tanto, hay que concluir que es un simple error conceptual el confundir la Teología, en cuanto fundamentación de la existencia de Dios como ser infinito, con la teoría de la Religión. Y que no es el ateo (que niega a Dios infinito) o el agnóstico (que dice dudar o desconocer su existencia) el verdadero enemigo de la religión, en sentido positivo, sino el teísta, o el teólogo, que pretende racionalizar la religión por medio de la Teología, por ejemplo, por medio del *argumento ontológico*. Porque precisamente si fuera válido el argumento ontológico de San Anselmo («Dios, es decir, aquello cuyo mayor no puede ser pensado, debe existir, pues si no existiera no sería lo mayor que puede ser pensado») entonces la religión, como trato con un Dios infinito, sería imposible. La fuerza del cristianismo, como religión positiva, estriba, no ya tanto en ofrecer a un Dios infinito e inaccesible como centro de la vida, sino en ofrecer un *Dios encarnado*, en la figura concreta (finita) de Cristo.

Las religiones positivas –es decir, no las religiones teológicas, que son construcciones académicas de teólogos y de filósofos– no tienen nada que ver con Dios. Tienen que ver, eso sí, con los dioses finitos de figura reconocible (Zeus, Apolo, Isis, Mitra...) o, en general, con los númenes vivientes, dotados de faz, de bulto (de *vultus* = rostro). Estos «bultos numinosos», corpóreos, pueden parecer imaginarios, o al menos desconocidos, inciertos como los démones aéreos del helenismo, que hoy llamamos extraterrestres. Pero hay casos en que esos númenes, sin dejar de serlo, se han presentado al hombre con figuras corpóreas tan positivas como puedan serlo ciertos *animales nimbados de misterio*, ya sea por su enorme poder (el oso, el búfalo) ya sea por sus enigmáticas formas de conducta (como ocurre con algunos insectos o reptiles). De este modo, comprobamos cómo prácticamente la totalidad de las religiones positivas han de definirse por las relaciones (de culto, oración, engaño...) no ya del hombre con Dios, sino de los hombres con númenes zoomórficos. Celso, autor de la *Doctrina Verdadera* (un alegato contra los cristianos) lo había observado:

«Pasa aquí [dice refiriéndose a los cristianos] como con los templos egipcios. Cuando uno se acerca a ellos, contempla espléndidos recintos sagrados y bosques, grandes y bellos pórticos, santuarios maravillosos, soberbios peristilos y hasta ceremonias que infunden religioso temor y misterio; pero una vez que está uno dentro y que se ha llegado a lo más íntimo, se encuentra con que es un gato, un mono, un cocodrilo, un macho cabrío o un perro lo que allí es adorado.»

Y sin embargo, la religación de los hombres a los númenes finitos ha dado sentido a sus vidas, si no ya de un modo supremo y exclusivo, sí al menos de un modo positivo y, en todo caso, imprescindible. Nos limitaremos a citar dos testi-

monios significativos de nuestra época: uno de ellos, la carta (de autenticidad, al menos en parte, dudosa) que el gran jefe indio Seattle dirigió al «gran jefe de Washington» en 1854; el otro un fragmento del célebre etólogo, Premio Nobel en 1972, Konrad Lorenz:

Dice el Gran Jefe indio:

«Por ello, consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto a miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo cómo una máquina humeante puede importar más que el búfalo al que nosotros matamos para sobrevivir. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; porque lo que le suceda a los animales también le sucederá al hombre. Todo va enlazado.»

Dice Konrad Lorenz:

«¿Existe alguna justificación para añadir otra raza de perros a las muchas ya existentes? Creo que sí. Si se prescindiese de algunas profesiones, como cazadores y policías, la mayor parte de las personas buscan en un perro satisfacción espiritual. Lo que puede proporcionar un perro es semejante a lo que da un animal salvaje que nos acompaña a través del bosque: una posibilidad de restablecer el vínculo directo con la naturaleza que el hombre civilizado ha perdido. Hemos de ser sinceros para reconocerlo y no engañarnos sosteniendo que necesitamos al perro para vigilancia y protección... Puede ser que lo necesitemos, pero no para eso. Sea como fuere, puedo decir por experiencia que, en ciudades extrañas y durante tiempos calamitosos, he deseado la compañía del perro que me seguía y he hallado gran consuelo en el simple hecho de su existencia. El ha sido para mí un apoyo comparable al que se encuentra en los recuerdos de la infancia, en la memoria de los tupidos bosques de nuestra patria, en algo que nos vaya diciendo que, en el fluir constante de nuestra vida, nosotros seguimos siendo siempre nosotros. Pocas cosas me han dado esa seguridad de manera más evidente y tranquilizadora que la fidelidad de un perro.»

VI. *El sentido de la vida como proceso dialéctico.*

1. *El sentido de la vida humana en cuanto vida personal.*

El sentido de la vida —en tanto se toma como algo superponible a la vida personal— hay que atribuírselo al individuo, pero sólo en función de la persona. La persona será la resultante de los múltiples patrones de la vida social y cultural que actúan sobre cada individuo, «moldeándolo» como persona, a la manera como el individuo es

la resultante de los múltiples genes que interactúan en el cigoto del cual procede. Pero así como carece de todo sentido biológico el decir que el individuo está prefigurado en los gametos generadores (tomados por separado), así también carece de sentido decir que la persona está prefigurada en los componentes culturales y sociales o en las personas que van a moldear al individuo. Menos aún puede decirse que la persona esté prefigurada en el individuo. Tenemos que afirmar que la vida del individuo carece propiamente de sentido espiritual (moral) y que el sentido de la vida sólo puede resultar (si resulta) de la misma trayectoria biográfica que la persona ha de recorrer. El sentido de la vida no está previamente dado ni prefigurado, ni puede estarlo, puesto que le es comunicado a la vida por la propia persona, a medida que ella se desenvuelve. (La vida del niño tiene menos sentido que la vida del adulto, en la medida en que todavía no tiene «figura personal»; es mera sensiblería lamentarse más por la muerte de un niño que por la muerte de su madre.) Esta es la razón por la cual los «sentidos de la vida» son múltiples, diversos entre sí, de diferente alcance y nivel moral o estético; es la razón por la cual hay sentidos verdaderos («auténticos», pero no porque la autenticidad pueda definirse por la mera «presencia espontánea y sincera» del individuo en la personalidad) y hay pseudosentidos o vidas falsas (ficticias, alienadas).

La tesis de la imposibilidad de derivar del individuo humano el sentido de una vida personal equivale a la tesis de la multiplicidad de sentidos virtuales que es preciso asignar constitutivamente al individuo humano. Dicho de otro modo: si de este *migma* de sentidos virtuales va a resultar una trayectoria capaz de definir el sentido de esa vida (en el conjunto atributivo de las otras personas) será porque el sentido real es el sentido de la trayectoria «victoriosa» entre las otras trayectorias virtuales o posibles que el individuo puede haber seguido. *Omnis determinatio est negatio*. Toda determinación (o actualización de un sentido conferido a una vida) es una negación, una renuncia o una huida de otros sentidos posibles.

Por ello, el concepto de sentido de la vida es un concepto dialéctico, puesto que él no puede ser solamente definido por lo que es, sino por lo que ha dejado de ser, por las otras virtualidades que constituyen su «espacio de libertad». Aquí podría residir la razón por la cual consideramos entre los grados más ínfimos del sentido de la vida personal a aquellos que, sin ser desde luego pseudosentidos, puesto que están desenvueltos según una trayectoria coherente y tenaz, se nos presentan como excesivamente lineales y espontáneos, como excesivamente identificados con alguna temprana o tardía inclinación individual (al menos, cuando ésta no se traduzca en una creación personal, «genial»). ¿A quién no produce asombro escuchar las declaraciones de un artista a través de las cuales nos hace saber, en términos entusiásticos, que toda su vida, más aún, que *el sentido más íntimo de su vida*, ha girado y gira, siguiendo una inclinación innata, en torno a conseguir la perfección en unos pasos de danza? ¿y no nos causa estupor escuchar de labios de un músico glorioso que «su vida (el sentido de su vida) es su contrabajo»? Su vida tendría, sin duda, sentido si la fórmula fuera verdadera; pero lo tendrá en grado tan lineal e ínfimo como pudiera tenerlo la vida de un artesano que, por vocación innata o espontánea, y para dar sentido a su vida de cada día, se dedicase a fabricar, con invencible tenacidad burocrática, diez vasijas de barro

diarias «perfectas»: cabría afirmar que el sentido global de esa vida no tiene un rango mayor, si es que pudiera ser definido por el objetivo de llegar a formar una colección de ochenta mil vasijas perfectas. Trayectorias «lineales», vocacionales y espontáneas, «dadaístas» (es decir, que parecen emanar inmediatamente de una individualidad, y que, en realidad, derivan de la fijación de una individualidad a un patrón de conducta lineal y rutinario), confieren a la vida un sentido «demasiado claro», muy próximo al de un automatismo.

Los grados más elevados del «sentido de la vida» no pueden estar prefigurados, no pueden proceder de una trayectoria lineal (que en realidad, sólo será lineal desde fuera, en apariencia). Sin que con esto queramos decir que el único sentido de la vida que cabría reconocer como límite de esta no prefiguración fuera el sentido que consistiera en «investigar el sentido». Hay, sin duda, una indeterminación de raíz y, por ello, los sentidos más profundos de la vida tienen siempre algo de oculto, de inesperado e incluso de enigmático y contradictorio con otras posibles líneas de sentido. En todo caso, el sentido de una vida no está asegurado *a priori*, sino que sólo puede ir resultando del proceso de la vida misma. Una vez más recorreremos la metáfora teatral y, volviendo de nuevo al origen del propio término *persona*, diremos que el sentido de la vida personal sólo puede ser escrito por el propio actor que se pone la máscara (*persona trágica*) para salir a escena: Un actor que es, por tanto, autor y que, como tal, puede ofrecer un texto original, interesante, vulgar o un simple plagio.

2. *El sentido de la vida es interpersonal.*

Será preciso tener en cuenta que el sentido global de una vida personal sólo puede alcanzarse propiamente en el contexto de las otras personas, capaces no sólo de determinar sino también de interpretar el sentido de la vida de sus prójimos. Como los términos (ϵ) que soportan la relación de sentido respecto de (τ) no son unidades absolutas, sustanciales, sino «segmentos» de términos más complejos (entre cuyas partes pueden mediar relaciones de sentido), se comprende que el sentido de determinados segmentos sólo pueda alcanzarse y entenderse en conexión con otros segmentos dados a una escala determinada y que, fuera de esa conexión, el sentido desaparezca o permanezca de un modo virtual indeterminado o incluso como contrasentido. Por ello, cuando nos referimos a la vida global de una persona, su sentido habrá de hacer referencia interna a otras personas, que puedan ser no sólo los intérpretes de un sentido previo, sino los mismos configuradores de ese sentido. Supongamos que la vida personal de Jesús (dando por cierto que, como buen judío, jamás llegase a creer que fuese Dios o Hijo de Dios) hubiese sido proyectada en función de la instauración de un Reino judío en un mundo que se consideraba (apocalípticamente) en su fase terminal; supongamos que la misión que él mismo se asignó fuese la del Mesías prometido y que el sentido de su vida, en ese horizonte escatológico, fuese la preparación espiritual de aquellos judíos que se hubieran dispuesto a abandonar el mundo físico, dando sus bienes

a los pobres, ofreciendo la otra mejilla al agresor, es decir, que se hubieran dispuesto a cumplir los ideales del Sermón de la Montaña. Ahora bien, el mundo no acabó de hecho. Aunque el mismo Jesús no hubiese sido sacrificado ¿no habría que concluir que su vida sólo fue un pseudosentido, o un contrasentido? El mismo Gran Inquisidor de Dostoievski, aun reconociendo la peligrosidad de los sinsentidos utópicos contenidos en el Sermón de la Montaña, ofrece, sin embargo, una interpretación que parece indicar un camino para recuperar el sentido de una vida que, como la de Jesús, parece que implica la construcción de un orden nuevo, en el cual aquella vida pueda resonar de un modo original.

La cuestión que se nos abre es la de si «el contexto de las otras personas» que suponemos necesario para que pueda tener sentido la vida individual de una persona (que a su vez suponemos carecería de sentido —y aun de posibilidad— en un estado solitario absoluto), ha de entenderse de forma tal que sea, no sólo el individuo, sino la persona, quien desempeñe el papel de sujeto (ϵ) de sentido, de suerte que las otras personas desempeñen el papel (τ) de término del sentido de la vida personal; y si estas otras personas han de entenderse a partir de categorías sociológicas o políticas (clase social, estamento, Estado, Humanidad) o bien a partir de categorías personales estrictas, dotadas de «rostro» y de nombre propio personal: el sentido de la vida (τ) de la persona Q_1 (siendo, individuo y persona, sujetos ϵ) será Q_2 o $Q_3 \dots$ o Q_n .

Es conveniente entender el planteamiento de esta cuestión de un modo cuasi biológico, por analogía a como se plantearía la cuestión del sentido de la vida de una célula viviente, por ejemplo, de un espermatozoido: el sentido de esta vida (ϵ) había que ponerlo en un óvulo concreto aunque indeterminado (τ) de su misma especie; su sentido no estaría en óvulos de otras especies, pero tampoco en grupos sociales de individuos de su misma especie. ¿Cabría sostener que estos dos modos de interpretar el «contexto de las otras personas» no son incompatibles y que unas veces puede prevalecer una interpretación sobre la otra? La «persona pública», el héroe político por ejemplo, encontrará el sentido de su vida en el contexto de las grandes configuraciones sociales dadas en su pueblo, o en la humanidad; la «persona privada» encontrará el sentido de su vida en el contexto de otras personas individualizadas, con nombre propio. En ningún caso cabe a priori inclinarse por una u otra alternativa suponiendo, por ejemplo, que es más «pleno» el sentido de una vida individual «consagrada» a la vida social, al Estado, a la ciencia o a la Humanidad, que el más «humilde» sentido de una vida que se mantiene exclusivamente en el recinto de su inmediata vecindad. La aparentemente mayor transcendencia de lo primero quedaría compensada por su indeterminación. Además ¿acaso no se reducen mejor las configuraciones supraindividuales —en cuanto términos τ — a una enumeración de individuos personales que, recíprocamente, los individuos personales a configuraciones supraindividuales? El sentido de la vida de Alejandro Magno, ¿terminaba realmente en los bárbaros, en cuanto «hermanos de los helenos», o bien terminaba en el corto número de parientes, amigos o súbditos que le rodeaban y le impulsaban a su política universal, como podían haberle impulsado a recluírse en Macedonia?

3. *El sentido de la vida como proceso interno a la vida.*

El análisis del concepto de *sentido de la vida* nos llevaría a las siguientes conclusiones:

- (1) La primera, *negativa*: que es gratuito entender el sentido de la vida como una orientación que hubiera de venir de fuentes desconocidas o preterhumanas, infinitas, desde un nóumeno incógnito (hasta el punto de que todo sentido no nouménico hubiera de ser estimado como fenoménico o superficial, como autoengaño).
- (2) La segunda, *afirmativa*, del significado pleno que pueden alcanzar los sentidos positivos: *el concepto de sentido de la vida se configura, desde luego, en el plano fenoménico operatorio.* Y si esto es así, será metafísico estimar como superficiales, «puramente temporales» o «poco profundos», los programas de vida que incluyan, por ejemplo, el llegar a ser maestro de ajedrez o el descubrimiento de nuevos métodos para pintar muros.
- (3) La tercera, *limitativa* de la conclusión anterior: aun cuando el sentido de la vida sea un concepto que haya que configurar en un plano fenoménico operativo, sin embargo, ello no significa que pueda ser siempre transparente, claro y distinto. Lo más probable es que, en cada caso, se den grados diferentes de claridad o de oscuridad. Y así, todo «sentido» estará envuelto en un halo que lo desborda. Por tanto, mantener ideas *demasiado claras* sobre el propio sentido de la vida, es ingenuo o incluso señal de *mala fe*. Y esto es así porque la claridad y distinción del sentido sólo puede afectar a situaciones muy precisas y delimitadas (por ejemplo, *dominar una fuga del Clavecín bien templado*), pero no al ensamblaje y coordinación de programas de cada individuo con el contexto del medio social y biológico cuyos sentidos han de componerse. Pero no siempre tienen por qué ajustarse de modo coherente. Más aún, podría afirmarse que no ajustan de hecho jamás: se entrecruzan diversos órdenes y planos de sentidos y esto explica la necesidad, no sólo de una *hermenéutica* (tarea práctica por lo demás habitual, orientada, no tanto a inventar sentidos a la vida, cuanto a interpretar las relaciones entre diversas clases de sentidos dados) sino también de una dialéctica del sentido, orientada a dar sentido global, lo que a veces se llama *racionalizar* la composición de sentidos particulares.

De este modo, cabría decir que la vida humana tiene el sentido que podamos encontrarle, o darle, pero no ya a título de invención gratuita, «creadora» (muy próxima siempre al autoengaño) sino a título de composición de sentidos plenos, aunque particulares, en la medida en que éstos sean compatibles de modo racional. Pues sería un error pensar que la composición de sentidos prolépticos sólo

tiene lugar como efecto de operaciones prolépticas *ad hoc*, dado que constantemente comprobamos cómo esa composición está determinada por causas impersonales (no prolépticas) o simplemente de modo aleatorio.

El sentido global de la vida podrá entenderse con analogía con lo que es la resultante de diferentes dominios o círculos particulares de sentido que no ajustan entre sí de forma coherente o paralela, y una sistematización demasiado rígida (sin «errores») de los sentidos dados en una vida efectiva tiene siempre mucho de falso automatismo, de superficial, aun cuando tenga pretensiones de profundidad. La situación podría compararse (y no meramente en términos de una mera alegoría ilustrativa) a la que tiene lugar en la imantación global de un cristal ferromagnético, si es que aquí existen también esos dominios o círculos magnéticos particulares, constituidos por conjuntos de electrones giratorios contiguos, cuyos momentos magnéticos son paralelos mutuamente (pero no lo son con los demás dominios). Los *sentidos* de los campos magnéticos de los dominios en el hierro, por ejemplo, son paralelos a algunos de sus ejes cristalográficos; en el hierro no imantado, hay variación al azar del sentido de unos dominios y sólo cuando el sistema se somete a la influencia de un campo magnético exterior envolvente (el individuo inmerso en el grupo social) se producen variaciones que tienden a aproximarse al paralelismo con el campo exterior. Ahora bien, ese proceso no tiene lugar de un modo súbito, instantáneo, sino que tiene lugar por etapas discontinuas. Además los cambios de sentido, en cada dominio, inducen impulsos rápidos de corriente en una bobina exploradora, que pueden recogerse como crepitaciones en un altavoz (es el llamado «efecto de Barkhausen»).

El *sentido de la vida*, en resolución, no es algo que pueda considerarse como una magnitud impuesta de antemano a cada vida particular o a su conjunto, es algo que *va resultando de la acción de los propios actos vivientes*, algo que está haciéndose y no siempre de modo armónico o suave sino conflictivo, crepitante, como resultado de procesos, a la vez prolépticos y aleatorios, que implican necesariamente «desviaciones» erróneas (que sólo retrospectivamente cabe establecer) y «rectificaciones» de los errores según un *sentido* determinado. Por ello, podremos reconocer la posibilidad de situaciones en las cuales los sentidos se neutralicen y la resultante se haga nula: la vida perderá su sentido o se convertirá en un contrasentido, no ya por falta de sentido sino por superabundancia de sentidos incompatibles en una proporción tal que rebase el punto crítico. Es la situación que hemos descrito en otra ocasión como la situación del «individuo flotante» (en «Psicoanalistas y Epicúreos...», *El Basilisco*, nº 13, 1982, pág. 23). La acción exterior, el análisis crítico, el consejo, y la propia reflexión filosófica pueden ser absolutamente indispensables para devolver ese *mínimum* de imantación global necesaria para hablar de un sentido de la vida, que es solidario, en todo caso, de la idea de libertad.

Algunas personas, al llegar «a su madurez», consideran como un gran descubrimiento (terrible acaso, o, al menos, «profundo») el caer en la cuenta de que «la vida no tiene sentido», es decir, que no tiene sentido por sí misma. Pero este descubrimiento no tiene mayor profundidad que el que consistiese en caer en la

cuenta de que la «vida auténtica» no tiene un *guión* previamente escrito, ni es más terrible que caer en la cuenta de que la vida no tiene *tejado*. ¿Por qué habría de tenerlos?

Concluimos diciendo que, más exacto que afirmar «que la vida no tiene sentido», como si se hiciera con ello un «terrible descubrimiento» (sólo comprensible si se parte del supuesto de que la vida «debiera tener un sentido» predeterminado) es afirmar que la vida tiene múltiples sentidos y, sobre todo, múltiples pseudosentidos (los que le atribuyen los iluminados, los fanáticos, los profetas y los salvadores de la Humanidad). Y, sobre todo, que debemos alegrarnos de que la vida no tenga sentido predeterminado: no es éste un «descubrimiento terrible», sino, por el contrario, «tranquilizador». Pues si efectivamente nuestra vida tuviera un sentido predeterminado (que debiéramos descubrir), tendríamos que considerarnos como una saeta lanzada por manos ajenas, es decir, tendríamos que tener de nosotros mismos una visión que es incompatible con nuestra libertad. Y esto debiera servirnos también de regla para juzgar el alcance y la peligrosidad de esos profetas o visionarios que nos «revelan» nada menos que el sentido de nuestra vida, como si ellos pudieran saberlo. Sólo podemos considerarlos como fanáticos, como impostores, o simplemente como estúpidos, aunque no sea más que por buscar el apoyo de su propia personalidad en la estupidez de quienes creen en ellos.

(Se habrá equivocado quien haya recorrido esta Lectura esperando encontrar en ella una respuesta a la pregunta por el «sentido de su vida». Los análisis ofrecidos en esta sexta Lectura no han pretendido responder a alguien, a cualquiera, que se haya formulado la pregunta sobre el «sentido de su vida»; su propósito ha sido responder a la pregunta sobre el significado de la «Idea de sentido de la vida». De todos modos los análisis de esta Idea, aunque no pueden ofrecer a nadie una respuesta sobre el sentido de su propia vida, sí pueden contribuir a disolver respuestas aparentes y a apartar a muchos de caminos errados; y, con ello, esta Lectura ya habrá servido de algún modo para que alguien que se vea apremiado por la pregunta sobre el «sentido de su vida» pueda explorar en la dirección de su propio sendero, evitando que se extravié por otros.)

Glosario

α -operatorias (metodologías). Metodologías α -operatorias son aquellos procedimientos de la construcción científica en virtud de los cuales son eliminadas o neutralizadas las operaciones iniciales a fin de llevar a cabo conexiones entre sus términos al margen de los nexos operatorios (apotéticos) originarios.

Situaciones α . La de los campos gnoseológicos entre cuyos términos no figuran sujetos operatorios en cuento tales.

α_1 -operatorias (metodologías). Característica de una metodología que, principalmente como efecto de un *regressus* a partir de operaciones que han determinado construcciones previas, logra establecer vínculos entre los términos como si estuvieran ofrecidos independientemente de todo nexo operatorio.

α_2 -operatorias (metodologías). Característica de una metodología que, no ya en la línea del *regressus* hacia conexiones anteriores o previa a toda operación, sino partiendo de éstas, y en *progressus*, alcanza a determinar contextos envolventes capaces de establecer nexos, estructuras o procesos no operatorios entre los términos tratados. Los nexos, estructuras o procesos determinados, o bien son *genéricos* (a los campos naturales y a los humanos) —y en este caso hablamos de *metodologías I- α_2* — o bien son *específicas* (a los campos humanos) —y en este caso hablamos de *metodologías II- α_2* —.

Anamnesis. El término (acuñado por Platón: *anamnesis*=recuerdo, en el contexto de «el saber como un recordar» o como «diálogo del alma consigo misma») se toma, por el materialismo filosófico, incorporando también el sentido epicúreo, correlativo a *prolepsis* («anticipación», «proyecto», «programa», «plan»). Anamnesis nos remite a la *presencia* de formas o modelos ya realizados (pretéritos, en este sentido) en la

medida en que sólo a partir de ellos podemos entender la constitución de las *prolepsis* (planes o programas); lo que obliga a concebir el «futuro proyectado», no tanto como el acto creador o anticipador de una «fantasía mitopoiética», cuanto como un efecto de la *anamnesis*. Sólo retrospectivamente podrá decirse que los proyectos o planos propuestos por Herrera, Bergamascio, &c., a Felipe II, eran una «anticipación» de El Escorial, como si hubieran sido «copiados del futuro». Tales proyectos o planes no eran sino *anamnesis* transformadas de templos o palacios históricos, reales o míticos, transformados en una *prolepsis* que fue modificándose conforme a los trabajos ya realizados avanzaban. Los proyectos o programas científicos tampoco pueden explicarse como fruto de la «fantasía creadora» o predictora de los genios científicos, sino sólo en función de la *anamnesis* (a veces muy antigua, caso de la presencia de Pappus en Descartes) y, por tanto, del «estado del mundo» precursor. Ninguna ciencia puede plantear sus *prolepsis* (proyectos, programas de investigación, &c.) «saltando más allá» de las *anamnesis* que su historia o el estado del mundo precursor o presente pueda proporcionarles.

β -operatorias (metodologías). Metodologías β -operatorias son aquellos procedimientos de la construcción científica en virtud de los cuales las operaciones del sujeto gnoseológico resultan análogas a las operaciones atribuidas a términos de un campo en situación β .

Situaciones β . Las de los campos gnoseológicos (propios de las ciencias humanas y etológicas, sociales y culturales) entre cuyos términos figuren sujetos operatorios (animales o humanos) análogos (o de escala similar) a los sujetos gnoseológicos.

β_1 -operatorias (metodologías). Son características de las disciplinas científicas que en su *regressus* de las operaciones hacia estructuras o esencias determinantes no desbordan el terreno operatorio, sino que se detienen en algún modo de determinación que pueda ser constituido en su mismo ámbito. En el modo *genérico* (I- β_1) las determinaciones se constituirán a través de objetos o artefactos técnicos o tecnológicos, a su vez producidos por operaciones (*verum est factum*); en el modo *específico* (II- β_1) la determinación de las operaciones estaría constituida por otras operaciones (tal sería el caso de la «teoría de juegos» o de las disciplinas psicológicas del condicionamiento operante)

β_2 -operatorias (metodologías). Son propias de las disciplinas humanas y etológicas, llamadas por algunos «prácticas prácticas»; son disciplinas que, en lugar de iniciar el *regressus* hacia estructuras o esencias determinantes, se mantienen en la línea de su *progressus* como construcciones de fenómenos técnicos o prudenciales (jurisprudencia, arte, &c.).

Cierre categorial. El concepto de «cierre» procede de las disciplinas matemáticas (una operación * entre términos a,b,c,d de un campo que mantienen relaciones R se dice cerrada cuando sus resultados son términos del mismo campo, es decir, términos que mantienen relaciones R con los términos constitutivos o factores; por ejemplo, la operación + es cerrada en el campo N de los números naturales, vinculados por relaciones de <, =, >, porque el término c resultante de los constituyentes o sumandos a,b es otro término del campo que mantiene con ellos la relación >). «Cierre categorial» designa al conjunto de procesos (fundamentalmente procesos de cierre operatorio, determinado por el sistema o entretijamiento de varias operaciones, no de una aislada) que conducen a la constitución, a partir de materiales fisicalistas y fenoménicos dados, de cadenas circulares de términos y relaciones que delimitan una esfera específica, o totalidad, de la cual se «segrega» un entorno muy complejo en el que figuran también «esferas de concatenación» distintas de la de referencia. La «segregación» es, por tanto, un resultado del cierre categorial; un caso particular de esta

«segregación» es el «corte epistemológico» que eventualmente pueda derivarse de un cierre categorial, con relación, no ya tanto a otras esferas categoriales, cuanto a otros contenidos (sobre todo ideológicos) de su entorno. En cualquier caso, el «corte epistemológico» de una ciencia, con respecto a una ideología dada (en el sentido de G. Bachelard) no es un proceso previo a la constitución de esa ciencia, sino un resultado eventual de la misma: las ciencias categoriales pueden mantenerse envueltas por ideologías metafísicas o políticas, sin necesidad de «cortar» con ellas.

Cogenéricas véase Propiedades

Diamérico (de *dia*=a través de, y *meros*=parte).

Dado un término o configuración definidos, diamérico es todo lo que concierne a la comparación, relación, cotejo, confrontación, inserción, coordinación, &c. de este término o configuración con otros términos o configuraciones de su mismo nivel holótico (distributivo o atributivo); nivel por tanto homogéneo según los criterios de homogeneidad pertinentes. Para un término o configuración dados es diamérico todo otro término o conjunto de términos que puedan considerarse como co-partes (atributivas o distributivas) respecto de términos o configuraciones de un nivel holótico diferente (superior o inferior), en cuyo caso hablaremos de composiciones, inserciones, &c. *metaméricas*. La relación de un organismo con otros de su misma especie, o la de una célula con respecto a otra célula del mismo tejido es diamérica; la relación de un organismo individual con el continente en el que vive, o con las estructuras subatómicas que lo constituyen, es *metamérica*.

Emic/Etic. Distinción acuñada por K.L. Pike, para diferenciar las dos perspectivas alternativas (no disyuntivas) en las cuales habrán de situarse los cultivadores de las ciencias humanas (lingüistas, etnógrafos, antropólogos, historiadores...) pero también los cultivadores de las ciencias etológicas y, desde luego, los juristas, políticos, militares, los hombres en general, en el momento en que se disponen a interpretar los actos o productos de otros hombres o de otros grupos sociales. En efecto: lo *emic* sería lo que está dentro, lo interior a la conciencia del agente. Lo *etic*, en cambio,

es lo exterior a esa conciencia, lo que permanece fuera. De este modo, sería *émica* la descripción que se sitúa en la perspectiva del actor o participante, y *ética* aquella que se refiere a lo que el observador o sujeto gnoseológico capta y analiza desde su propia situación. Ejemplo: desde la perspectiva *emic* de Cristóbal Colón, de los Reyes Católicos, o de quienes apoyaron la empresa de la «navegación hacia el Poniente», puede decirse que Colón no descubrió América (Colón creyó haber llegado al Cipango o al Catay) y que la empresa no se organizó para descubrirla. Decirlo sería un anacronismo, tanto más grave cuanto que históricamente los *motivos* que determinaron la empresa colombina actuaron precisamente al margen de América (por ejemplo, actuaron a través del proyecto estratégico de «coger a los turcos por la espalda»). Pero desde una perspectiva *etic*, que es la nuestra (la de nuestra Geografía), habrá que decir que Colón descubrió América.

Metamérico (de *meta*=más allá, y *meros*=parte).

Para un término o configuración dados es metamérica toda relación, comparación, inserción, &c. des este término o configuración con otros de superior (a veces inferior) nivel holótico (así como es diamérica la relación, comparación, inserción, &c. cuando va referida a otros términos o configuraciones del mismo nivel holótico).

Planes y programas. Las *prolepsis* (o fines prolépticos) pueden ser planes o programas.

Planes son *prolepsis* de personas referidas a otras personas que, a su vez, tendrán planes o programas propios. Los planes afectan a los sujetos personales de dos modos: 1. O bien como sujetos términos *a quo* del plan (los planes podrían entonces llamarse *finés*, en el sentido de fines subjetivos o *finis operantis*); 2. O bien como sujetos términos *ad quem* (y entonces podríamos hablar de planes objetivos en cuanto cuentan necesariamente, en su *finis operis*, con otros sujetos: son los *planes* por antonomasia). Los planes quedan especificados como *universales* (*tu regere imperio populo, Romane, memento*, Eneida vi, 851) o como *regionales* (el plan militar de desviación del río Halis que, según Herodoto 1,35, habría propuesto y ejecutado Tales de Mileto).

Programas son *prolepsis* de personas referidas a términos impersonales (o de personas en la medida en que puedan ser tratadas como términos impersonales). Los programas se clasifican en *genéricos* y *específicos*. Como ejemplo de un programa genérico podría ponerse la *Declaración de los derechos humanos* de 1789; como ejemplo de programa específico podría ponerse la conquista de El Dorado.

El mandato propuesto por Cristo a los apóstoles (San Marcos, 16,15: «Id a todo el Mundo y predicad el Evangelio a toda criatura») es un plan universal (porque afecta a toda criatura, y no a las de una raza o pueblo), es un programa especial (predicar el Evangelio, y no el teorema de Pitágoras) y un fin particular (asignado a especialistas religiosos, apóstoles y sacerdotes sucesores).

Progressus/Regressus. Los dos sentidos de un curso operatorio circular que, partiendo de determinadas posiciones, llega a otras distintas (*regressus*) para retornar, reconstruyéndolos cuando es posible, a los puntos de partida (*progressus*). La determinación concreta del sentido de los términos en cada caso depende de los «parámetros» fijados como puntos de partida, puesto que un cambio de estos parámetros convertirá a un *regressus* dado en un *progressus* y recíprocamente (si se comienza por el todo, será un *regressus* el curso hacia las determinaciones de las partes, y un *progressus* la construcción de aquel con éstas; si se comienza desde las partes, será un *regressus* el camino hacia el todo y un *progressus* la reconstrucción de las partes, si es posible). En la tradición platónica los puntos de partida son los fenómenos, y los términos las esencias, por lo que se hablará de un *regressus* de los fenómenos a las esencias y de un *progressus* de las esencias a los fenómenos (la «vuelta a la caverna»). Hay que tener en cuenta que los fenómenos desempeñan unas veces el papel de totalidades confusas (fenotipos, por ejemplo) respecto de los factores esenciales (factores genotípicos, por ejemplo). El llamado tradicionalmente «método analítico de los gémetras» también comporta un *regressus* (un análisis de los fenómenos-problemas que resuelve en los principios) y un *progressus* (o

síntesis constructiva de los principios a las consecuencias). Otras veces, en las ciencias empíricas, los métodos inductivos vienen a constituir la fase del *regressus* por respecto de la fase deductiva (por ejemplo, predictiva) de *progressus*.

Es esencial tener en cuenta que la distinción entre *progressus* y *regressus* sólo alcanza su sentido fuerte en una concepción circular de la racionalidad científica (como pueda serlo la teoría del cierre categorial); la distinción se debilita cuando nos situamos al margen del circularismo gnoseológico (y si se mantiene es como resultado de la mera yuxtaposición de dos metodologías que pueden proceder independientemente o que, a lo sumo, se relacionan por vía meramente psicológica, por ejemplo, refiriendo el *regressus* a los contextos de descubrimiento y el *progressus* a los contextos de justificación).

La distinción entre *progressus/regressus* en su sentido fuerte incluye estrategias dialécticas muy características (por ejemplo metátesis, sistasis, &c.) derivadas de las dificultades o resistencias que la materia tratada opone al establecimiento del circuito interno (por ejemplo, las dificultades, o la imposibilidad que el retorno interno, en matemáticas, desde la integral a la función derivada correspondiente y la necesidad de suplir el retorno apelando a los autologismos que tienen lugar en las llamadas «integrales inmediatas»).

Prolepsis. Véase *Anamnesis*.

Propiedades o características de una especie E_k respecto de un género G_N . Propiedades o características *subgenéricas* de E_k respecto de G_N son aquellas que reproducen notas de G_N de modo uniforme respecto de otras especies E_p, E_q, \dots . Características *cogenéricas* de E_k son aquellas que siendo específicas suyas (es decir, no pudiendo predicarse de E_p, E_q, \dots) no rebasan el ámbito de G_N , sino que constituyen, junto con las características específicas de las otras especies, al género G_N como totalidad sistemática (por ejemplo, las características específicas de las manos pentadactílicas de los primates). Características *transgenéricas* de la especie E_k son aquellas que, por los motivos pertinentes, obligan a incorporar a la especie E_k (sin perjuicio de sus

relaciones con G_N) a un género G_M (orden, clase, tipo, &c.) dado a «otra escala» de G_N .

Subgenéricas véase Propiedades.

Totalidades atributivas (T)/Totalidades distributivas (C). Las totalidades atributivas son aquellas cuyas partes están referidas las unas a las otras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente (las conexiones atributivas no implican inseparabilidad—por ejemplo en el caso de las conexiones sinecoides—o indestructibilidad); las totalidades distributivas son aquellas cuyas partes se muestran independientes las unas de las otras en el momento de su participación en el todo.

Totalidades sistáticas / Totalidades sistemáticas. Las totalizaciones sistáticas (de *systasis* = constitutio) son totalizaciones atributivas de partes que se co-determinan (causal o estructuralmente) según una «ley interna» (una totalización sistática se distingue de un mero «agregado»). Las totalizaciones sistemáticas son totalizaciones (en gran medida distributivas) de partes que no se codeterminan causalmente ni se intersectan estructuralmente (una totalización sistemática se distingue de una mera «colección»). La unidad de las totalizaciones sistáticas procede de la interacción o intersección, según ley, de las partes atributivas (y en esto se opone la unidad sistática a la unidad hilemórfica de los aristotélicos, que postula una forma única como raíz de la unidad *per se* entre las partes del todo). Una molécula de cloruro sódico (Na^+Cl^-) es una totalidad sistática; partes suyas son el ion sodio y el ion cloro (procedentes de los átomos respectivos del tercer período de la tabla de Mendeléiev, con tres capas K, L, M; átomos a su vez constituidos por núcleos de 11 y 17 protones con sus correspondientes orbitales electrónicos, &c.) codeterminados por un enlace de tipo iónico. El tercer período de la tabla de Mendeléiev es una totalidad sistemática que está formada por los elementos químicos que se extienden entre los números 11 y el 18 de la serie (entre ellos se encuentran el sodio 11 y el cloro 17). Entre las partes de esta totalidad (subtotalidad) sistemática no median, en cuanto tales partes, codeterminaciones o interacciones causales. Los seis cuadrados que forman las caras de

un hexaedro (intersectando sus lados por sus aristas) constituyen una totalidad sistática; los cinco poliedros regulares (sin necesidad de ninguna intersección de sus caras, vértices o aristas) forman una totalidad sistemática (el «sistema de los poliedros regulares»). Con-

viene hacer notar que la *Teoría general de los sistemas* de von Bertalanffy ni siquiera distingue entre sistemas y sistasis; en todo caso la mayor parte de los sistemas que él considera son, en realidad, sistasis.
Transgénéricas véase Propiedades.

Indice onomástico

A

Abraham (siglo xvii a.n.e.): 39, 228.
Adán: 51, 53, 77, 181, 183, 264, 389.
Adkins, Janet (-1990): 203.
Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969): 242.
Agustín, San (354-430): 86, 128, 129, 169, 172, 181, 240, 263, 264, 265.
Albert, Hans (1921-): 29, 368.
Alberti, Leon Battista (1404-1472): 386.
Alcalá Galiano, Antonio (1789-1865): 296.
Alcañiz: 356.
Alejandría: 9.
Alejandro Magno (356-323 a.n.e.): 124, 177, 415.
Alemania: 45, 199, 249, 364.
Alsberg, Moritz (1840-1920): 187.
Althusser, Luis (1918-1990): 23.
Alvargonzález Rodríguez, David (1960-): 309.
Alvaro de Toledo: 157.
Alzheimer, Alois (1864-1915): 203.
América: 264, 275.
Anaxágoras (449-428 a.n.e.): 149, 172, 276.
Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret: 24.
Anselmo de Canterbury, San (1033-1109): 411.
Antifón (siglo v a.n.e.): 108.
Apolo: 411.
Apolonio de Tiana (fl. fin siglo i): 121.
Apel, Karl Otto (1922-): 177.
Aquiles: 318.
Arato de Soles (315-245 a.n.e.): 153.
Arecibo: 158.
Argel: 374.
Argentina: 216.
Aristipo de Cirene (435-366 a.n.e.): 42.
Aristóteles (384-322 a.n.e.): 22, 36, 41, 44, 49, 51, 63, 76, 92, 149, 154, 156, 172, 184, 194, 233, 258, 259, 276, 283, 286, 402, 407, 410, 411.
Arlés: 127.

Asia: 208.
Astarte: 208.
Atenas: 65.
Athor: 208.
Augusto, César Octavio (63 a.n.e.-14): 116, 117, 118, 124, 202, 229, 230.
Austin, John Langshaw (1911-1960): 19.
Averroes (1126-1198): 143, 152, 157, 186.
Avicena (980-1037): 100.

B

Baal Hammon: 36.
Babel: 114.
Babilonia: 264.
Bacon de Verulamio, Francisco (1561-1626): 10, 92, 135, 202.
Bachelard, Gaston (1884-1962): 283.
Baquero, Josef Antonio: 51.
Bañez, Domingo (1528-1604): 84, 273, 276, 277, 320, 323, 324, 325, 327, 328.
Barcelona: 194, 358.
Barkhausen, Heinrich Georg (1881-1923): 417.
Barrow, John D. (1952-): 174.
Basflides (siglo ii): 92.
Baudelaire, Charles (1821-1867): 110.
Beethoven, Ludwig van (1770-1827): 401.
Beltrán de Heredia, Vicente (1885-1973): 328.
Bellamy, Edward (1850-1898): 106.
Benedict, Ruth (1887-1948): 132, 133.
Bentham, Jeremías (1748-1832): 42, 351, 352.
Bergier, Nicolás Silvestre (1715-1790): 290.
Bergson, Henri (1859-1941): 378.
Berlín: 43, 249, 350.
Bernardo de Morlas (siglo xii): 356.
Bertalanffy, Ludwig von (1901-1972): 167.
Beseler, Carlos Jorge (1809-1888): 130.
Bima: 179.

Bismarck, Otto von (1815-1898): 404.
 Bloch, Ernst (1885-1977): 49, 389.
 Bobbio, Norberto (1909-): 357.
 Boecio, Ancio Manlio Torcuato Severino (480-526): 129, 169, 172, 216, 385.
 Bohemia: 123.
 Boon, James A.: 110.
 Borneo: 184.
 Brentano, Franz (1838-1917): 384.
 Briançon, Carlos Julián (1783-1864): 306.
 Brouwer, Luitzen Egbertus Jan (1881-1966): 308.
 Buchannan, James McGill (1919-): 80.
 Bueno, Gustavo (1924-): 308.
 Buenos Aires: 38, 350.
 Bugental, James F.T.: 166.
 Buridán, Juan (c1300-c1358): 248, 250.
 Byron, Lord (1788-1824): 135.

C

Cacio: 281.
 Cádiz: 51, 296.
 Calcedonia: 129.
 Calcuta: 211.
 Calderón, Rodrigo (1570-1621): 201.
 Calderón de la Barca, Pedro (1600-1681): 224, 385.
 Calias: 9.
 Cantor, Georg (1845-1918): 305.
 Caracalla, Marco Antonio (188-217): 185.
 Cardoso, Isaac (1615-1680): 186.
 Carlos I de España (1500-1558): 66, 300.
 Carlos II de Inglaterra (1630-1685): 351, 364.
 Carlyle, Thomas (1795-1881): 68.
 Carnap, Rudolf (1891-1970): 308.
 Carnot, Nicolás Leonardo Sadi (1796-1832): 309.
 Cassirer, Ernst (1874-1945): 100.
 Cattell, Raimond Bernard: 166.
 Cazalla, Pedro: 51.
 Celso (siglo II): 286, 411.
 Cervantes Saavedra, Miguel de (1547-1616): 116, 134, 201, 296.
 César, Cayo Julio (100-44 a.n.e.): 177.
 Cezanne, Paul (1839-1906): 221.
 Cicerón, Marco Tulio (106-43): 16, 246, 254, 283.
 Cid: 209, 221.
 Clavileño: 395.
 Cluny: 356.
 Cohen, I. Bernard (1914-): 192.

Colón, Cristóbal (1437-1514): 255.
 Constantino el Grande (270-337): 289.
 Constantinopla: 122.
 Copérnico, Nicolás (1473-1543): 95.
 Cortés, Hernán (1485-1547): 288.
 Cos: 133.
 Cozumel: 288, 289.
 Creuzer, Jorge Federico (1771-1858): 401.
 Cristo: 84, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 133, 161, 182, 198, 214, 216, 230, 264, 330, 411.
 Critias el Mayor (siglo V a.n.e.): 40, 402.
 Cromagnon: 109.
 Cronos: 213.

Ch

China: 65, 217.
 Chremes: 360.
 Christen, Ives: 358.

D

Damianti: 179, 180.
 Däniken, Erich von (1935-): 153.
 Danton, Georges-Jacques (1759-1794): 135.
 Daque: 187.
 Darío (550-485 a.n.e.): 378, 379.
 Darwin, Carlos Roberto (1809-1882): 154.
 Davis, Michael: 158.
 Delfos: 289.
 Delumeau, Jean: 356.
 Descartes, Renato (1596-1650): 10, 16, 77, 97, 100, 115, 138, 147, 155, 169, 192, 278, 321.
 Dicke, Robert Henry: 174.
 Diderot, Denis (1713-1784): 139, 192, 283, 284.
 Diodoro Sículo (fl. 30 a.n.e.): 36.
 Diógenes de Sínope el Cínico (413-323 a.n.e.): 75, 404.
 Dirac, Paul Adrien Maurice (1902-1984): 174.
 Don Quijote: 45, 84, 134, 201, 296, 297, 395.
 Dostoievski, Feodor Mijailovich (1821-1881): 355, 394, 415.
 Drachenloch: 97, 215.
 Dumézil, Georges (1898-): 122.
 Durkheim, Émile (1858-1917): 24, 31.
 Dworkin, Ronald M.: 340.

E

Edipo: 83, 108, 132.
 Editoriales.
 Alianza: 140.
 Blackwell: 110.
 Cátedra: 305.
 Cives: 37.
 Complutense: 308.
 Debate: 357.
 Duncker & Humblot: 350.
 Edicusa: 291.
 FCE Fondo Cultura Económica: 350.
 Mondadori: 327, 394.
 Península: 358.
 Pentalfa: 97, 107, 143.
 Plon: 410.
 Revista de Occidente: 43.
 Revista de Occidente Argentina: 38.
 Siglo XXI: 125, 127.
 Suhrkamp: 349.
 Taurus: 356.
 Éfeso: 117, 120, 122, 123, 128, 216, 355.
 Egidio Romano (1247-1316): 326.
 Egipto: 208.
 Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: 135, 141.
 El Dorado: 385.
 Eleusis: 289.
 Elfas: 213.
 Empédocles (483-430 a.n.e.): 383.
 Enrique IV el Impotente (1425-1454-1474): 386.
 Engels, Federico (1820-1895): 276, 403.
 Epicteto (50-138): 30.
 Epicuro (341-270 a.n.e.): 154, 156, 188, 220, 222, 406, 407.
 Escher, Mauritius Cornelius (1898-1972): 218.
 Esopo (siglo VI a.n.e.): 116.
 España: 10, 12, 24, 29, 45, 51, 59, 60, 130, 169, 201, 235, 236, 275, 296, 386, 398.
 Esparta: 65.
 Espinosa, Benito (1632-1677): 10, 36, 61, 173, 219, 252, 298, 319, 402.
 Estocolmo: 69.
 Estrabón (63 a.n.e.-19): 217.
 Eysenck, Hans Jurgen (1916-): 135, 166.
 Eudemo: 41.
 Europa: 67, 296, 351.
 Eutiques (378-454): 129.
 Eva: 389.

F

Federico II el Grande (1712-1786): 279, 303.
 Fedro (siglo I): 116, 117, 118.
 Felipe IV (1605-1665): 275.
 Fernández Valcárcel, José Carlos: 340.
 Fernández Vazcárcel, Vicente (1723-1798): 290.
 Fernando el de Antequera (1380-1416): 356.
 Fernando III el Santo (1199-1252): 296.
 Festo, Sexto Pompeyo (fl. 100-400): 399.
 Festugière, Andre-Jean (1898-1982): 125.
 Feuerbach, Ludwig Andreas (1804-1872): 97, 401.
 Fichte, Juan Teófilo (1762-1814): 93, 94, 98, 114, 154, 160, 195.
 Filadelfia: 345.
 Filiria: 213.
 Filmer, Roberto (-1653): 194.
 Filón de Alejandría (25 a.n.e.-50): 123.
 Finnis, John: 340.
 Flammarion, Camilo (1842-1925): 150, 154.
 Fontaine, Jean de La (1621-1695): 116.
 Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1657-1757): 150, 152, 153, 154, 158, 192.
 Forman, Paul: 271.
 Fortune, Reo Franklin (1903-): 85.
 Francfort: 349, 362.
 Francia: 169, 275.
 Francisco I de Francia (1494-1547): 66.
 Frazer, Sir James George (1854-1941): 97, 259.
 Frege, Gottlob (1848-1925): 308.
 Freud, Anna (1895-1892): 69.
 Freud, Sigmund (1856-1939): 132, 135, 166, 169.
 Friedman, Milton R. (1904-) & Rose: 194.
 Fromm, Erich (1900-1980): 237.
 Fuentes Ortega, Juan Bautista (1955-): 306, 319.

G

Gabón: 310.
 Galbraith, John Kenneth (1908-): 75.
 Galeno (129-c200): 76, 77, 78, 257.
 García Bellido, Antonio (1936-): 143.
 Gauss, Carlos Federico (1777-1855): 273.
 Gehlen, Arnold (1904-1976): 100.
 Gentzen, Gerhard (1909-1945): 308.
 Gerundio de Campazas, Fray (1758): 212.
 Gierke, Otón Federico (1841-1921): 130.
 Gigeres: 65.

Gijón: 319.
 Ginés, San: 139.
 Glucksmann, Andre (1937-): 299.
 Gobrias: 379.
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): 393, 408.
 González Campos, Julio: 340, 352.
 Gorer, Geoffrey (1905-): 132.
 Gorgias: 41, 200, 231.
 Goya, Francisco de (1746-1828): 332.
 Gray, Jeffrey Alan: 135.
 Guadalupe: 289.
 Guillermo de Occam (1298-1349): 39, 40.
 Guzmán el Bueno (Alonso Pérez de Guzmán, 1256-1309): 84.

H

Habermas, Jürgen (1929-): 14, 177, 349, 362.
 Hanumán: 101.
 Harnack, Adolf von (1851-1930): 286.
 Harris, Marvin (1927-): 114, 307.
 Hart, Herbert Lionel Adolphus (1907-): 340.
 Hartmann, Nicolai (1882-1950): 43, 100, 110, 154, 160, 168, 170.
 Hegel, Jorge Guillermo Federico (1770-1831): 25, 36, 95, 100, 111, 139, 154, 160, 173, 195, 241, 402, 408.
 Hegesipo (siglo IV a.n.e.): 205, 206.
 Heidegger, Martin (1889-1976): 206, 223, 224, 377, 400, 407.
 Heller, Agnes: 341, 358.
 Hensel, Brittany & Abigail (1990-): 123.
 Heráclides Póntico (390-310 a.n.e.): 76, 402.
 Heráclito de Éfeso (550-480 a.n.e.): 396.
 Hércules: 83, 213.
 Herodoto (484-425 a.n.e.): 378.
 Herófilo (335-280 a.n.e.): 185.
 Herrero, Javier (1926-): 291.
 Hesiodo (siglo VIII a.n.e.): 403.
 Heymans, Gerardus (1857-1930): 135.
 Hidalgo Tuñón, Alberto (1946-): 37.
 Hilbert, David (1862-1943): 129, 368.
 Hipócrates de Cos (c450-c370 a.n.e.): 76, 77, 78, 235.
 Hitler, Adolfo (1889-1945): 45, 356.
 Hjelmslev, Louis Trolle (1899-1965): 382.
 Hobbes, Thomas (1588-1679): 25, 264, 265, 266, 270.

Hölderlin, Johann Christian Friedrich (1770-1843): 405.
 Hoyle, Sir Fred (1915-): 150, 153, 154, 157.
 Hume, David (1711-1776): 135, 258, 259, 289, 354.
 Husserl, Edmund (1859-1938): 98, 308, 384.

I

Idomeo: 222.
 Ignacio de Loyola, San (1491-1556): 45.
 Indo: 141.
 Indra: 179.
 Inglaterra: 80, 113.
 Isaac (siglo XVII a.n.e.): 40, 228.
 Isis: 402, 411.
 Israel: 124.
 Istar: 208.

J

Jakobson, Roman (1896-): 18, 32, 110, 368.
 Janet, Pierre (1859-1947): 168.
 Japón: 65.
 Jardiel Poncela, Enrique (1901-1952): 204.
 Jensen, Adolf Ellegard (1899-1965): 97.
 Jerusalén: 124, 264.
 Jesucristo: 177, 213.
 Jesús (fl. 30): 39, 84, 221, 289, 414, 415.
 Joaquín de Fiore (1145-1202): 154.
 Juan Crisóstomo, San (344-407): 230.
 Juan Evangelista, San (siglo I): 126.
 Juan de Santo Tomás [Poinsat] (1589-1644): 22, 305.
 Júpiter: 159.
 Justiniano (483-565): 9, 121, 246.

K

Kant, Immanuel (1724-1804): 14, 17, 25, 38, 41, 43, 47, 48, 49, 52, 55, 83, 135, 150, 152, 154, 157, 158, 159, 169, 172, 173, 176, 192, 228, 258, 259, 263, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 279, 298, 305, 311, 319, 338, 402.
 Kardiner, Abram (1891-1981): 132, 155.
 Kautsky, Karl Johann (1854-1938): 127, 286.
 Kelsen, Hans (1881-1973): 25, 338, 340, 352.

Kempis, Tomás de (1379-1471): 17, 299.
 Kevorkian, Jack: 203.
 Kierkegaard, Sören (1813-1855): 51, 223, 224, 324, 410.
 Kilber, Enrique (1710-1782): 328.
 Klages, Ludwig (1872-1956): 187.
 Kohlberg, Lawrence (1927-): 27, 78.
 Kraft, Victor (1880-): 341, 347, 358.
 Krapina: 112.
 Kretschmer, Ernest (1888-1964): 134.
 Kroeber, Alfred (1876-1960): 386.
 Kukulkan: 208.
 Kutschera, Franz von: 305.

L

Lactancio Firmiano (fl. 250): 399.
 Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de (1744-1829): 385.
 Laplace, Marqués de (Pedro Simon, 1749-1827): 158.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716): 10, 119, 139, 154, 161, 187, 277, 323, 362.
 Lenin, Vladimir Ilitch Ulianov (1870-1924): 239.
 León, Fray Luis de (1527-1591): 162, 254, 328.
 León Magno, San (390-461): 129.
 Le Senne, René (1883-1954): 135.
 Letamendi de Manjarrés, José de (1828-1897): 383.
 Lévi-Strauss, Claudio (1908-): 32, 110, 188, 410.
 Lévy, Bernard-Henry (1949-): 289.
 Libanio (314-393): 289.
 Linneo, Carlos de (1707-1778): 58.
 Linton, Ralph (1893-1953): 133, 155.
 Lisboa: 327.
 Locke, John (1632-1704): 154, 163, 264, 265, 266, 270, 284.
 Logroño: 191, 295.
 Londres: 44, 211.
 Loomis: 65.
 Lorenz, Konrad Zacharias (1903-1989): 97, 141, 358, 412.
 Loudun: 275, 321.
 Lucifer: 288.
 Lucrecio Caro, Tito (96-55 a.n.e.): 63, 233.
 Lüthmann, Niklas: 349, 350.
 Luna: 280, 353, 402.
 Lutero, Martín (1483-1546): 47, 356.

Ll

Llorente, Juan Antonio (1756-1823): 51.

M

Macedonia: 415.
 Mach, Ernst (1838-1916): 174.
 Madrid: 37, 67, 125, 127, 140, 194, 201, 271, 291, 305, 308, 327, 356, 357, 394.
 Mahoma (570-632): 39.
 Malebranche, Nicolás (1638-1715): 259.
 Malinowski, Bronislaw K. (1884-1942): 26, 132.
 Mannheim, Karl (1893-1947): 218.
 Marafión y Posadillo, Gregorio (1887-1960): 386.
 Marco Antonio (83-30 a.n.e.): 124.
 Marco Aurelio Antonino (121-180): 77.
 Marcos, San (siglo I): 124.
 Maret, Enrique Luis Carlos (1805-1881): 194.
 María (19 a.n.e.-): 120, 122, 126, 128, 169, 213, 288.
 Maritain, Jacques (1882-1973): 350, 368.
 Marte: 353, 354.
 Marx, Carlos (1818-1883): 101, 113, 154, 163, 181, 194, 287, 349, 358.
 Maclair, Camilo (1872-): 401.
 Maximiliano, San (274-295): 70.
 Mead, Margaret (1901-1978): 133.
 Meillet, Antoine (1866-1936): 334.
 Méjico: 216, 350.
 Mencio (371-289 a.n.e.): 108.
 Mendel, Johann (1822-1884): 221.
 Menedemo: 360.
 Menelao: 110.
 Mercurio: 159.
 Miguel Angel Buonarroti (1475-1564): 135.
 Milán: 66.
 Mill, John Stuart (1806-1873): 24.
 Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, Conde de (1749-1791): 135.
 Mitra: 411.
 Moctezuma II (1446-1520): 300.
 Mohl, Robert von (1799-1875): 177.
 Moisés (siglo XIII a.n.e.): 36, 39, 72.
 Molina, Luis de (1535-1601): 84, 263, 276, 278, 320, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330.
 Montemayor, Prudencio: 328.
 Montesquieu, Charles de Secondat, Barón de (1689-1755): 239, 247.

Moore, George Edward (1873-1958): 44.
 Mounier, Emmanuel (1905-1950): 169.
 Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791): 221, 384, 401.
 Muguerza Carpintier, Javier (1939-): 357.
 Müller, Carlos Otfried (1797-1840): 401.
 Müller-Freienfels, Richard (1882-1949): 384.
 Münchhausen, Karl Hieronymus (1720-1797): 357.

N

Nalo: 179, 180.
 Napoleón I (1769-1821): 86, 181, 182, 402.
 NASA: 158.
 Neanderthal: 109, 116, 143, 216, 341.
 Nerón, Lucio Domicio Enobarbo (37-68): 289.
 Nestorio (381-451): 122, 123, 128.
 Newton, Isaac (642-1727): 54, 157, 158, 159, 192, 193, 196, 199, 260, 315, 398.
 Nicea: 117, 120, 216, 355.
 Nicolás de Aquino: 290.
 Nicómaco: 36, 402.
 Nietzsche, Federico (1844-1900): 40, 68, 135, 154, 179, 216, 350.
 Nisa: 179.
 Nixon, Richard Milhous (1913-1994): 111.
 Nonnotte, Claudio Adriano de (1711-1793): 290.

O

Olivares, Conde Duque de (Gaspar de Guzmán, 1587-1645): 201.
 Orígenes (185-254): 328.
 Ortega y Gasset, José (1883-1955): 43, 386.
 Ostwald, Wilhelm (1853-1932): 41, 54.
 Otto, Rodolfo (1869-1937): 378.
 Oviedo: 14, 97, 107, 143.
 Ovidio Nasón, Publio (43 a.e.-17): 40, 43.
 Oxford: 110, 174.
 OZMA: 158.

P

Pablo, San (1-67): 124, 125, 127, 356.
 Pacífico (oceanos): 132.
 Pacomio, San (-342): 211.

Pamplona: 294.
 París: 410.
 Pascal, Blas (1623-1662): 98, 157.
 Pasteur, Luis (1822-1895): 135.
 Patzig, Günther: 59.
 Pedro el Grande (1672-1725): 239.
 Pereira, Gómez (1500-1558): 77, 96, 97, 115.
 Pérez y López, Antonio Javier (1736-1792): 291.
 Pericles (495-429 a.e.): 221.
 Perú: 217.
 Pettazzoni, Raffaele: 401.
 Piaget, Jean (1896-1980): 27, 78, 311.
 Pike, Kenneth L. (1912-): 103.
 Pío vi (1717-1775-1799): 162, 355.
 Pirrón de Elis (365-275 a.e.): 288.
 Pitágoras (fl. 532 a.e.): 110, 385, 386, 402.
 Platón (427-347 a.e.): 8, 9, 16, 19, 36, 37, 41, 76, 77, 86, 126, 231, 279, 283, 395, 402.
 Plinio, Cecilio Secundo (23-79): 217.
 Plutarco (46-119): 385.
 Poincaré, Jules Henri (1854-1911): 354.
 Pope, Alexander (1688-1714): 281.
 Popper, Karl Raimund (1902-1994): 279.
 Portocarrero, Luis Manuel de (1635-1709): 206.
 Posidonio (135-51 a.e.): 159.
 Primo de Rivera, José Antonio (1903-1936): 45.
 Pritaneo: 9.
 Proclo (410-485): 194.
 Prometeo: 83, 213.
 Protágoras de Abdera (480-410 a.e.): 16, 93, 111, 113, 170, 173, 279.
 Prusia: 303.
 Puente Ojea, Gonzalo: 125, 127.

Q

Quilón: 213.
 Quincey, Thomas de (1785-1859): 228, 230, 233.

R

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1881-1955): 112.
 Ramírez, Santiago (1891-1967): 305.
 Rawls, John (1921-): 177, 197, 199, 311, 319, 340.
 Reichenbach, Carlos Luis, barón de (1788-1869): 210.
 Reichenbach, Hans (1891-1953): 204, 210, 354.

Renouvier, Charles (1815-1903): 168.
 Rensch, Bernhard (1900-): 218.
 Reuter, Paul (1911-): 352.
 Ricardo, David (1772-1823): 154, 161.
 Rickman, John (1891-): 132.
 Robbins, Lionel (1898-1984): 194.
 Robespierre, Maximilien de (1758-1794): 135.
 Robinsón: 101.
 Rodbertus, Johann Karl (1805-1875): 287.
 Röder, Carlos David Augusto (1806-1879): 364.
 Rodríguez Aguilera, Cesáreo: 235.
 Rodríguez Morzo, Pedro: 290.
 Rodríguez Sanz, Hilario: 38.
 Roma: 9, 127, 334.
 Rosenberg, Alfred (1893-1946): 350.
 Rousseau, Juan Jacobo (1712-1778): 135, 404.
 Rubicón: 90.
 Ruiz Miguel, Alfonso: 357.
 Rush, Benjamín (1745-1813): 204.
 Russell, Bertrand (1872-1970): 353.

S

Sabelio (siglo II-III): 154.
 Sabbala: 101.
 Sagan, Carl Edward (1934-): 150.
 Salamanca: 324.
 Salem: 275, 321.
 Samaniego, Félix María (1745-1801): 116.
 San Gall: 215.
 San Plácido: 275, 321.
 Sancho Panza: 134, 297.
 Sartre, Jean-Paul (1905-1980): 181, 206, 271.
 Saturno: 159.
 Sanchunjatón (siglo XIV a.n.e.): 154.
 Saussure, Ferdinand de (1857-1913): 108, 381.
 Savigny, Friedrich Karl von (1779-1861): 130.
 Schäffle, Albert (1831-1903): 130.
 Scheler, Max Ferdinand (1874-1928): 38, 39, 41, 43, 44, 95, 100, 110, 143, 169, 170, 172, 173, 218, 385.
 Schopenhauer, Arthur (1788-1860): 49, 263, 271, 272.
 Searle, John Rogers (1932-): 24.
 Seattle, Jefe (1790-1866): 412.
 Segismundo: 83.
 Selye, Hans Hugo (1907-1982): 37, 281.
 Séneca, Lucio Anneo (4 a.n.e.-65): 47, 82, 209, 210, 221, 283.

Sepúlveda, Juan Ginés de (1490-1573): 154.
 SETI: 158.
 Severo de Antioquía (-528): 129.
 Shakespeare, William (1564-1616): 207.
 Siam: 123.
 Sidón: 325.
 Simmel, Georg (1858-1918): 400.
 Skinner, Burrhus Frederick (1904-1990): 78, 79, 137, 138, 242, 259, 262, 319, 336, 358.
 Smith, Adam (1723-1790): 161.
 Smith, Samuel Stanhope (1750-1819): 204.
 Snell, Willebrord van Roijen (1591-1626): 54.
 Sócrates (470-399 a.n.e.): 8, 9, 16, 200, 279.
 Solís y Ribadeneira, Antonio de (1610-1686): 288.
 Spencer, Herbert (1820-1903): 386.
 Spengler, Oswald (1880-1936): 378.
 Spranger, Eduardo (1882-1963): 402, 403.
 Stalin (Josif Vissarionovich Yugachvili, 1879-1953): 289, 293.
 Steiniger, Fritz (1908-): 141.
 Steward, Julian H.: 307.
 Stirner, Max [Johann Kaspar Schmidt] (1806-1856): 154, 169.
 Suárez, Francisco (1548-1617): 25, 51, 240, 263, 276, 278, 329, 330.
 Suetonio Tranquilo, Cayo (70-140): 202, 229, 230.
 Sylvio, Francisco (1581-1649): 294.

T

Tanit: 36.
 Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955): 205.
 Temístocles (525-460 a.n.e.): 177.
 Teodosio II (401-450): 122, 289.
 Terencio Afer, Publio (195-159 a.n.e.): 58, 360.
 Teseo: 363.
 Tewera: 85.
 Tfber: 399.
 Tiberio, Claudio Nerón (42 a.n.e.-37): 386.
 Tipler, Frank J.: 140, 174.
 Tiro: 278, 325.
 Toledo: 206.
 Toland, Juan (1670-1722): 284.
 Tomás de Aquino, Santo (1225-1274): 55, 86, 143, 152, 153, 162, 173, 210, 230, 240, 291.
 Tönnies, Ferdinand (1855-1936): 405.
 Tresguerres, Alfonso (1957-): 107.

Treviranus, Godofredo Reinaldo (1776-1837): 385.
Trobriand: 26.
Turing, Alan Mathison (1912-1954): 140.
Tutankamen (h. 1360 a.n.e.): 207.
Tylor, Eduardo Burnett (1832-1917): 404.

U

Uexküll, Jakob Von (1864-1944): 137.
Unamuno, Miguel de (1864-1936): 60, 214.
UNESCO: 368.
URSS / Unión Soviética: 13, 67, 293.
USA / Estados Unidos: 67, 80, 113.

V

Valentín (100-165): 92.
Valéry, Paul Ambroise (1871-1945): 110.
Velarde Lombraña, Julián (1945-): 308.
Velázquez, Diego (1599-1660): 46.
Venus: 159, 208, 353.
Vibero, Leonor de: 51.
Vicente Ferrer, San (1350-1419): 356.
Vidriera: 180.
Viena: 304.
Virginia: 190, 195.

Vitoria, Francisco de (1492-1546): 25.
Voltaire, François Marie Arouet (1694-1778): 154, 284, 288, 289, 290, 296.
Vorländer, Karl (1860-1928): 85.

W

Washington: 412.
Watson, John Broadus (1878-1958): 166.
Weber, Max (1864-1920): 22, 42.
Weimar: 271.
Weiss, J.: 127.
Weyl, Hermann (1885-1955): 32.
Whiting, John Wesley Mayhew (1908-): 133.
Wilson, Edward Osborne (1929-): 194, 347, 358.
Wittgenstein, Ludwig Josef Johann (1889-1951): 28, 32, 60.
Wurzburdo: 328.

Z

Zaratustra: 179.
Zenón de Elea (siglo v a.n.e.): 407.
Zipf, George Kingsley (1902-1950): 110.
Zubiri Apalategui, Xavier (1898-1983): 169, 398, 399.
Zumel, Francisco (1540-1607): 276.

Indice

Prólogo.....	7
<i>Lectura primera. Etica y moral y derecho.....</i>	15
I. El conocimiento mundano de la moralidad y su alcance.....	15
II. El conocimiento científico de la moralidad y su alcance	22
III. Tratamiento filosófico de la moralidad: tipología de las cuestiones que la moralidad plantea al análisis filosófico.....	33
IV. La cuestión de la fundamentación de la moral: formalismo moral y materialismo moral.....	38
V. El materialismo filosófico como perspectiva «transcendental»	49
VI. La distinción ética/moral desde la perspectiva del materialismo transcendental	56
<i>Lectura segunda. Sobre el concepto de «Espacio Antropológico»</i>	89
1. El concepto geométrico de «espacio» puede generalizarse.....	89
2. Los «ejes» del espacio antropológico no son sus «fuentes». El dialelo antropológico.....	90
3. Razón de la necesidad de introducir un espacio antropológico.....	92
4. Fundamentación de un espacio antropológico tridimensional coordinado por tres ejes: circular, radial y angular.....	94
5. Los términos situados en uno solo de los ejes no son existencialmente separables de los términos situados en otros ejes, sino sólo esencialmente	101
6. Dos capas del material antropológico: la capa π y la capa ϕ	102
7. La capa ϕ no se reduce a la Naturaleza (como ligada a la herencia genética), ni la capa π se reduce a la Cultura (como ligada al aprendizaje).....	104
8. Heterogeneidad de los contenidos dados en el espacio antropológico	109

9. Correspondencias entre los tres ejes del espacio antropológico y las dos capas de contenidos del mismo	111
10. Cotejo de la teoría del espacio antropológico con otras concepciones antropológicas	112
11. Espacio y campo antropológico.....	113
12. Categorías antropológicas lineales, bidimensionales y tridimensionales.....	113
13. Posibilidad de utilizar el espacio antropológico para el análisis y clasificación de determinadas teorías antropológicas.....	114

<i>Lectura tercera. Individuo y persona</i>	115
I. La idea de persona en contextos mundanos de nuestra cultura como punto de partida para el planteamiento filosófico de la cuestión de la persona humana	115
II. El concepto de persona en contextos científico-técnicos	120
III. Crítica a las concepciones de la persona desarrolladas en contextos mundanos y científico-técnicos	136
IV. Planteamiento del problema filosófico de la persona humana	141
V. El sistema de las seis ideas de persona como sistema dialéctico.....	145
VI. Teoría de las teorías filosóficas de la persona humana	164
VII. La idea de persona como idea transcendental	170
VIII. Dialéctica de la persona como principio de un regressus	177
IX. Dialéctica de la persona como término de un progressus.....	183
X. Libertad, Igualdad y Fraternidad	189
XI. Muerte y Fallecimiento. El problema de la eutanasia	200
 <i>Lectura cuarta. La libertad</i>	 237
I. El concepto de libertad en contextos mundanos y científicos	237
II. La perspectiva filosófica.....	243
III. Dos modelos de una Idea dialéctica de Libertad	257
IV. Una tipología de las concepciones filosóficas de la libertad	266
V. Sobre la tolerancia	279
VI. Libertad y «Ciencia media».....	304
VII. La idea de libertad desde el materialismo filosófico	330

<i>Lectura quinta. Los «derechos humanos»</i>	337
I. La consideración de los derechos humanos, ¿corresponde a la Ética (o a la Moral) o bien a las Ciencias Jurídicas? Presupuestos ontológicos para una decisión gnoseológica	337
II. Análisis de diversas teorías sobre los derechos humanos.....	344
III. Sobre el fundamento de los derechos humanos.....	352
 <i>Lectura sexta. El sentido de la vida</i>	377
0. La pregunta por el sentido de la vida.....	377
I. Análisis de la idea de sentido. La idea de «sentido ontológico»	377
II. Aplicación de la idea de sentido ontológico a la vida humana.....	385
III. La idea de religación y sus cuatro géneros	396
IV. La religación según sus géneros inmanentes y el sentido antropocéntrico de la vida.....	403
V. La religación, según sus géneros trascendentes y el sentido de la vida. El sentido religioso de la vida en su acepción estricta.....	408
VI. El sentido de la vida como proceso dialéctico.....	412
 <i>Glosario</i>	419
 <i>Índice Onomástico</i>	425